



Relaciones. Estudios de historia y sociedad

ISSN: 0185-3929

relacion@colmich.edu.mx

El Colegio de Michoacán, A.C

México

Wiegand, Phil C.; Fikes, Jay C.

SENSACIONALISMO Y ETNOGRAFÍA: EL CASO DE LOS HUICHOS DE JALISCO

Relaciones. Estudios de historia y sociedad, vol. XXV, núm. 98, primavera, 2004, pp. 49-68

El Colegio de Michoacán, A.C

Zamora, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13709803>

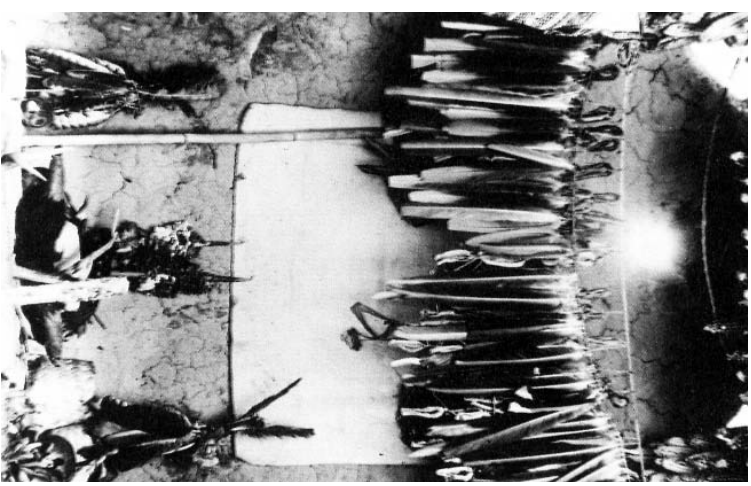
- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



SENSACIONALIS *No* Y ETNOGRAFÍA:
EL CASO DE LOS HUICHOLES DE JALISCO

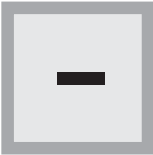
RELACIONES 98, PRIMAVERA 2004, VOL. XXV

*Phil C. Wiegand y Jay C. Fikes**
EL COLEGIO DE MICHOACÁN

Desde hace tiempo, los huicholes de Jalisco y Nayarit han sido sujetos de investigaciones etnográficas enfocadas en buena medida en su uso ritual del peyote. Aunque es un legítimo tema de estudio, en los años sesenta y setenta, y bajo la influencia de Carlos Castaneda, el sensacionalismo y el fraude aparecieron. Algunos de los problemas son directamente atribuibles al interés “*New Age*” en la medicina alternativa, el chamamanismo y la curación. Empero, parte del sensacionalismo y el fraude se debió a antropólogos que trataron de explotar el uso de peyote y el chamamanismo para progresar profesionalmente. Se analiza la restringida base de informantes que dio lugar a este sensacionalismo.

(Huicholes, *New Age*, sensacionalismo, explotación)

INTRODUCCIÓN



De todos los grupos indígenas que viven en el occidente de México, los huicholes del norte de Jalisco es el que más ha llamado la atención. Los huicholes tradicionales residen en tres comunidades indígenas (San Sebastián, Santa Catarina y San Andrés) que están subdivididas en cinco gobernancias (los tres territorios ya mencionados más Tuxpan y Guadalupe Ocotán, este último en el estado de Nayarit, que son anexos a San Sebastián y San Andrés, respectivamente). Una gobernancia es definida como una unidad territorial y política que incluye una jerarquía civil-religiosa centrada en un *kaliwei* y una capilla católica. Estas comunidades indígenas fueron establecidas por la Corona española en el siglo XVIII y perduran hoy, si bien en una forma modificada.

Alrededor de 12 000 a 14 000 huicholes (algunos estimados elevan la cifra hasta unos 20 000), viven en estas tres comunidades indígenas, mientras que un número más o menos igual reside permanentemente –o semi-permanentemente en pueblos circundantes–, como Mezquitic y en otras ciudades de la región, especialmente Guadalaajara y Tepic. Hay, además, un reducido número de ranchos de refugiados en la Sierra de Alica, por ejemplo El Colorín en Nayarit. Las comunidades de refugiados datan

* (wisarikaka@aol.com) (jayfikes@sbglobal.net)

por lo general de la época de la Cristiada, cuando muchos huicholes se vieron forzados a realizar una diáspora para ponerse a salvo de las represalias gubernamentales provocadas por su simpatía –real o imaginada– para los cristeros. La migración actual hacia los pueblos y ciudades del occidente de México resulta mayormente de las presiones de tipo económico y de las oportunidades de vender sus artesanías en los mercados turísticos. Ahora, algunos migrantes están en California, pero el trabajo asalariado como jornaleros en las plantaciones tabacaleras de la costa de Nayarit sigue siendo un importante fenómeno económico y demográfico (Weigand 1992; Fikes 1993; Liffman 2000).

ANTECEDENTES SOCIOCULTURALES DE LOS HUICHOL

Los huicholes experimentaron un amplio desarrollo *in situ* entre las montañas y barrancas del extremo norte de Jalisco y las partes adyacentes de Nayarit. Es probable que este desarrollo comenzara en el periodo Clásico mesoamericano, pero sin duda el pueblo se hallaba bien establecido para el periodo Epiclásico o Postclásico temprano. Si bien los datos arqueológicos son preliminares y escasos en cuanto a su cobertura, hay suficiente evidencia para esbozar una secuencia de desarrollo regional. Aparte de su historia en el periodo precolonial (que abarca el periodo postcontacto pero antes de la reconquista; Weigand 1992; Weigand y García 1996, 2002; Hers 1989; Deltour-Lévie *et al.*, 1993), ahora contamos con una amplia documentación sobre los periodos colonial y reciente (Rojas 1993a, 1993b; Calvo 1990; entre otros).

Las reconstrucciones del pasado huichol, que relacionan este pueblo con los guachichiles del Bajío y aducen que huyeron de los españoles para refugiarse en el occidente de México (Myerhoff 1974; Furst 1996), son narrativas no-críticas que dependen indebidamente e injustificadamente de la semejanza entre las palabras “huichol” y “guachichil”, y de las trayectorias de los huicholes al desierto de San Luis Potosí para obtener peyote. Abundan los problemas con esta interpretación:

1. La palabra “huichol” se deriva claramente de “hueitzolme”, una unidad territorial en el Gran Nayar descrita por Arias y Saavedra en 1673 (Weigand y García *op. cit.*; Calvo *op. cit.*)

2. Los huicholes pertenecen a la rama *tolomime* de la familia uto-azteca del sur (relacionada más bien con *tepinian* y *tanacutian*), mientras que los guachichiles fueron miembros de la familia uto-azteca oriental (Valiñas 1994).

3. Los viajes de los huicholes a conseguir peyote son remanentes de una antigua ruta comercial transdesértica y precolonial que en sí no indican un origen en el desierto (Weigand y García *op. cit.*, etcétera).

Como veremos en este ensayo, este supuesto origen reciente del pueblo huichol en el desierto forma parte esencial de la visión del ceremonialismo huichol que se centra en el peyote y el chamamanismo. Basada en estudios claramente especulativos y caducos, esta visión del origen desértico se ha vinculado hondamente con varias versiones ahistoricadas de los huicholes.

Al ignorar y descontextualizar la historia de este pueblo, Myerhoff y Furst lograron desenfaticar su ciclo ceremonial agrícola. Postularon una transición incompleta a un estilo de vida agrícola que ha surgido de su reciente traslado desde el desierto. Así, es por esta inacabada transición que el venado asume un papel tan importante en la vida ritual, junto con el peyote. A partir de investigaciones de campo en las comunidades indígenas huicholes, sin embargo, queda totalmente claro que el ciclo agrícola, que Zingg fue el primero en reconocer y documentar a detalle en su trabajo de campo pionero en la década de 1930 (1938, 1998), juega un papel central en la vida ceremonial huichol. Es cierto que el venado y el peyote son importantes símbolos en el ciclo agrícola y de veneración de los ancestros, pero el contexto más amplio es el de un ceremonialismo agrario y de fertilidad orientado a los antepasados. De hecho, el énfasis entre los huicholes en la veneración de los ancestros es un excelente ejemplo de una “*geopiedad*” que implica una relación a largo plazo con un sitio específico. Los viajes para conseguir el peyote y su uso ceremonial son elementos complementarios a este ciclo global y generalizado, así como parte integral del ritualismo *tikiptin* que han documentado Neurath (2000, 2002), Kindl (2000) y Fikes (1985), entre otros. En esto están de acuerdo todos los investigadores de campo que han trabajado en las comunidades indígenas. La descontextualización del uso de peyote es un resultado directo de las escasas investigaciones de

campo que realizaron Furst y Myerhoff entre los huicholes de las comunidades indígenas, y su total dependencia en una inadecuada base de informantes. Caracterizar a la vida de los pueblos indígenas a partir de un reducido número de informantes relacionados más bien con la producción artesanal orientada a las zonas urbanas no constituye un método confiable de investigación etnográfica.

Un corolario de esta descontextualización histórica de los huicholes ha sido el énfasis que se ha puesto en el chamanismo en vez de en la religión. Un corolario adicional es la caracterización de los huicholes como un pueblo inmerso, total y completamente en formas de vida aisladas en aldeas y ranchos. En realidad, los huicholes eran –y siguen siendo– un pueblo mesoamericano que ha participado desde siempre en los eventos de la zona durante su larga historia en la región. Nunca estuvieron aislados y siempre fueron actores en el escenario regional aunque, quizá, en ciertos momentos sólo en la periferia (Rojas *op. cit.*; Weigand y García *op. cit.*).

Si esto fuera todo, entonces esta crítica sería sólo de tipo metodológico. Sin embargo, a partir de esta visión descontextualizada ha surgido una serie de problemas adicionales, incluido el de la sensacionalización de ciertas prácticas religiosas del pueblo huichol, especialmente el chamanismo y el uso de peyote, así como la fabricación de datos etnográficos que apoyan esta caracterización errónea de todos los huicholes incluidos, por supuesto, los que viven en las comunidades indígenas.

LAS PREOCUPACIONES ÉTICAS

Aparte de su forma de vida conservadora, por más de un siglo, ahora el uso ceremonial del peyote entre los huicholes ha llamado la atención tanto de científicos sociales profesionales como del público en general. Sin embargo, este amplio interés entre el público no ha contribuido mucho a mejorar el bienestar económico o material de los huicholes porque refleja, más bien, una intensa y romántica curiosidad respecto del uso de peyote y del chamanismo. Es aquí donde surge el problema. Empezando con los estudios clásicos de Carl Lumholtz (1900, 1902), el entusiasmo por la atención profesional como de la curiosidad del público

en general –hasta hace poco y con algunas excepciones notables– ha sido la supuesta “naturalidad única” de los huicholes, su ceremonialismo y simbolismo y su supuesto aislamiento e independencia de influencias externas. Estudios sobre temas como su organización social brillan más bien por su ausencia. Como consecuencia, a partir especialmente de la adopción de un relativismo radical tan profundamente enraizado en el desarrollo inicial del postmodernismo, empezó a emerger en la década de los sesenta una caracterización descontextualizada y ahistorica de los huicholes. Desde luego que también hubo estudios serios de este pueblo en este periodo, pero la popularidad de esta variante *new age* rápidamente llamó la atención de un gran segmento del público.

Al crecer el interés en prácticas médicas alternativas y el espiritualismo, el chamanismo huichol se convirtió en una mercancía comercializable. Aprovechando estos intereses, varios antropólogos respondieron con un promocionalismo mucho menos que profesional que giraba en torno a sus visiones de las prácticas religiosas de los huicholes. Podemos dividir estos estudios y promociones en tres burdas categorías:

1. Empresas abiertamente comerciales que venden el chamanismo huichol a clientes *new age*; incluidas las de Larain Boyll (1991) y, aunque en menor grado, de Joan Halifax (1979).
2. Las representaciones ficticias y disfrazadas del chamanismo basadas hasta cierto punto en prototipos huicholes, de Carlos Castaneda (1969, 1971).
3. Las versiones francamente sensacionalistas del chamanismo y del uso de peyote por los huicholes de Peter Furst (1969, 1976, 1978).

Estas tres categorías tienen ciertos elementos en común:

1. Una escasa investigación etnográfica entre los huicholes que viven en las comunidades indígenas.
2. Un marco ahistórico respecto de los huicholes contemporáneos o, cuando mucho, una recreación ficticia de su historia.
3. La falta total de cualquier contextualización del chamanismo huichol, del uso de peyote o de su ceremonialismo en el marco más amplio de los sistemas sociales y culturales de las comunidades indígenas.
4. Informes selectivos del chamanismo y del ceremonialismo incluidos para apoyar ciertos supuestos relacionados con estas prácticas.

5. La fabricación de datos etnográficos y prácticas para apoyar ciertas preconcepciones respecto del chamaniismo y el ceremonialismo huicholes.
6. El uso de una base extremadamente limitada de informantes mayormente no-calificados que no habían vivido en las comunidades indígenas por décadas y que consistió más bien en la utilización de cuatro individuos emparentados de una sola familia residente en El Colorín, Nayarit.

LA BASE DE INFORMANTES

Un elemento de crítica importancia para entender los problemas que acabo de mencionar es un examen de la base de informantes usada por los individuos que sensacionalizan y distorsionan –o comercializan con– el récord etnográfico huichol. Castaneda, Boyll y Furst dependieron casi exclusivamente de un reducido grupo de informantes que provenía del área de El Colorín en la Sierra de Alica, cerca de la ciudad de Tepic, Nayarit. El residente de El Colorín que al parecer sirvió como el modelo del “yaqui” don Juan de la serie de libros de Castaneda (Fikes 1993, 1996), se llamó Ramón Medina, y fue el principal y casi único informante utilizado por Furst y Myerhoff. Castaneda, Furst y Myerhoff estudiaron juntos el posgrado en el Departamento de Antropología de la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA) en los sesenta. Este grupo muy unido de amigos y colaboradores incluyó a otro fabricante de datos etnográficos, Diego Delgado, y sus interrelaciones han sido el tema de varios análisis detallados (Fikes 1993; deMille 1976, 1978, 1990a, 1990b). En la década de 1960, Furst transformó a Medina en algo que realmente no era: un chaman formalmente entrenado y conocedor de las formas de vida tradicionales, un huichol tradicional, y alguien capaz de representar al cosmos de los huicholes con exactitud y profunda visión. Si bien es cierto que Medina había aprendido acerca de las tradiciones huicholes gracias a su madre, ya en su vida adulta jamás había tenido ningún contacto directo con las comunidades indígenas o con el complejo ceremonial *tukipya*, ni había pasado por proceso alguno de aprendizaje genuino con un huichol que provenía de la cultura tradicio-

nal. Desde luego que el propio Medina no tiene la culpa de esta transformación, sino aquellos que lo manejaron y promovieron.

La promoción de las pinturas con estambre¹ como un medio auténtico de la visualización de la religión, el chamaniismo y la mitología huicholes fue otro corolario de la posición de Medina como el informante central. Aunque es cierto que las pinturas de estambre existieron antes de Medina, en el contexto tradicional eran muy pequeñas y fueron elaboradas para servir de ofrendas. Además, representaban solo un motivo y no una narración. Medina fue promovido como un artista –y ciertamente lo era– pero el diseño sicodélico que tuvo tan enorme atractivo para el mercado masivo de los sesenta, fue flagrante e inequívocable. No es nuestro propósito negar el valor de las pinturas de estambre elaboradas por los artistas huicholes ni tampoco criticarlas, ya que muchas de ellas son ejemplares de un arte verdaderamente fino. Tanto artistas como historiadores del arte (por ejemplo, Juan Negrín, 1977), han promovido en una forma no-sensacionalizada pinturas de estambre hechas por huicholes que utilizan caracterizaciones no-sicodélicas a buen efecto y con mucho más honestidad. El patrocinio de Negrín del artista huichol José Benítez Sánchez es un caso relevante. Lo que hay que criticar es el sensacionalismo que se centra abiertamente en el uso de peyote, las alucinaciones y el chamaniismo. El promocionalismo de Medina por parte de Furst es inseparable de esta tendencia. A pesar del intento forzado de Jáuregui de rehabilitar la etnografía de Furst (2003), el hecho central es incontrovertible: una base de informantes tan limitada e inadecuada es deficiente e insuficiente para los propósitos para los cuales fue utilizada; a saber, conseguir amplias generalizaciones sobre el chamaniismo y la vida ceremonial de los huicholes. Si las observaciones de Furst hubieran sido contextualizadas honestamente y sin fabricaciones, como retratos de una incipiente adaptación a la vida urbana entre los refugiados de El Colorín, entonces su trabajo habría adquirido un permanentemente valor etnográfico. Empero, su dependencia casi exclusiva en Medina como informante, una persona que según varios relatos (incluidas entrevistas con su propia esposa, Guadalupe, después de su falleci-

¹ Una técnica en que se aplica primero una base de cera sobre la cual se pegan pedacitos de estambre de colores más bien chillantes.

miento; Fikes 1993), jamás estuvo involucrado en los ciclos tradicionales del ceremonialismo indispensables para la vida de las comunidades indígenas, sin identificar este contexto, constituye un caso claro de mala representación del conjunto de datos etnográficos adquirido mediante esas entrevistas. El asunto se vuelve más turbio aun cuando consideramos que las entrevistas fueron realizadas en español, un lenguaje del cual Furst tiene sólo un manejo pobre, de tal manera que nos hace cuestionar algo más que sólo la contextualización. No importa cuántas capas de barniz le sean aplicadas, este trabajo es gravemente deficiente.

Como Fikes (1993) ha logrado documentar, hay varias aparentes fabricaciones de datos relacionados con el uso de Medina como informante, aunque repetimos que esto no fue culpa de Medina. Las fabricaciones más fáciles de identificar incluyen el episodio que trata del salto de Medina en la cascada –promovido como un ejemplo del equilibrio del chamán– y el asunto de los enemigos con peyote. La demostración del salto en la cascada tuvo lugar en la llamada cascada de la Cola de Caballo en las afueras de Guadalaajara, donde en alguna ocasión Myerhoff y Furst llevaron a Medina a un día de campo (*pictiti*). Tras beber varias cervezas, y a sugerencia de Furst, Medina empezó a bailar en la cima de la cascada mientras que Furst tomaba fotografías. No se encontró entre los diarios de campo de Myerhoff correspondientes a esta época ningún apunte sobre este incidente y Furst tampoco dejó registro alguno. Con base en las fotografías, sin embargo, se inventó una historia sobre el equilibrio del chamán en un claro intento de establecer paralelismos con el chamán mazateco de Castaneda, don Genaro (Castaneda 1971; Furst 1972, 1974; Myerhoff 1974). Para 1974, Furst –quien ya no mencionaba a Castaneda ni a don Genaro– indicó ciertos paralelismos entre las hazañas de Medina y el chamanismo sudamericano: “[Fue] muy de acuerdo con el folklore chamánico de Sudamérica y otros lugares concerniente a las cascadas como fuentes de poder sobrenaturales” (1974: 60). Aparentemente, Furst intentaba con esta fabricación relacionar el chamanismo huichol con la manera en que los chamanes *jíitanos* buscan almas en cascadas sagradas (*cf.* Harner 1962).

Ningún otro huichol jamás ha demostrado este tipo de equilibrio. Además, cuando se les ha preguntado específicamente a personas en las comunidades indígenas sobre saltos en cascadas y el equilibrio de los

chamanes, ningún huichol ha aducido saber algo respecto de tales rituales o prácticas. Éste es un caso claro de fabricación etnográfica, elaborada con el propósito de establecer un punto respecto del carácter del chamanismo huichol.

El enema con peyote constituye, como ya mencionamos, otro caso de fabricación (Furst y Coe 1977). Según Furst, lo que explicaba el uso de enemas era el sabor –inevitablemente– amargo del peyote. Así, de acuerdo con este autor, algunos huicholes practican una manera alternativa de ingerir el peyote. Además del hecho de que ningún huichol jamás haya confirmado esta práctica, durante entrevistas en que se habló específicamente del tema de ingerir el peyote mediante enemas, muchos huicholes se mostraron ofendidos ante las descripciones de esta supuesta manera de usar su planta sagrada. Finalmente, cuando Weigand presentó esta descripción de enemas con peyote a varios huicholes tradicionales en las comunidades indígenas la primera reacción fue la risa, seguida de inmediato, sin embargo, por manifestaciones de coraje provocadas por el hecho de que su vida ritual había sido mal-representada de esta manera. Cuando Furst fue confrontado con una crítica del uso de enemas de peyote, primero trató de echar la culpa por los datos erróneos a otro antropólogo (Timothy Knab). Sin embargo, Knab subsecuentemente negó toda responsabilidad por la fuente de estos datos en la forma en que fueron presentados por Furst. Cuando este pretexto no convenció a nadie, Furst procedió a inventar un escenario en el cual el enema representa una supuesta influencia tlaxcalteca sobre los huicholes que provenía de los vecinos asentamientos *mexicaneros* ubicados al oriente de la región huichola. En vez de confesar esta fabricación, Furst nos confronta con una elaborada serie de justificaciones y fabricaciones adicionales que son parte de una disimulación que no logra convencer a la mayoría de los etnógrafos que han hecho trabajo de campo, ni tampoco –más importante aun– a los mismos huicholes.

A diferencia de Castaneda, quien probablemente se reía rumbo al banco cada día de pago, Myerhoff (ya fallecida) y Furst han tratado de rescatar sus reputaciones profesionales. Sin embargo, cada uno lo intentó de diferente manera. La estrategia adoptada por Myerhoff consistió en cambiar totalmente el enfoque de sus investigaciones y documentar en una manera más creíble un nuevo interés en los judíos del

sur de California (1980). Presentó este material con honestidad y sensibilidad y puso la mayor distancia posible entre ella misma y sus materiales anteriores, aunque nunca admitió ninguna responsabilidad por las fabricaciones o distorsiones que contenían. Furst, por otra parte, ha respondido con indignadas y molestas polémicas que alcanzan niveles coléricos, ante cualquier muestra de crítica seria o de identificación de sus fabricaciones y distorsiones. Parte de esta reacción ha sido documentada por Fikes (1993). Respecto de muchos de estos puntos, documentación adicional existe en la forma de una serie de declaraciones legales tomadas a Furst y a Fikes en la década de 1990, que se encuentran ahora entre los registros públicos y pueden ser consultadas, metiéndose ante solicitud, en el sistema de tribunales del estado de Nuevo México.

LA COMERCIALIZACIÓN

Por más inquietante que sea la mala-caracterización de una base de informantes y estas fabricaciones etnográficas, la franca comercialización de versiones tergiversadas del ceremonialismo y chamanismo huicholes es igualmente ofensiva. Es, quizá, esta comercialización lo que más ha molestado a los propios huicholes, ya que los ha impactado directamente en la forma de una gran ola de visitantes indeseados en sus comunidades indígenas. Cuando los efectos de la popularización del uso de peyote entre los huicholes y de sus pinturas de estambre presumiblemente inspiradas por esta práctica, llegaron a extenderse, un sinnúmero de promotores de productos de salud alternativos y acaparadores de artesanas –algunos de ellos con formación antropológica– decidieron aprovecharse de la situación. Si bien el escenario quedó preparado en la década “sicológica” de los sesenta, para principios de los setenta la abierta comercialización de lo que se suponían eran genuinas prácticas chamánicas y de curación de los huicholes ya estaba en pleno apogeo. Aunque Prem Das, Brant Secunda y Larain Boyll no fueron las únicas personas involucradas, sirven como ejemplos de las que encontraron su inspiración en el grupo de Castaneda, Myerhoff y Furst.

A diferencia de los huicholes, los yaquis –entre quienes se supone que Castaneda encontró su inventado don Juan– están más aculturados

y no tienen prácticas ceremoniales que incluyan el uso de peyote. Los primeros, con su reputación para el chamanismo y el uso de peyote, ilustrados en sus espectaculares pinturas de estambre, resultaron considerablemente más atractivos ante los ojos de los buscadores de un espiritualismo alternativo y no-occidental. Das (1978), Secunda (Serrone 1988) y Boyll (1991) buscaron afanosamente entre los huicholes a líderes espirituales al estilo de don Juan o Ramón Medina, residentes en los ranchos de refugiados en el área de la Sierra de Alicia. En contraste a Castaneda y Furst, sin embargo, una vez que establecieron sus contactos en esa región, empezaron a promover recorridos turísticos que permitían a otras personas (mediante un módico pago) adquirir lo que ellos aducían tener: poderes chamánicos, visiones espirituales y remedios para las enfermedades (incluido el SIDA) que padecían algunos de esos intrepidos “aventureros”

PREM DAS

Prem Das nació con el nombre Paul Adams, pero adquirió su nuevo nombre mientras viajaba por la India. Inspirado por el don Juan de Castaneda, fue a México para buscar “su propio” chaman. Para el año de 1971, ya había conocido al informante de Furst y Myerhoff, Ramón Medina, quien lo presentó a José Ríos Matsuiwa (su suegro). Das escribió que terminó un aprendizaje de cinco años con Ríos (Halifax 1979, 239), aunque su cronología para este periodo de estudio es poco convincente. Después, se llevó a varios huicholes de la región de Alicia a Estados Unidos para una serie de giras espirituales. En 1979, Das llegó al Instituto *Esalen* en California en compañía de Ríos y su hija adoptiva, Guadalupe (la esposa de Medina). Las sensacionales anécdotas que Das recogió durante su aprendizaje fueron publicadas en un artículo incluido en la serieamente deficiente colección de ensayos de Berrin sobre el arte huichol (1978; véase también la reseña de Fontana, 1979). Entre los comentarios de Das, leemos esto: “Don José me impresionó profundamente a primera vista. Era la imagen exacta del don Juan de Carlos Castaneda” (1978, 129).

Está claro que el propósito de este comentario fue el de impresionar a los lectores con las impresionantes cualidades de don José, aun cuando

do se sabe a ciencia cierta que don Juan jamás existió. De hecho, muchas de las anécdotas relatadas por Das se parecen tanto en su estructura a las de Castaneda que parecen haber sido copiadas, aunque readaptadas para reflejar, suponemos, las prácticas huicholas y no las de los yaquis. El ensayo de Das de 1978 fue instrumental en establecer sus “credenciales” como chaman dirigente de giras espirituales. En la década de 1980, llevó a numerosos turistas a los ranchos de refugiados en Alica y a los campos de peyote en San Luis Potosí. En 1990, fue arrestado en Tepic junto con su partida de norteamericanos por la posesión de 40 kilogramos de peyote.

BRANT SECUNDA

Secunda atribuye a Castaneda su deseo de convertirse en chaman. En 1982, tuvo su primer contacto con los huicholes en Nueva York, durante una de las giras organizadas por Das. En ese mismo año, Das lo llevó a El Colorín, donde conoció a José Ríos y, junto con aquél, se convirtió en su aprendiz. En entrevistas que dio varios años después, Secunda omitió toda referencia a Das y cambió su historia, dándole un giro considerablemente más dramático: durante un viaje a México en busca de la iluminación sicológica perdió el conocimiento debido a la deshidratación y la insolación. Entonces, fue rescatado por unos huicholes, quienes lo encontraron en el sitio exacto donde se le había aparecido a un maestro-chaman en un sueño. “Poco después, conocí a don José, quien me adoptó como su nieto y me inició en el chamanismo huichol (Morray 1989, 42)”.

Para mediados de los ochenta, Secunda llevaba grupos de turistas a la región de Alica e incluso se anunciaba como un chaman huichol, basado en su supuesto aprendizaje de doce años con José Ríos. Por supuesto, al igual que casi toda su historia, su cronología de este aprendizaje es totalmente falsa. En 1990, Secunda se presentaba como un maestro-chaman que había logrado mil curaciones en Europa, México y Estados Unidos (Trebay 1990). En una película que hizo, Secunda afirma que poco antes de su muerte, José Ríos lo nombró su sucesor, el encargado de llevar adelante su obra espiritual y de curación en calidad de chaman (Secunda 1991). Ha dicho a sus seguidores en el Instituto

Esalen que José Ríos le enseñó que el peyote, los hongos “mágicos” y el LSD contienen el espíritu del venado divino, de manera que promovió el uso generalizado de drogas sicológicas supuestamente con propósitos espirituales, como parte de su empresa comercial. En un folleto promocional que apareció en 1998, Secunda dice que sus poderes espirituales le brindan el poder de curar el cáncer y varios otros padecimientos y enfermedades incurables, mediante técnicas chamánicas huicholas.

LARAIN BOYLL

Apparentemente, Boyll primero entró en contacto con los huicholes refugiados en Alica alrededor de 1973, mientras vivía en México, aunque una fecha tan temprana es dudosa. En esa época, ella pidió a José Ríos realizar una ceremonia para ayudarla a vencer la infertilidad que había padecido durante diez años. Después de la ceremonia, concibió un hijo (Boyll 1998). Debido a este evento, afirma, empezó a llevar turistas en peregrinaciones al área de Alica y otros sitios, alrededor del año de 1982, aunque está claro que Boyll y su esposo estuvieron relacionados con Das en 1981. En los ochenta y acompañada por Guadalupe Ríos y Andrea Ríos (otra hija de José Ríos), llevó a buscadores espirituales a supuestos sitios de poder huicholes, donde participaban en ceremonias dirigidas por las hermanas Guadalupe y Andrea quienes, en ese tiempo adjuyeron ser chamanes por derecho propio. Boyll afirma que, tras un aprendizaje de seis años con Guadalupe, ella también llegó a convertirse en chaman.

En 1991, Boyll produjo una película “documental” en que ella misma y Guadalupe llevan a un grupo de buscadores espirituales a la tierra del peyote. Sobre la marcha, se detienen en el sitio Epiclásico y temprano Postclásico de La Quemada, en el estado de Zacatecas, donde montan una ceremonia tan obviamente confeccionada que casi da risa. La Quemada no es en ningún sentido un lugar de poder privilegiado por los huicholes. De hecho, en la mitología huichola, lleva una connotación negativa y es considerada un lugar que uno debe evitar a todo costo (Wiegand 1992). En esta película, Boyll aduce que su chamanismo derivado de los huicholes puede curar cualquier enfermedad que pa-

dece cualquiera de sus acompañantes, incluido el sida. Como si el claro cinismo de estas afirmaciones no fuera suficiente, han inducido a muchas personas desesperadas a irrumpir en las comunidades huicholas en busca de una ayuda que simplemente jamás se materializará. El hecho de que estas declaraciones tienen cierta repugnancia ética no es sólo un juicio propio de nosotros, sino que es compartida también por muchos huicholes.

CONCLUSIONES

El hilo conductor de esta breve discusión es el de la distorsión, fabricación y comercialización de las prácticas religiosas de los huicholes, especialmente, su chamamanismo. En el caso de los promotores *New Age* todo esto es abierto y cínico, ya que el propósito de estos publicistas y organizadores es el de sacar una ganancia comercial. En cuanto a los etnógrafos, con la excepción de Castaneda, se trata de una empresa más bien disfrazada, vestida con el lenguaje académico, aun cuando afirma ser tanto auténtico como respetable. No obstante, también en su caso el objetivo era parecido: lograr avances, reconocimientos y prestigio académicos y, por lo tanto, ganancias materiales.

La genealogía de los informantes que han constituido el centro de atención para este grupo de sensacionalistas es por demás interesante: se trata de una sola familia que proviene del rancho El Colorín en la Sierra de Alica en las cercanías de la ciudad de Tepic. Ramon Medina fue el informante de Furst y Myerhoff y, probablemente, la inspiración de buena parte de las fantasiosas descripciones de Castaneda de su ficticio informante "yaquí". José Ríos, el padre de Guadalupe y Andrea, era el suegro de Ramón, mientras que Guadalupe era su esposa. Queda claro que después de las publicaciones y películas de Furst y Myerhoff y aun que afirman que encontraron su inspiración en el don Juan de Castaneda, Das, Secunda, Boyll y otros más, fueron a México precisamente a buscar a esta familia en Alica, de tal manera que estos cuatro informantes han sido explotados para presentar versiones fantasiosas y en buena medida fabricadas del ceremonialismo huichol y del uso del peyote. Esta familia de Alica percibió la jugosa oportunidad económica que

ofreció esta colaboración con los antropólogos y *New Agers* y no podemos culparla por haber aprovechado lo que fueron, en efecto, las "fuerzas del mercado" que la impulsaron, en este caso, a vender su propio legado cultural, por más limitado y descontextualizado que fuera su conocimiento de dicha herencia. Desgraciadamente, si bien era de esperarse que los empresarios *New Age* distorsionaran abiertamente el registro etnográfico mediante sus fabricaciones y simples mentiras a fin de maximizar sus intereses comerciales a costo de la población huichola en general, es reprehensible que antropólogos hayan participado en dichas distorsiones del récord etnográfico. Aunque las entrevistas de Furst con Ramón Medina pudieran contener alguna materia interesante, su credibilidad ha sido dañada por las distorsiones y fabricaciones que pueden ser documentadas: el incidente de la "danza" en la cascada y los supuestos enemigos con peyote, para dar sólo dos ejemplos. Entonces, la pregunta legítima es: ¿Dónde empiezan las distorsiones y fabricaciones y dónde termina la verdad? En cierta manera, Castaneda, Myerhoff y Furst fueron los pioneros de un tipo de investigación etnográfica descuidada e irresponsable que caracteriza buena parte del postmodernismo actual. En este marco, la verdad es tan relativa que las observaciones exactas basadas en un trabajo de campo prolongado y genuino merecen exactamente el mismo valor como "textos" que las fábulas totalmente imaginadas.

Dado que los escritos de los antropólogos formarán parte del registro histórico y existe una especial obligación de documentar con la mayor exactitud posible las formas de vida de los pueblos para su propia posteridad (así como la nuestra), la distorsión, el sensacionalismo y la fabricación son absolutamente inadmisibles. Es inevitable que los registros etnográficos contengan algunos errores honestos, pero la mayoría de éstos son reconocidos y corregidos por investigaciones subsiguientes. Estos errores nos acompañarán siempre y, sin lugar a dudas, algunos han persistido (y persistirán) y adquirido cierta permanencia dentro del registro histórico. Sin embargo, las distorsiones, el sensacionalismo y las fabricaciones pertenecen a otra categoría totalmente aparte.

REFERENCIAS CITADAS

- BOYLL, Laram, *Huichol Sacred Pilgrimage to Huiricula*, película, Mills Valley, California, Four Winds Circle, 1991.
- , Carta a Jay Fikes, fechada el 19 de agosto de 1998.
- CALVO, Thomas, *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI-XVII*, Colección de documentos para la historia de Nayarit, 1, México, CEMCA, 1990.
- CASTANEDA, Carlos, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*, Nueva York, Ballantine Books, 1969.
- , *A Separate Reality: Further Conversations with Don Juan*, Nueva York, Simon and Schuster, 1971.
- DAS, Prem, "Initiation by a Huichol Shaman", en K. Berrin (ed.), *Art of the Huichol Indians*, Nueva York, Harry Abrams, 1978, 129-141.
- DETOUR-LEVIE, Claudine, et al., *L'architecture des villages préhispaniques dans la Sierra del Nagat*, Louvain-La-Nueve, 1993.
- DE MILLE, Richard, *Castaneda's Journey: The Power and the Allegory*, Santa Barbara, Capra Press, 1976.
- , "Explicating Anomalistic Anthropology with Help from Castaneda", ponencia presentada en la 77a Reunión de la American Anthropological Association, Los Angeles, 1978.
- , *The Don Juan Papers: Further Castaneda Controversies*, Belmont, Wadsworth Publishing, 1990a.
- , "Validity is not Authenticity", en J.A. Clifton (ed.), *The Invented Indian*, New Brunswick, Transaction Press, 1990b.
- FIKES, Jay C., "Huichol Indian Identity and Adaptation", Tesis de Doctorado en Antropología, Universidad de Michigan, 1985.
- , *Carlos Castaneda, Academic Opportunism and the Psychiatric Sixties*, Victoria, Millenia Press, 1993.
- , "Carlos Castaneda and Don Juan", en Gordon Stein (ed.), *The Encyclopedia of the Paranormal*, Amherst, Prometheus Books, 1996, 135-143.
- FONTANA, Bernard, Reseña del libro *The Art of the Huichol Indians*, en: *American Indian Art*, vol. 5, 1979, 72-73.
- FURST, Peter, *To Find Our Life: The Peyote Hunt of the Huichol Indians*, película, Berkeley Media Center, Universidad de California, 1969.
- , "To Find Our Life: Peyote among the Huichol Indians of Mexico", en P. Furst (ed.), *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*, Nueva York, Praeger, 1972, 184-236.
- , *Hallucinogens and Culture*, San Francisco, Chandler and Sharp, 1976
- , "The Art of Being Huichol", en K. Berrin (ed.), *The Art of the Huichol Indians*, Harry Abrams, 1978, 18-34.
- , "Myth as History, History as Myth: A New Look at Some Old Problems in Huichol Origins", en S.B. Schaffer et al. (eds.), *People of the Peyote*, Universidad de Nuevo México, 1996, 26-60.
- FURST, Peter and Michael COE, "Ritual Enemas", en *Natural History*, vol. 86, núm. 8, 1977, 88-91.
- HALIFAX, Joan, *Shamanistic Voices*, Nueva York, Dutton, 1979.
- HARNER, Michael, "Jivaro Souls", *American Anthropologist*, vol. 64, núm. 2, 1992, 258-272.
- HIES, Marie-Arreñ, *Toltecas en tierras chichimecas*, III, México, UNAM, 1989.
- JÁUREGU, Jesús (coord.), "La autoridad de los antepasados: ¿un sistema de organización social de tradición entre los cora y huicholes?", en Saul Millán y Julieta Valle (eds.), *La comunidad sin límites*, vol. III, INAH, 2003, 113-216.
- KIND, Olivia S., "The Huichol Gourd Bowl as a Microcosm", en P.E. Coyle y P. Liffman (eds.), *Ritual and Historical Territoriality of the Nagari and Wixarika Peoples*, número especial del *Journal of the Southwest*, Tucson, 2000, 37-60.
- LIFFMAN, Paul, "Gourd vines, Fire and Wixarika Territoriality", en P.E. Coyle y P. Liffman (eds.), *Ritual and Historical Territoriality of the Nagari and Wixarika Peoples*, número especial del *Journal of the Southwest*, Tucson, 2000, 129-165.
- LUMHOLTZ, Carl, *Symbolism of the Huichol Indians*, American Museum of Natural History Memoirs, 1 y 2, Nueva York, 1900.
- , *Unknown Mexico*, vol. 2, Nueva York, Scribner's Sons, 1902.
- MORAVY, Alan, "A Shaman's Journey with Brant Secunda", *Shaman's Drum*, Fall, 1989, 40-46.
- MYERHOF, Barbara, *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca, Cornell University, 1974.
- , *Number Our Days*, Nueva York, Simon and Schuster, 1980.
- NEGRIN, Juan, *El arte contemporáneo de los huicholes*, Guadalaajara, Universidad de Guadalaajara, 1977.

- NEURATH, Johannes, "Tulipa: Ceremonial Centers in the Comunidad of Tuapurie (Santa Catarina Cuexcomatlán): Cargo Systems, Landscape and Cosmvision", en P.E. Coyle y P. Liffman (eds.), *Ritual and Historical Territoriality of the Nayarí and Wixarika Peoples*, número especial del *Journal of the Southwest*, Tucson, 2000, 81-110.
- , *Las fiestas en la casa grande*, México, INAH y Universidad de Guadalajara, 2002.
- ROJAS, Beatriz, *Los huicholes en la historia*, CEMCA, El Colegio de Michoacán e IN, 1993a.
- , *Los huicholes: documentos históricos*, México, INI y CIESAS, 1993b.
- SECUNDA, Brant, *Viratica: The Healing People*, película, Soquel, California, Dance of the Deer Foundation, 1991.
- SERONE, Sue, "Brant Secunda: The Making of a Shaman", *Festivals*, vol. 7, núm. 2, 1988, 6-8.
- TREBAY, Guy, "Interview with Brant Secunda", *Village Voice*, junio, 1990, 18.
- VALIÑAS, Leopoldo, "Transiciones lingüísticas mayores en occidente", en R. Ávila (ed.), *Transformaciones mayores en el occidente de México*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1994, 127-165.
- WIEGAND, Phil C., *Ensayos sobre el Gran Nayar*, México, INI, El Colegio de Michoacán y CEMCA, 1992.
- , *Estudio histórico y cultural sobre los huicholes*, Universidad de Guadalajara, Colotlán, 2002.
- WIEGAND, Phil C. y Acelia GARCÍA, *Tenamaxli y Guaxicari: las raíces profundas de la rebelión de Nueva Galicia*, El Colegio de Michoacán y la Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco, Zamora, 1996.
- ZINGG, Robert, *The Huichols: Primitive Artists*, Contributions to Ethnography, núm. 1, Denver, Universidad de Denver, 1938.
- , *La mitología de los huicholes*, editado por J.C. Fikes, P.C. Wiegand y A. García, Zamora, El Colegio de Michoacán, El Colegio de Jalisco y la Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco, 1998.

Traducción de Paul C. Kersey

FECHA DE ACEPTACIÓN DEL ARTÍCULO: 16 de mayo de 2004

FECHA DE RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 27 de abril de 2004