



Revista de El Colegio de San Luis

ISSN: 1665-899X

revista@colsan.edu.mx

El Colegio de San Luis, A.C.

México

Fajardo Santana, Horacia
Discursos de la conversión y conflictos étnicos: huicholes evangelistas
Revista de El Colegio de San Luis, vol. IV, núm. 8, julio-diciembre, 2014, pp. 72-94
El Colegio de San Luis, A.C.
San Luis Potosí, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426239567004>

- 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

■ HORACIA FAJARDO SANTANA

Discursos de la conversión y conflictos étnicos: huicholes evangelistas

RESUMEN

Se presenta el caso de la expulsión de un grupo indígena del territorio comunal en la sierra Madre Occidental que evidencia la profundidad de los cambios que ocurren en la conversión religiosa, dado que negar los argumentos subyacentes en la tradición ancestral implica el des- anclaje, no sólo de la ritualidad previa, sino de prácticas económicas y de relaciones sociales habituales. Ante ello se manifiesta el esfuerzo por construir otros argumentos que integren la experiencia de la ruptura y otorguen un horizonte explicativo para el nuevo contexto del exilio; lo cual ocurre en conexiones parciales con la habitualidad previa. El caso se vincula con la discusión sobre el papel ambivalente de las leyes y el Estado mexicano, por cuanto debe reconocer tanto a los gobiernos tradicionales y las autonomías indígenas como la libertad de expresión religiosa.

PALABRAS CLAVE: CONVERSIÓN RELIGIOSA, CONFLICTOS ÉTNICOS, HUICHOLAS.

ABSTRACT

It shows the case of expulsion of an indigenous group of communal land in the Sierra Madre Occidental which shows the depth of the changes that occur in religious conversion is presented, as denying the underlying arguments in the ancestral tradition involves des-anchor not only of prior ritual and economic practices but customary social relations. Given this effort manifests build other arguments that integrate the experience of rupture and granted an explanatory horizon for the new context of exile; which occurs in connection with prior partial regularity. The case is related to the discussion of the ambivalent role of laws and the Mexican state, while should recognize both traditional governments and indigenous autonomy and freedom of religious expression.

KEYWORDS: RELIGIOUS CONVERSION, ETHNIC CONFLICTS, HUICHOLAS.

Recepción: 13 de mayo de 2013.

Dictamen 1: 3 de octubre de 2013.

Dictamen 2: 2 de diciembre de 2013.

Dictamen 3: 16 de diciembre de 2013.

DISCURSOS DE LA CONVERSIÓN Y CONFLICTOS ÉTNICOS: HUICHOLAS EVANGELISTAS

HORACIA FAJARDO SANTANA*

Los kakauryaris. ¡Muy bien! ¡Hablando de los dioses! ¡Si hay kakauryaris!, ¡pero en la tierra! [...] Hay muchos, yo los tuve, yo los adoré esos dioses, esos kakauryaris, yo les estuve sacrificando sus animales, y sí hay, sí hay kakauryaris.

ROGELIO, PASTOR EVANGELISTA HUICHOL

PRESENTACIÓN

La declaración del epígrafe ocurrió en un pequeño poblado del norte de Jalisco donde se asentó un grupo de huicholes, expulsado del territorio comunal en la sierra Madre Occidental por mandato de asamblea cuando se negaron a ejercer el cargo de *jicareros* y declararon ser evangelistas. En el proceso legal ocurren, entre otros eventos, la demanda de las autoridades tradicionales por violación de los derechos individuales, el registro del grupo converso ante la Secretaría de Gobernación como Asociación Religiosa (AR) y el registro por parte de las autoridades tradicionales de sus Estatutos Comunales. En estos estatutos se enfatiza la referencia a *una comunidad indígena*, en donde se deben respetar los *rasgos socioculturales* que implican, entre otros, el sistema de cargos y el cuidado de las jícaras. De esta manera queda definido por escrito y por primera vez en la historia de los huicholes el *estatus jurídico de comunero indígena* con sus derechos y obligaciones, con la posibilidad de exigir el cumplimiento de esta función. En la negativa por parte del grupo converso para cumplirla se efectúa la expulsión legal, y con ello se otorga un argumento para el futuro actuar de la etnia en situaciones semejantes. El argumento jurídico está

* El Colegio de San Luis. Programa de Estudios Antropológicos. Correo electrónico: hfajardo@colsan.edu.mx

respaldado por la movilización de otro argumento: el de lo étnico en el juego político; y como considera Baumann (1996) esto da la posibilidad de modificación de las categorías con que son clasificados los grupos.

Marisol de la Cadena (2010) argumenta que las discusiones se animan porque algunas de las demandas de los indígenas molestan las agendas políticas y los supuestos conceptuales de progresistas y conservadores. Según ella, tal molestia se debe a que son enfocadas recurrentemente con dos viejas respuestas, espejo una de la otra: 1) las políticas indígenas son arcaicas y tradicionales y, por lo tanto, peligrosas porque caminan hacia un fundamentalismo antidemocrático, o 2) las políticas indígenas son esencialmente buenas y tenemos que tomar partido por ellas (De la Cadena, 2010:360). En este documento se defiende que es posible brincar esta dicotomía que sitúa las respuestas como aspectos excluyentes, por medio de una etnografía sólida que considere las situaciones como un proceso en el que la cultura de la vida diaria es fluida, cambiante y abierta a una interpretación continua y por medio del cual se está forjando lo étnico. Desde tal fluidez pueden desarrollarse múltiples historias y argumentos diferentes (Harris, 1995) que se producen por la búsqueda de discursos que hagan coherentes los nuevos identificadores de la etnicidad en situaciones de ruptura de horizontes culturales e ideológicos.

Para los huicholes, el cumplimiento de el costumbre es una tarea de interés vital, por lo tanto es el referente central de su cultura. Más allá de la amplia definición de la cultura como todo aquello que no es naturaleza, nos referiremos aquí a la cultura como el trasfondo explicativo de lo que significa la estructura de un universo sacionatural. Este trasfondo de significantes particulares se desprende de la experiencia, la cual otorga la lógica del mundo en que se habita y que en concordancia con elementos simbólicos se establece una disposición para cierto tipo de acción. En esta disposición para la acción no podemos olvidar las pasiones vinculadas e integrales a la lógica del entendimiento subyacente (Rosaldo, 1991; Kapferer, 2012), cuya comprensión para el estudioso de este fenómeno puede alcanzarse por medio de la exploración de las rutinas y prácticas; es decir, desde la etnografía. Este documento se desprende de varios años de seguimiento de los devenires de situaciones conocidas de primera mano, cuya actualización se realizó por medio de visitas a los sitios, charlas informales o entrevistas formales videogradas.

La presentación del argumento se hace en tres secciones; en primer lugar se parte del jicarero, que es la figura social motivo del disentiimiento y conflicto intraétnico. Se mostrará que la estructura del universo sociocultural huichol equipara cultura con religión a través de esta figura legalizada para definir *el ser huichol*, lo que

explica la lógica subyacente a la expulsión. En segundo lugar se hará una síntesis de los argumentos más comunes en la literatura sobre la conversión religiosa en la que se muestra la concurrencia en este evento de múltiples elementos de tipo personal, estructural, circunstancial y de gobernabilidad. Finalmente, en la tercera sección, se muestra el esfuerzo por adoptar nuevos modos de entendimiento de un nuevo universo socionatural que, sin descartar del todo el antiguo, se afianza en términos discursivos y ajuste doloroso de prácticas en situaciones de clara desventaja en referencia a sí mismos antes de la expulsión.

EL COSTUMBRE COMO RELIGIÓN

Vistosamente expresado en el ciclo anual de ceremonias, peregrinajes y artesanías, el costumbre huichol se ancla en la obligación de la siembra anual de maíz y en la veneración de entidades sacralizadas con el objeto de asegurar el bienestar actual y futuro. A partir de estos cimientos, el costumbre ordena el espacio, el tiempo y la organización social en un entramado de prácticas y significaciones sociales que inician en el *xiriki*, una pequeña habitación que preside el patio ceremonial del caserío donde reside el patriarca de la familia. Ahí se guardan, cuidan y veneran las semillas de maíz, así como a otros seres que habitan en *las jícaras*: recipientes hechos al partir a la mitad un guaje cirial o coastecomate (*Crescentia Alata*).

Los otros seres que residen en las jícaras del *xiriki* incluyen diferentes ontologías y denominaciones, tales como parientes humanos muertos (o todavía vivos pero ya “guardados” por medio de un ceremonial), plantas especiales, cierto tipo de animales, cuernos de venado, elementos y procesos naturales como el viento, el fuego, el agua; todos ellos representados de manera variada entre las cuales se ven las piedras de cuarzo. Estos seres son concebidos como antepasados de la etnia, con agencia para intervenir en los cuerpos y bienes de sus descendientes. Son los *kakauyarixi*, a los cuales se les ofrecen en las ceremonias galletas, sangre de animal recién sacrificado, agua proveniente de puntos sagrados, olor de incienso quemado y luz de cera pura o parafina nueva.

Todos los seres tienen su propia importancia, pero el maíz es preponderante por su vinculación con la principal actividad económica: su siembra por el método de roza, tumba y quema. Para cada etapa del ciclo del maíz se hace una ceremonia: desde que se desmonta el lugar donde se sembrará, cuando se saca la semilla del *xiriki*, cuando se inicia la siembra, cuando se limpia la maleza de la milpa, cuando

la primera cosecha de maíz tierno, la cosecha de maíz maduro y la fiesta de tostado del maíz. Se obliga a participar en estas ceremonias a todos los descendientes del patriarca hombres y mujeres, quienes, entonces, quedan incluidos en la parentela y, por lo tanto, protegidos por los antepasados.

Un aspecto central de el costumbre es que el matrimonio con familias de otro *xiriki* establece parentesco en la amplitud de las condiciones explicadas antes, adquiriendo obligaciones con los ancestros de la pareja, que se exigen también a su descendencia. Por lo tanto, lo que el *xiriki* guarda es una red de relaciones que vincula los linajes humanos y no humanos en el espacio más íntimo de las familias emparentadas entre sí bajo un esquema patriarcal y gerontocrático.

De manera práctica, esto implica que se debe atender el ciclo ceremonial de ambos grupos y estar alerta en la interpretación de eventos de infortunio, ya que se produce una ampliación en la probabilidad del ejercicio de la agencia de la nueva parentela que puede hacer reclamos directos al cuerpo del sujeto, sus propiedades o su descendencia. La red de parentescos y obligaciones entre linajes conforman un grupo de segundo nivel, los *jicareros*, que atienden un centro ceremonial común: el *Tukí*. El grupo de jicareros es de tamaño variable de acuerdo con los *xirikite* relacionados, y en él se incluye a parejas, generalmente mujeres y hombres casados al estilo tradicional. Esto es, quien porta la obligación y el prestigio de cumplir como jicarera es la primera esposa,¹ dado que existe la poligamia socialmente sancionada donde varias mujeres pueden vivir en su propia casa (habitación para dormir y cocina con sus propios utensilios y provisiones de alimentos) alrededor de un mismo patio con su esposo común.

Los jicareros toman su nombre de su obligación de cuidar una jícara por un periodo de cinco años. Esta jícara contiene a uno de los diversos seres mencionados, que deben estar presentes en las ceremonias que acompañan el ciclo del maíz, a las cuales se integran aquellas vinculadas con los peregrinajes a los diversos puntos de la geografía sagrada. El cuidado de cada jícara es trascendental y en ello va la vida del jicarero, su familia y descendencia. El cumplimiento es el bienestar y la prosperidad, mientras que la falla es desgracia, enfermedad o muerte para el individuo o para la colectividad.

Cualquier pareja de adultos casados puede ser “designada” por los ancestros de los *xirikite* a integrarse al cuerpo de jicareros. Su señalamiento es tarea del *mara’ákame*,

¹ Se han nombrado jicareras a parejas de mujeres solas. Esto ha ocurrido en casos en que alguna de ellas, o las dos, no tengan a su lado a su esposo por viudez o abandono, pero que hayan sido requeridas para esta tarea por los ancestros de alguno de los *xirikite*.

el experto en comunicarse con los seres, que por tal habilidad puede convocarlos con su canto a las ceremonias para inquirir sobre los infortunios colectivos o individuales, mirar en el cuerpo del huichol la enfermedad y extraerla por el objeto que representa para luego preguntar a aquellos por la causa y consejos para alejar el infortunio o la enfermedad definitivamente. Por esto, sería inconcebible una negativa para realizar una tarea vital de interés para sí mismo y para la red de familias emparentadas; se trataría pues de un reto mayor a la organización social comunitaria basada en este entendimiento del universo sacionatural. Pero ha ocurrido.

LA CONVERSIÓN RELIGIOSA Y LA IDEA DEL ETNOCIDIO

La conversión religiosa no es un asunto íntimo, sino que es el resultado de la expresión de un campo de fuerzas sociales donde se efectúan procesos en los cuales ciertos modos de entendimiento de la realidad son removidos y, por lo tanto, cambiadas las disposiciones para cierto tipo de acción. Esto implica la dimensión política relacionada íntimamente con la cultura. Entre los huicholes, el cuerpo de autoridades civiles funciona con independencia de y atiende asuntos diferentes a los que atiende el grupo que sostiene el ceremonial del costumbre. Pero, aunque separadas formalmente, en la práctica se unifican por la exigencia de cumplir con el costumbre.² Considerando estas características de obligación hacia entidades no humanas por medio de prácticas cotidianas con sus momentos de sacralidad, estamos en posición de describir el costumbre de los huicholes, es decir, su cultura, como una religión. De manera similar a lo que expone Bruce Kapferer (2102), la cultura puede sacralizarse y al manejarse como esencia del grupo étnico define las condiciones de su unidad.

Hay registros históricos de que los misioneros de la Iglesia católica visitaron esporádicamente el territorio huichol ubicado en la sierra Madre Occidental desde el siglo XVII, y también de que en el celo apostólico destruyeron figurillas de “ídolos paganos”. En varias ocasiones fueron expulsados por los diversos grupos étnicos de la sierra —en la antigüedad con mucha más violencia que en los tiempos recientes—. A pesar de ello, los misioneros han mantenido hasta la actualidad

² Los puestos de autoridad agraria y civil también son designados por los *mará'akate* con el mismo método de consulta a los *kakau'yarixi*, produciéndose así un ensamblaje de prácticas que no separan las dimensiones sagradas de la organización social, productiva y política.

algunas sedes³ dentro de los territorios gobernados por autoridades indígenas tradicionales. Es necesario mencionar también que las ciudades frontera de las planicies inmediatas a la sierra son eminentemente católicas, y el contacto entre sus habitantes y los indígenas ha sido una constante desde su fundación a inicios del periodo colonial. Aun así, los misioneros reconocen el escaso impacto de su enseñanza en las prácticas sociales, que ejemplifican con la ausencia de matrimonios y la escasez de bautismos, así como el desinterés por el ritual católico. En efecto, en varias ceremonias del calendario agrícola huichol participan diversos íconos del catolicismo, como la Virgen de Guadalupe, San José, San Andrés, San Miguel, incluso se celebra la Semana Santa y se vela el cuerpo del Cristo sacrificado; pero todas estas celebraciones, o por lo menos la mayoría, son conducidas por el cuerpo de jicareros sin intervención de los ministros católicos. Todavía más, ello no implica que el grupo se considere a sí mismo católico e incluso los íconos católicos son tratados como ofrendas para los seres sagrados de la etnia (Fajardo Santana, 2007).

La idea de la posibilidad de ser víctimas de etnocidio se ha colado en los discursos actuales de los jóvenes huicholes, sean éstos los que ocupan cargos de representación, *mará'akate* en formación, estudiantes o profesionistas que trabajan en las ciudades. Estos se originan desde las referencias orales de conflictos todavía registrados en la memoria de los ancianos, como la guerra de los cristeros en la cual la sierra funcionó como región de refugio para múltiples personajes. Los ancianos narran episodios de crueldad absurda como los perpetrados por un personaje que “lanzaba a los niños al aire y los detenía con la bayoneta de su fusil, asesinandolos”. Este personaje es representado un día después de la noche en que se “vela al Cristo muerto”, en Semana Santa. Junto con él está el que exige los impuestos y al que se le entrega un costal de monedas viejas. Sean o no hechos vividos por los ancianos, lo relevante es que son *representados* públicamente como sucesos de afectación de lo étnico por personajes religiosos aliados con extractores de dinero del pueblo. Hará unos veinte años, cuando estábamos observando tal representación, un hombre de mediana edad me comentó “y todavía nos quieren convencer de que nos hagamos cristianos”.

De este modo, los conflictos que ha habido entre huicholes y ministros católicos no pueden ser calificados de conflictos religiosos porque no han sido disputas en

³ Estas sedes se justifican socialmente por la prestación de servicios que otorgan los religiosos, como la escuela albergue más antigua de la Sierra en Jalisco. En ésta, los albergados tienen como actividad previa al desayuno la misa diaria. Según notificación personal de un *mará'akame*, albergado ahí en su niñez, su deseo de seguir los estudios para el sacerdocio católico acortó su estancia en el albergue y por decisión de sus padres apresuró su entrenamiento para ser *mará'akame* (Seminario de Discusión, Tlalpan, marzo 2012).

términos de entendimiento del universo sociocultural o sobre la ontología de las entidades no humanas, sino que se han originado por el control de inmuebles y servicios gubernamentales en su territorio, así como la disputa por puestos clave en la administración y por los empleos en el gobierno de Jalisco (Fajardo Santana, 2010). Otro elemento que considerar en este argumento es que en tiempos recientes no se han presentado expulsiones para los misioneros católicos ni para los escasos jóvenes que bautizan a sus hijos en el catolicismo. En este sentido, la idea del etnocidio parece no estar vinculada con el catolicismo, pero podría estar presente en los varios casos de expulsión del territorio de misioneros y familias huicholas evangélicas en los últimos quince años.

La vinculación de las esferas civil y religiosa como ordenadoras de la vida cotidiana bajo la influencia de agentes no humanos ha sido usada por algunos autores para contrastar las sociedades no-diferenciadas o tradicionales de las modernas, considerando que, a diferencia de las primeras, en éstas últimas ha ocurrido el tránsito obligado de la humanidad hacia la racionalidad; esto es, hacia el entendimiento de que las fuerzas que influyen en el devenir de la vida humana provienen de las leyes de la naturaleza y que éstas pueden ser explicadas por la ciencia.

Christopher Pieper y Michael P. Young (2010), en su revisión de la relación de la vida política con las religiones y el secularismo, consideran que ha sido desmentida la hipótesis del abandono de la religión por la preponderancia del racionalismo. Lo que ha sucedido, dicen apoyándose en otros autores, es que la religión no ha perdido su importancia, pero se está reconfigurando porque se transvalúa: ahora se presenta “en forma de resurgimientos políticos[...] en movimientos sociales religiosos que defienden los ‘mundos de vida’ de los ‘sistemas de racionalización’[...] que se desarrollan en la sociedad civil alrededor de preocupaciones muy íntimas” y que generalmente incluyen algún tipo de conversión de una religión a otra (2010:352). Un aporte similar es el que hace René de la Torre (2012), quien al describir el “mercado de los bienes de salvación” en la ciudad de Guadalajara muestra la proliferación y convivencia de creencias cuya característica más notable es el tránsito de los creyentes en la ruta de las religiones, sin anclajes definitivos, en un movimiento híbrido y fluido.

De acuerdo con los ya citados Pieper y Young, la conversión se vincula con la esfera política, pero el tipo de conexión es diversa e impredecible. En Latinoamérica, por ejemplo, analizan la posición política de los grupos evangélicos —alimentados del abandono del todavía mayoritario catolicismo—, y encuentran que ésta ha sido cambiante en las diversas coyunturas.

Un documento que destaca el proselitismo político y la conversión religiosa para el caso de México es el de Deisy de la Luz (2009). De acuerdo con esta narrativa, tenemos que, por una parte, la conversión religiosa ocurre como efecto de maniobras de actores políticos que, en la búsqueda de avanzar su agenda, favorecen el proselitismo; lo hacen en situaciones de convulsión social, por medio del acceso a los medios de comunicación masiva, de alianzas con actores políticos y otorgamiento de su respaldo a modificaciones legislativas; y, por otra parte, esto se concatena con la existencia de grupos poblacionales en necesidad de apoyo económico, emocional, legal o en situación de crisis.

En la historia que narra, la autora refiere que en 1948 ministros de diferentes iglesias evangélicas formaron el Comité Nacional Evangélico de Defensa, debido a la recurrencia de actos cometidos arbitraria e impunemente contra sus fieles. Este Comité es parte de las acciones que un personaje promueve desde el origen del movimiento evangélico en México, el cual la autora sitúa en la época de la Revolución Mexicana, cuando una parte de la población regresó de su emigración a los estados fronterizos del norte del país y sur de Estados Unidos habiéndose encontrado con los misioneros norteamericanos. De acuerdo con la autora, las primeras iglesias evangélicas mexicanas estuvieron en Nacozari, Sonora (1905), y en Villa Aldama, Chihuahua (1914).

El personaje en cuestión regresó con su esposa de Estados Unidos a la ciudad de México alrededor de 1920, y en el barrio de Tepito iniciaron el despliegue de una red de pequeñas comunidades que se reúnen a leer la Biblia y a orar con la idea de ayudar a su país “sumido en la idolatría, los vicios, el catolicismo y la hechicería”. Con el paso del tiempo y siguiendo los cambios de la política religiosa de los gobernantes en turno, este matrimonio apoyó, desde la red de comunidades evangélicas, a Plutarco Elías Calles, que restringió el actuar de las instituciones religiosas al ámbito de la confesionalidad, y a Lázaro Cárdenas en el despliegue del nacionalismo.

Se registró la iglesia evangélica mexicana el 25 de mayo de 1931; a partir de entonces, su promotor se convertiría en el principal denunciante en un periódico particular de actos de discriminación religiosa. Las denuncias de abusos hacia los evangélicos por parte de católicos “cristeros y sinarquistas”, que desde 1944 llegaron a la Cámara de Diputados, se refieren a amenazas de muerte para presionar el abandono de la fe o el poblado, obligación de contribuir monetariamente en las fiestas patronales y las construcciones católicas, o pago de multas, negación de sepultura a los no católicos, agresiones en espacios públicos, privación del uso de agua para

el riego de parcelas a los ejidatarios evangélicos, asaltos, incendios de templos y hogares evangélicos, violación de mujeres, robos, encarcelamientos y homicidios. La intolerancia religiosa cotidiana se vincula al ejercicio de la política desde las redes de pequeñas comunidades de fieles, las políticas nacionales de secularización, así como intermediarios y promotores de diferentes tipos.⁴

Por otra parte, la autora menciona que los primeros conversos mexicanos fueron “ex revolucionarios, sastres, choferes de tranvías, mecánicos, comerciantes, campesinos, ex criminales, pequeños empresarios, amas de casa y artistas ambulantes (De la Luz, 2009:201). Este perfil concuerda con lo referido en la literatura que ubica a la mayoría de los conversos entre los trabajadores manuales, emigrantes y en situación de pobreza o necesidad. De hecho, se menciona con recurrencia que los conversos pasan por situaciones límite de anomia, soledad, enfermedad, alcoholismo, pobreza, o situaciones de estigma y exclusión.

Ahora bien, entre los grupos indígenas, la conversión religiosa es enmarcada por Bastian (1997:38) como uno de los efectos de la globalización que amenaza lo étnico al disolver la liga intrínseca entre la sacralidad del tiempo, del espacio y del pueblo; en especial cuando se mezclan las entidades sagradas de ambos, por ejemplo, el Espíritu Santo del cristianismo con concepciones indígenas del mundo y sus entidades. Al ocurrir este movimiento epistemológico puede aceptarse la convivencia cotidiana de agentes no humanos provenientes de varias tradiciones que, en el caso de algunos grupos indígenas, ha permitido a los chamanes tradicionales conversos mantener su autoridad como pastores pentecostales que pueden curar y exorcizar espíritus malignos. Sin embargo, Ana Guevara (2009) considera que el ajuste del proselitismo de conversión religiosa a la cultura del individuo es una especie de etnocidio. Este ocurre, como lo muestra en su estudio sobre los conversos indígenas en la región chilena andina, porque se ha reducido la importancia de los lazos familiares ante la mayor relevancia dada a los de hermandad espiritual, ha aumentado la identificación con la localidad con desapego de la comunidad, se ha desacralizado la naturaleza y se ha reformulado la práctica de la reciprocidad ante una actitud modernizante con orientación al futuro (Guevara, 2009:32-33).

La palabra *etnocidio* es nueva para los ancianos *mará'ákate*, pero no lo es la defensa del costumbre. Antes de este conflicto, ante las amenazas de expulsiones

⁴ El protagonista de este movimiento, de acuerdo con la autora (De la Luz, 2009), tenía el grado de maestro del rito escocés. Ella basa su afirmación en la consulta del documento: “Disposición Testamentaria, Fondo de Defunción Masónico, Gran Logia Valle de México”. Archivo Personal Rubén Francisco Romero Ruesga.

entre los huicholes, se había usado sin éxito por parte de los grupos evangélicos el argumento de la libertad de creencias. En el manejo cotidiano y coyuntural de esa demanda abstracta, dado el contexto de la lejanía serrana y la dispersión de la población, las autoridades tradicionales pudieron usar la evasiva y la ausencia cuando se presentaban los abogados demandantes. En el caso que nos ocupa, mientras que los conversos resistían las amenazas y tenían la asesoría jurídica de la comunidad evangélica mexicana para su registro ante la Secretaría de Gobernación como asociación religiosa, las autoridades tradicionales tomaron el reto a fondo: amenazaron o amedrentaron a propios y extraños, maniobraron discursivamente con el uso político de lo étnico y registraron sus argumentos orales y cotidianos en lenguaje escrito y en términos jurídicos. El registro es sobre lo imprescindible de mantener la vinculación profunda de las actividades productivas con su trascendencia explicativa y justificante del orden social. De acuerdo con ello, la conversión religiosa conllevaba una ruptura irreconciliable con su forma de vida; por lo tanto, en el Reglamento Comunal quedó inscrita la figura de jicarero como un cargo obligatorio, y enfatiza la función productiva de este cargo dentro del esquema cultural propio. La maniobra discursiva sería notable cuando, años más tarde, otra gobernatura⁵ recurrió a este alegato para expulsar a otro grupo de conversos; se respondió a los cuestionamientos sobre la violación de la libertad de creencias que “no se trata de un asunto religioso, sino agrícola, porque los evangélicos han dejado de lado sus obligaciones en el trabajo de la tierra y con ello han abandonado los ritos wiraxitari” (*La Jornada*, 19 agosto de 2005).

LA EXPERIENCIA DE LA EXPULSIÓN

Se ha mencionado antes que en las conversiones religiosas ocurre la concatenación de necesidades de varios tipos, la presencia de actores que intervienen desde diferentes ángulos y la confrontación de lógicas para entender el universo siconatural. Estos aspectos resaltan en el relato de la experiencia de haber sido expulsados.

El grupo expulsado habitaba la vertiente noreste de la profunda barranca del cauce del río Chapalagana, dentro de la jurisdicción de la gobernatura tradicional de Santa Catarina (una de las tres en Jalisco). Situada en el corazón de la sierra de los huicholes, la barranca es propicia para la siembra de maíz y para el refugio

⁵ La gobernatura se refiere a la existencia de un gobernador y su equipo, con jurisdicción sobre determinado territorio; independientes una de la otra.

de animales silvestres; pero con certeza no es favorable para la cría de ganado, lo que con probabilidad les ha prevenido de invasiones externas a su territorio por este sector. El territorio comunal del grupo era suficiente para proveer a cada familia de un solar para su vivienda y la posibilidad de rotación anual de terrenos donde cultivar maíz, acceso a la caza de animales silvestres, la recolección y pesca ocasional. Complementario a tales actividades, los habitantes de esta barranca emigran cíclicamente a la costa del océano Pacífico o a las planicies inmediatas del oriente donde se emplean en las cosechas del tabaco, frijol o forrajes (Talavera Durón, 2003); o desde hace menos tiempo, a las ciudades donde, siguiendo el movimiento turístico y las modas, venden artesanías de chaquira y estambre y organizan ceremoniales para integrantes de la polisémica Nueva Era (Durín, 2007). Este movimiento poblacional ha alterado los tiempos para obras comunales y cumplimiento de las decisiones de asamblea, de tal modo que las autoridades tradicionales decidieron imponer una multa a los ausentes como sustituto del trabajo necesario para mantener la infraestructura y el funcionamiento del cuerpo de autoridades civiles. Por otra parte, se ha prohibido la caza del venado sin motivo ceremonial, la presencia de antropólogos en su territorio, y recientemente pararon la construcción de una carretera de asfalto que pretendía cruzar la barranca por motivos ecoturísticos, pero que dañó lugares donde habitaban entidades sagradas. El registro del Reglamento Comunal fue otra de las acciones que, ante las otras gobernaturas, le ha ganado prestigio y mención de ejemplo en la defensa de lo étnico.

En la cronología de Ramiro, el primer huichol converso de El Pedernal y actual pastor del grupo, la expulsión ocurrió en un periodo de “cinco años”,⁶ que inició cuando él confrontó públicamente a la asamblea para no cumplir con la tarea de jicarero. Ante su negativa, la asamblea decidió expulsarlo, y con él a todos los conversos. Ramiro dijo: “nos ponían un mes, nos ponían quince días... pos no, no podíamos salir, no queríamos salir. Nosotros teníamos que seguir porque la Biblia misma nos dice tenemos que sufrir, porque Jesús sufrió, a Cristo lo crucificaron, pues le pegaban, lo azotaron; entonces para ganar la vida como Cristo la ganó, nosotros tenemos que sufrir. Nos formamos como Iglesia, lo metimos a Gobernación y ya nos registramos. Pero en esos tiempos, en la comunidad, el mismo gobierno pidió: ‘está bueno, están haciendo ustedes el castigo; ustedes tienen el costumbre mejor. Si quieren así, ustedes hagan su propia ley, su propio reglamento si se quieren

⁶ El número cinco es central en la dimensión espacio-temporal de los huicholes y es muy usado para expresar la completitud incompleta; por ejemplo: cuatro veces cinco —cinco dedos en cada mano y cinco dedos en cada pie— es igual a veinte: una persona completa.

manejar así””. A los cinco años, a ellos también el mismo gobierno les autorizó el reglamento.

Con ese poder, con ese reglamento, entonces ya nos empezaron a golpear, a violar a nuestras familias y hasta nos amenazaron que no estuviéramos ahí; que saliéramos de la comunidad. El mismo dios a mí me habló. Hay un pasaje que está en la Biblia, hay un profeta, hay un creyente, se llama Abraham. A Abraham dios le habló por medio del aire, no sé cómo le habló, pero dios le habló, le dijo “sale de tu tierra, sale de tu parentela, donde vayan yo te mostraré donde fluye leche y miel, tú serás bendición para muchos”. Entonces, a mí me tocó esa palabra. Porque también la gente, huicholes nuestros hermanos, nuestra gente, trataban mal a nuestros hijos en las escuelas, ya no los querían: “que ustedes son aleluya”. A los mismos niños los trataban mal y por eso mejor nos salimos.

Ya al último nos pusieron diez días... Que iban a quemar las casas... Nos venimos; éramos nada más tres personas cuando venimos a Tenzompa en ese tiempo. Fue el dos mil dos, un agosto... pero cuando se llegó a los diez días que nos habían puesto, a los que estaban en la comunidad los juntaron, los amarraron, los echaron en una camioneta y los tiraron por acá —porque hay un límite de la comunidad de Santa Catarina con los de Tenzompa—, entonces los dejaron en la línea: “Aquí se van, y ya no estén ustedes en la comunidad; ya no son parte de las tradiciones; ya no quieren tomar cargos para hacer rito a los dioses. Mejor váyanse de aquí.”

Cuando pasó esto, la gente se enfrió, empezaron a negarse... preguntaban a los que se quedaron: “¿Se van a quedar o se van a salir? El que va a dejar creencia aquí se va a quedar, el que no quiere dejar de ser aleluya se va a ir”. Mucha gente se quedó en la sierra; más de la mitad se quedó, por su esposa, por su terreno, por su pertenencia, y por eso se quedó. Nosotros teníamos terrenos y casas; en ese tiempo era tiempo de agua y teníamos nuestra labor. Dejamos todo.

Como el gobierno ya sabía, el abogado que teníamos en México ya sabía, le hablamos que ya estábamos afuera: ya nos sacaron. Él mandó la televisa y entonces entró para la sierra buscándonos preguntando a la gente: “no, que no ha pasado nada, aquí no ha pasado nada”, decía la gente, la autoridad. Preguntado, procurando, nos encontró en el rancho de Tenzompa, ahí estábamos, entonces pasaron la noticia. Unos hermanos cristianos, compañeros de nosotros, escucharon por Guadalajara, vinieron con despensas y cobijas; nos ayudaron porque nos habíamos quedado en una casa de pequeña como esta, nomás recargados porque no cabíamos.

Después de tres años empezamos a ir a México con el abogado para que nos ayudara el gobierno *del pino*, porque hay un director de los indígenas y pues él se dio cuenta.

“Les vamos a ayudar. ¿Saben cómo? —nos dijeron—; ustedes son parte de la comunidad, nosotros si podemos que se fueran ahí; pero sabemos que aquellas gentes no saben, son ignorantes. Pero para que no tengan problema mejor les vamos a ayudar a conseguir un terreno y les vamos a dar un dinero para que consigan terreno.” Nos ayudaron con un millón de pesos en aquel tiempo, y con eso conseguimos este terreno de dos hectáreas con setecientos metros; el mismo gobierno lo ordenó. Un ingeniero vino del Estado a pagar al dueño del terreno que era de aquí de Huejuquilla; nosotros no miramos el dinero, no nos lo dieron en la mano, nada más se entregó un cheque y se pagó el terreno. Ellos mismos nos llevaron al notario público, nos hicieron unos papeles: “aquí están sus papeles”. Pero nadie es propietario de uno sino que son trece familias que estamos anotados en el papel.

El presidente municipal de Huejuquilla desempeñó un papel central en la mediación del conflicto entre las autoridades tradicionales y el grupo expulsado,⁷ tanto con su presencia política como por la oferta de un territorio para su asentamiento. Para el tiempo del conflicto Huejuquilla acababa de ser integrada en los municipios de atención estatal por incluir indígenas en los límites de su territorio que alcanzan las faldas de la sierra Madre Occidental, lo que significa el acceso a una bolsa extra de fondos gubernamentales. Pero además de la mediación política para convencer a los expulsados de salirse de la sierra, el nuevo asentamiento se ubicó en su potrero. A más de la versión de Ramiro sobre el millón de pesos, nadie supo con exactitud lo que había costado el terreno porque hubo de extender la red de energía eléctrica, agua potable y drenaje.

EL NUEVO CONTEXTO DE LOS CONVERSOS: “LAS CASITAS”

Después de quince años de ocurrida la expulsión, encontramos que una parte de los expulsados viven en Tenzompa, municipio de Mezquitic, y otros en La Cofradía, municipio de Huejuquilla; ambos en el norte de Jalisco y parte de la frontera de pueblos ubicados en los planos desde la época colonial en la inmediación de la sierra Madre Occidental. Los campos de La Cofradía denotan la ocupación ganadera y de cultivo de forrajes y cereales. La Cofradía es atravesada por un cauce seco con algunos charcos de lo que alguna vez fue un caudaloso río y, paralela a éste,

⁷ Véase De la Peña (2002) para un análisis de las negociaciones convocadas por la Secretaría de Gobernación.

una carretera de asfalto que por Huejuquilla conecta los poblados del sureste de Zacatecas con los territorios huicholes. Sus casas son amplias, con portales que rodean el patio interior, frescas por la sombra de los árboles de cuyo tronco se amarran los lazos de donde cuelga la ropa o la carne secándose al sol. La gente es amable, platicadora y sabe indicar dónde están “las casitas de los huicholes”. De hecho, la referencia visual que dan de la colonia de los huicholes expulsados es una gran bodega para implementos y productos agrícolas perteneciente al entonces presidente municipal.

“Las casitas” nuevas se distinguen de las casas antiguas de La Cofradía por su ubicación al menos a un kilómetro de distancia, situadas al extremo norte del terreno plano, después del cual inician las lomas. Un conglomerado habitacional rodeado de potreros. Las casitas son tal cual, trece pequeñas construcciones cada una en un terreno de siete por quince metros, consistentes en dos habitaciones de ladrillo con techos de concreto, alineadas de frente al oriente, donde se abrió una brecha a modo de calle, de la misma longitud que el conjunto habitacional y la línea de postes que sostiene los cables de corriente eléctrica. Estas casas fueron construidas con un préstamo del Infonavit (Instituto del Fondo Nacional de la Vivienda para los Trabajadores), al cual pagan quinientos pesos por mes, “difícil de conseguir porque no tenemos trabajo, y hay muchas mujeres solteras que no tienen trabajo. Algunos están atrasados; no pueden... quizás no van a poder pagar cuando se venza el plazo”.

Un cercado de alambre de púas separa esta brecha del potrero vecino, baldío y seco, que se continúa con el lomerío cercano. Atrás de estas dos habitaciones, algunas casas han ampliado sus techos con láminas galvanizadas, o carrizo y pastos, que descansan sobre troncos. Esta ampliación da sombra al molino de mano, al tinaco para el agua, a las bolsas de plástico con diversos contenidos, sogas, manojos de mazorcas de maíz negro, blanco, azul, rojo y amarillo que cuelgan de los soportes del techo. En el espacio soleado, la mayoría tienen el corral cercado con piedra, tiras de madera o tela de alambre; en ellos se ve uno que otro joven árbol de durazno, pequeños surcos de nopal o de calabacita “cuarenteña”, algunas milpas, pocas aves de corral, montones de leña, objetos en desuso y un solitario burro atado a uno de los postes de la ampliación.

Los corrales colindan con un espacio baldío de unos quince metros, después del cual está un gran edificio rectangular construido con bloques de cemento y abundantes ventanas de acero y vidrio que le otorgan una excelente iluminación. Es el templo, que fue levantado por grupos de evangélicos que vinieron de Zacatecas,

Monterrey y otras ciudades del norte de la república pagando ellos mismos el material gracias a las gestiones del pastor evangélico zacatecano que convirtió al primer huichol de El Pedernal, que los visita con regularidad y consigue donativos de diferentes tipos para ellos de los grupos religiosos de Zacatecas, Aguascalientes, el norte de México y de Estados Unidos, según nos dijo Ramiro. “En eso estamos con las casas y con la iglesia donde alabar a Dios”.

En las trece casitas con sus veintiséis habitaciones habitan 105 personas pertenecientes a cinco familias, cuatro de ellas consanguíneas. En 21 de las 26 habitaciones, los grupos familiares se componen por el padre, madre e hijos; mientras que en las cinco habitaciones restantes hay siete grupos familiares compuestos por mujeres viudas o madres solas y sus hijos. De las siete mujeres solas, tres de ellas son ancianas y cuatro son madres solas. Este fenómeno de las madres solas no es muy común en la sierra; de acuerdo con don Arturo, esto se ha ocasionado porque las mujeres “salen a trabajar por ahí [y] se encuentran a los hombres”.

En las casitas están ausentes los varones en edad productiva. El rango de edad va desde los recién nacidos hasta los 82 años; diez hombres son mayores de sesenta años de edad. Las mujeres constituyen 56 por ciento del total de la población, pero son el ciento por ciento en los grupos de edad de 31 a 35 años y de 51 a 55 años. De esta población, 34 por ciento no había nacido aún en el momento de la expulsión. Una versión para la desproporción entre mujeres y hombres la da Ramiro, quien explica la ausencia de su hijo, primer pastor de la AR que se fue a San Luis Potosí y no regresó, porque “cayó, tropezó; hubo tentaciones, y pues se fue con otra mujer. Regresó una vez a pedir disculpas, pero ya no quiere venir porque lo van a criticar, lo van a ver con malos pensamientos, y él sabe que no va a estar bien, por eso no viene. Hasta donde puede —porque sólo trabaja tejiendo chaquira— está ayudando a sus tres hijos que están aquí en La Cofradía”.

De acuerdo con los registros del DIF (Desarrollo Integral de la Familia) estatal, cerca de seis por ciento de la población tiene algún tipo de enfermedad permanente; 39 por ciento está registrado en el Programa Oportunidades y el resto recibe despensas mensuales y apoyos gubernamentales circunstanciales. Los apoyos que reciben son insuficientes dado que “no les dan trabajo, al contrario de lo que sucedía en Tenzompa, donde los empleaban como vaqueros, arreglar cercas... de vez en cuando había trabajo, pero no aquí”. La actividad económica principal es la elaboración de artesanía, que si es negocio propio, salen a vender en las ferias de las ciudades grandes, o trabajan en talleres que exportan los productos o en la maquila en casa.

Otro elemento que considerar es la restricción territorial, pues el espacio disponible para las actividades agrícolas es menor a dos hectáreas, que, a juicio del joven Luis Herminio, “apenas les alcanzará de a surco por persona... no es como la sierra, allá todo está libre; aquí tiene dueño y todo está cercado”. Ante su queja de la estrechez del terreno para sembrar, Arturo, su suegro, a quien encontramos sentado a la sombra de un árbol de durazno en crecimiento, frente a su nueva casa en el exilio, platicando con el muchacho Luis Herminio, su yerno más joven de unos veinte años, le informa de la posibilidad de conseguir prestado un terreno vecino. Puede arreglarse con los dueños por un cuarto, un tercio, o a medias del producto; él sembró de esta manera por dos años y se quedó con todo el maíz porque el dueño sólo pidió que le dejara el rastrojo para alimento de su ganado. Como respuesta, Herminio considera la posibilidad de la caza de venados en el monte circundante, porque dice que hay muchos y él sabe cazar pero por desgracia no tiene armas para hacerlo. Ante mi comentario de que en México está prohibida explícitamente la cacería de venado, me contestó tranquilamente: “se hace de noche”.

Hasta aquí hemos destacado los elementos de tipo político y económico desencadenados por la conversión de un grupo indígena con la concurrencia de actores y eventos múltiples. El proceso muestra el rejuego de maniobras de las diferentes partes, desde la intolerancia mostrada entre los niños escolares y otros coterráneos en la localidad de origen, el escándalo televisivo propiciado por las asociaciones religiosas, la negociación política y económica de los gobernantes en turno, la discriminación positiva del actuar institucional que introduce servicios públicos y que otorga créditos expeditos y baratos para la construcción de viviendas de manera más rápida de lo que normalmente ocurre con otros asentamientos humanos. Todo ello sin dejar de mencionar que la relativa mejoría en servicios urbanos no esconde el empeoramiento de la situación económica con respecto de las condiciones de la sierra, que obliga a la solidaridad constante de grupos minoritarios y a la asistencia institucional.

Por otra parte, en un ensayo metodológico de comparación del grupo consigo mismo destacamos la conservación de algunos rasgos de la organización social serrana. En primer lugar, se conserva la centralidad de un lugar sagrado (el *xiriki* en la sierra, el templo en “las casitas”); del mismo modo, se mantiene el cuerpo ceremonial que atiende al templo, representado en este caso por el pastor, el grupo de catequistas que organiza eventos festivos y adoctrina a los niños. Asimismo persiste el esquema patriarcal, pues al igual que en la sierra, quienes atienden a los extraños y dan información sobre el entendimiento del universo sociocultural son

los viejos, por ello es que nuestras entrevistas hubieron de ser con los hombres (la mayoría viejos). En este punto, hay que destacar que a diferencia de la centralidad de los jóvenes referida en la literatura sobre el cambio social y religioso, en este caso la conversión fue iniciada por los patriarcas. Un elemento más entre los conservados es el símbolo del número cinco.

Para finalizar este análisis de los elementos socioorganizativos habrá que mencionar que la práctica de la poligamia está en tensión, pues a partir del caso del hijo de Ramiro podríamos inferir que la monogamia, obligada en la nueva organización social por la conversión, ha expulsado de las casitas a los hombres en etapa productiva.

LA ADAPTACIÓN DISCURSIVA Y LA CONFRONTACIÓN DE MODOS DE ENTENDIMIENTO DEL UNIVERSO

En nuestro caso de estudio, como en el de los mapuches que relata Ana Guevara, podría decirse: “somos evangélicos, pero no hemos perdido nuestras formas de vida” (2009:179). En efecto, se ha mencionado una serie de elementos que se han conservado en el nuevo contexto a pesar de la conversión, pero no hemos atendido aquellos aspectos profundos del costumbre que lo equiparan con una cultura sacralizada-religiosa. De acuerdo con George Otis (1997), la conversión al evangelismo se facilita por la coincidencia de éste con elementos centrales de la religión tradicional, que son la creencia en los orígenes divinos de la salud, la importancia del ritual para relacionarse con lo sobrenatural y la orientación hacia el mundo material actual.

El rompimiento con la lógica de entendimiento huichol del mundo de Ramiro coincide con la propuesta de Otis. Este proceso inició cuando uno de sus hijos murió en un hospital de Zacatecas y él se había quedado sin recursos allá para comer, transportarse a sí mismo y, por lo tanto, sin posibilidades de regresar el cuerpo de su hijo a la sierra. Una persona no determinada del hospital lo contactó con un hombre que lo auxilió, rescató el cuerpo del niño y los transportó a la sierra. En el camino le habló sobre la muerte, la enfermedad y la manera de vencerlas “porque hay un Dios que ya lo hizo”. Después de este suceso, Ramiro continuó con el cumplimiento del costumbre por un año más hasta que empezó a recibir visitas regulares del hombre que lo había ayudado; entonces decidió renunciar porque...

Dios no lo pide. La Biblia dice que dios no tiene hambre; nosotros sí comemos, Dios no come; Dios hizo todo para que nosotros comamos. Yo sabía que estaba cumpliendo [con el costumbre] pero mis hijos se me estaban muriendo... mi otro hijo estaba enfermo y yo también estaba enfermo. Pos de nuevo me habló de Dios... y así dije yo: “bueno, yo voy a creer, voy a seguir a Dios; aunque mi hijo está enfermo, aunque yo estoy enfermo, mejor vamos a dejar todo lo que es el costumbre; mejor nos dejamos a morir, porque ya lo que estamos haciendo ya no nos sirve, ya no nos protege. Mejor nos dejamos de morir. Fue al revés, gracias a dios. Una noche nos acostamos ya aceptando a Dios; otro día yo tenía un descanso. Porque uno mismo hace fuerza, uno mismo se preocupa, pero no hace nada. Yo descansé porque quité todo, dejar todo lo que estaba haciendo, mi cuerpo descansó y mi alma descansó, y por eso otro día yo ya estaba aliviado. Así sentí... pues nos fuimos aliviando. Mi hijo se alivió y él empezó a leer más la Biblia, él entendió más la Biblia. Que nosotros somos creación de Dios, que él creó todo; porque ahí está en la Biblia, ahí está todo, cómo, de dónde venimos, cómo Dios nos hizo; todo ahí está. Entonces así nos convertimos, así creímos.

Pues ya las gentes vieron nuestra sanidad, ellos vieron. Nos empezaron a preguntar: “¿Y porque ya no se curan ustedes [con los *mara'ákate*]? Se ven ya aliviados”. Así nos decían. Pues ya les empezamos a hablar a ellos; y más bien en la oración, que tiene poder, la oración es... si uno cree que hay un Dios que da sanidad y uno ora con fe, entonces también el enfermo cree y se sana, y así fuimos orando, fueron sanando los enfermos, y así se convirtió la gente, los enfermos se convertían. Hay música de alabanza para Dios, se enseñaron a tocar violines, a tocar guitarras, tololoche, contentábamos con más gozo y aunque no le habláramos, la gente se arrimaba a escuchar, “¿qué está pasando y que están haciendo ahí?”

Sin descuidar los aspectos estructurales que pesan en la pobreza, vulnerabilidad y ausencia de atención biomédica de calidad para los huicholes en la sierra, habrá que destacar en el relato a los actores del proselitismo y la experiencia personal que en medio de emociones dolorosas experimentan una profunda confrontación de lógicas explicativas de universos ontológicos diferentes. Este aspecto está mucho más claro en el relato de otro de los conversos, don Arturo, quien en nuestra charla inicial se refirió con sorna a la amenaza acompañante de la expulsión: “dijeron que nos íbamos a morir, ¡y aquí estamos!”

Cuando ellos habitaban en Los Pedernales, don Arturo era un alcohólico:

Tomaba y me dormía y cuando despertaba ya era de noche. Tentaleaba para encontrar la botella, echaba otro trago y me dormía y cuando despertaba ya era de día... y así

por muchos días, ni sé cuántos. Hasta que dije: ya no quiero ser esta persona que soy. Busqué a tres cantadores [*mará'ákate*], pero no pasó nada. Entonces fui con Ramiro y le pregunté que si podía curarme de eso. Me dijo que todo se podía curar; que si yo quería, se podía, y le dije que sí quería. Ya ve cómo somos los huicholes; teníamos leña, encendimos la fogata en mi patio y Ramiro vino y oramos. Desde esa vez no he vuelto a tomar. Hace dieciséis años que no tomo. Al principio, los primeros cuatro años que dejé de tomar, soñaba que me encontraba con mis amigos y me decían “tómame un trago”. Me lo tomaba, y luego seguía, seguía, seguía, y nos la pasábamos bien. Platicábamos, tomábamos, todos estábamos bien y en el sueño me decía “¿qué estoy haciendo, si dije que ya no iba a tomar?” Me despierto y no, ¡no tomé! Pero sólo fueron los primeros años.

En ese “busqué a tres cantadores, pero no pasó nada” se expresa el posicionamiento en un horizonte de reemplazo de lógicas. El universo de entes de la naturaleza sacralizados como agentes interventores en el cuerpo deja de ser determinante en la experiencia de vida del converso; por lo tanto, dejan de tener sentido las acciones que en esa explicación del universo se obligaban: “dijeron que nos íbamos a morir, ¡y aquí estamos!”.

El pastor Ramiro toca estos elementos y aporta una distinción sutil que refleja que está consciente de la trascendencia de sus acciones: “mucha gente [de las comunidades evangélicas] nos decía que no nos vistiéramos con nuestros trajes, nos hablaban del maíz y que no comiéramos ese maíz; pero la costumbre es otra cosa [diferente a] la tradición; la cultura es como nosotros la podemos tener, como en nuestros trajes, nuestro trabajo de artesanía, que nosotros lo podemos tener”.

En esa sutil diferencia discursiva entre tradición cultural y el costumbre se rompe con los linajes de las entidades-ancestro, se niega su agencia y se condena la realización de ceremonias y el sacrificio de animales.

Ya no nos hace daño. Está en el pensamiento. Mucha gente ha venido queriendo que hubiera libertad para que ya no sacrificaran animales; porque hay obligación que se sacrifiquen animales. Hay tres centros de la comunidad, hasta cuatro donde toman cargos treinta personas en cada grupo. Ellos están perdiendo tiempo, ellos están sacrificándose porque están manteniendo nada más el costumbre y no pueden trabajar. La gente ya no quiere tomar el cargo, ya no le gusta. Mucha gente se está saliendo de la sierra; está viviendo mejor aquí en el pueblo, y están viviendo por todas partes: en lo que es el estado de Zacatecas, en Guadalajara, Nayarit. Ya no le gusta el costumbre, le gusta mejor trabajar, progresar. Porque aunque ya meten muchas cosas de proyectos productivos

para que progresen, no pueden porque le dan un proyecto, un dinero, una cantidad y en vez de trabajar al rato lo llaman, le dan un cargo por cinco años y ya no puede trabajar. No puede; si había hecho un proyecto para crear unas chivas, pues el dinero se gasta nada más en el centro donde hacen ceremonia. Mucha gente se ha gastado el dinero y se van porque ya no pueden pagar ese dinero del proyecto, son dineros recuperables. Por eso la comunidad da lástima porque no se da cuenta.

Los actores tienen la posibilidad de desplegar sus reportorios (Arce y Long, 2000) en los cuales pueden hacer uso de reificaciones culturales, o de traducciones simbólicas que re-significan circunstancias políticas e históricas adaptadas a la situación actual. El argumento expresado por Ramiro sobre el progreso es básico para el evangelismo, y se enuncia a pesar de que se vive en condiciones de pobreza extrema y aislamiento social. Esto es comprensible cuando es necesario construir nuevos significados que otorguen lógica a un proceso que desestructuró no sólo el mundo social habitual, sino que también rompió el consenso sobre el sentido de los signos conocidos y el sentido derivado para orientar la acción (Bourdieu, 2006).

Ramiro se exasperaba cuando escuchaba mi pregunta sobre la centralidad de los *kakauryarixi* para el ser huichol. Molesto y desconfiado me contestó: “¡Por eso hay dos caminos; si quiere seguir en él siguiendo esos dioses, o si quiere al Dios único. Si hay *kakauryaris*, pero ellos necesitan sacrificios, gastos es lo que necesitan, porque sí hay poderes por parte de Satanás. ¿Has oído del *kauyumari*,⁸ verdad? Porque está entrado con la gente esa, a ese Satanás ellos lo obligan porque mandan cosas y ellos están obligando. ¡Son ideas, son espíritus, son espíritus, hay dos espíritus el bien y el mal!”

En este último apartado se muestra el esfuerzo de adaptación discursiva que niega la materialidad y agencia de una multiplicidad de actores no humanos en la vida diaria para sustituirlos por un monoteísmo espiritual, en donde impera el argumento práctico de la experiencia vivida. Efectivamente, la sustitución de hábitos de tipo socio-cultural no ha descartado el conocimiento que explicaba el otro modo de entender el universo (Vitebski, 1995): los *kakuryarixis* existen, pero han sido integrados a la nueva lógica, postura similar a la de Strathern (2004). La sustitución se ha producido por medio de conexiones parciales.

⁸ En la mitología huichola es el hermano mayor, el venado que guía.

BIBLIOGRAFÍA

- ARCE, A., y Long, N. (eds.) (2000). *Antropology, Development and Modernities. Exploring Discourses, Counter-Tendencies and Violence*. Londres-Nueva York: Routledge.
- BASTIAN, J. P. (1990). Historia del protestantismo en América Latina. México: CUPSA.
- BAUMANN, G. (1996). *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multiethnic London*. Gran Bretaña: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, P. (2006). “Génesis y estructura del campo religioso”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XXVII(108): 29-83.
- COLEMAN, S. (2006). “Studying ‘Global’ Pentecostalism”. *PentecoStudies*, 5(1): 1-17.
- DE LA CADENA, M. (2010). “Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections Beyond Politics”. *Cultural Anthropology*, 25(2): 334-370.
- DE LA LUZ, D. (2009). “El pentecostalismo en México y su propuesta de experiencia religiosa e identidad nacional. Un breve recorrido histórico, 1920-1948”. *Revista Cultura y Religión*, 3(2).
- DE LA PEÑA, G. (2002). “Social Citizenship, Ethnic Minority Demands, Human Rights and Neoliberal Paradoxes: A Case Study in Western México”. En: Rachel S. (ed.). *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Londres: Institute of Latin American Studies/Palgrave Macmillan. 129-156.
- DE LA TORRE CASTELLANOS, R. (2012). *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. Guadalajara: CIESAS. Publicaciones de la Casa Chata.
- DE OTIS, G. (1998). “Buscando ‘vida’: Hechicería, curaciones por la fe y conversión religiosa entre los huicholes”. *Religiones y Sociedad. Los Evangelismos en México*, 3: 49-71. Mecanografiado.
- DURIN, S. (2003). “Indígenas urbanos en la zona metropolitana de Monterrey”. *Vetas. Revista de El Colegio de San Luis*, V(15): 67-85.
- FAJARDO SANTANA, H. (2007). *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: Conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara/El Colegio de San Luis.
- (2010). “Resolución de conflictos en comunidades huicholas”. En: N. Alvarado Solís (coord.). *Sistemas normativos indígenas huichol, cora, tepehuano y mexicano*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- GUEVARA, A. (2009). “Entre el pastor evangélico y el dirigente indígena: Discursos religiosos y políticos en dos ‘comunidades’ mapuche del sur de Chile”. *Revista Cultura y Religión*, 3(2): 165-185.

- HAMUI SUTTON, A. (2006). "Respuestas religiosas latinoamericanas a los ajustes socioculturales de la globalización". *Confines de Relaciones Internacionales y Ciencia Política*, 1(2): 35-43.
- KAPFERER, B. (2012). *Legends of People, Myths of State. Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Nueva York: Berghahan Books.
- MADURO, O. (2009). "Religión y exclusión/marginación: Pentecostalismo globalizado entre los hispanos en Newark, Nueva Jersey". *Revista Cultura y Religión*, 3(1): 37-54.
- MANSILLA AGÜERO, M. A. (2009). "Pentecostalismo y ciencias sociales. Reflexión en torno a las investigaciones del pentecostalismo chileno (1968- 2008)". *Revista Cultura y Religión*, 3(2).
- ROSALDO, R. (1991). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: CONACULTA/ Grijalbo.
- STRATHERN, M. (2004). *Partial Connections*. Nueva York: AltaMira.
- PIEPER, C., y Young, M. P. (2010). "Religion and Post-Secular Politics". En: K. T. Leicht y J. C. Jenkins (eds.). *Handbook of Politics: State and Society in Global Perspective*. Handbooks of Sociology and Social Research. Nueva York: Springer Science+Business Media. 348-365.
- TALAVERA DURÓN, F. (2003). "Las venas del tabaco". Tesis de licenciatura, ENAH.
- VITEBSKI, P. (1995). "From Cosmology to Environmentalism. Shamanism as Local Knowledge in a Global Setting". En: R. Fardon (ed.). *Counterworks, Managing the Diversity of Knowledge*. Londres: Routledge Press.