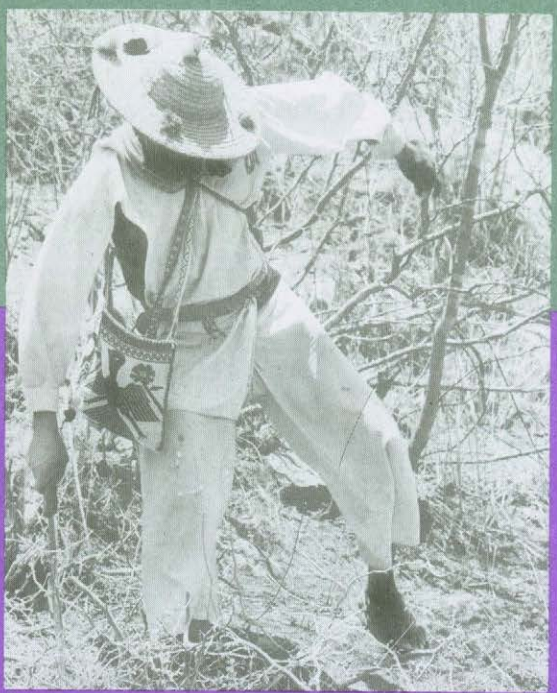
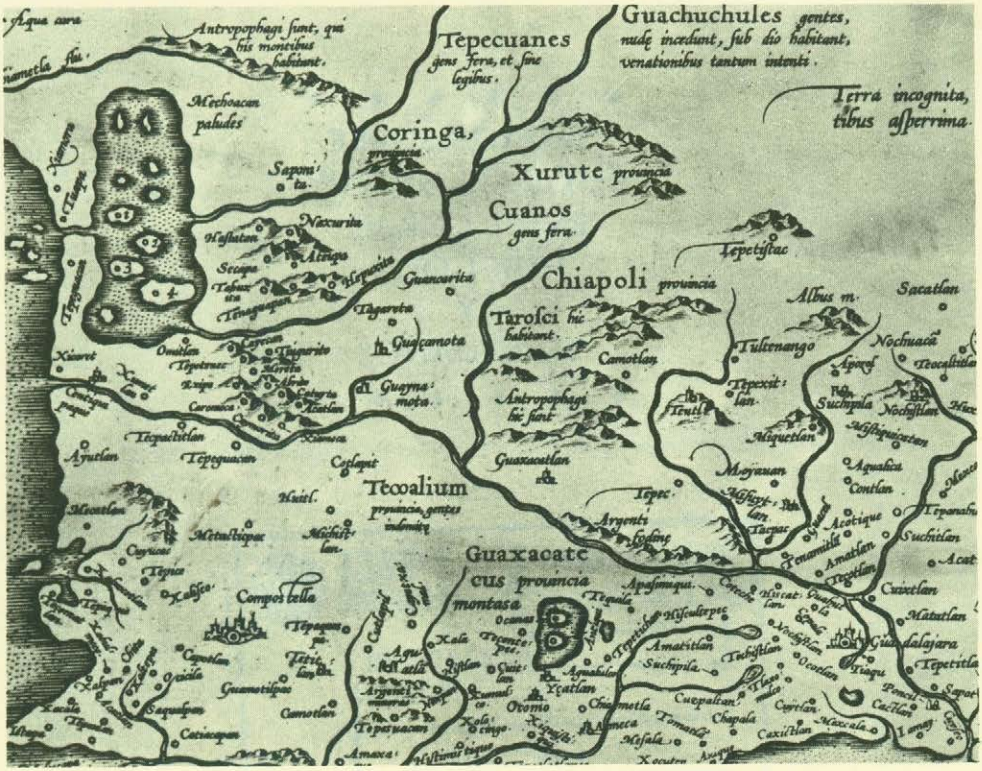
ENSAYOS SOBRE EL GRAN NAYAR ENTRE CORAS, HUICHOLES Y TEPEHUANOS



PHIL C. WEIGAND

INPI
INSTITUTO NACIONAL DE LOS PUEBLOS IND. (LEY)
BIBLIOTECA
JUAN RULFO
Nº DE ADQ.
CLASIF. I
972.34
W45e
Nº DE ADQ.
SYS.

ENSAYOS SOBRE EL GRAN NAYAR: ENTRE CORAS, HUICHOLES Y TEPEHUANOS


Guachuchules gentes, nudę incedunt, sub dio habitant, venationibus tantum intenti.
Tepecuanes gens fera, et sine legibus.
Antropophagi sunt, qui his montibus habitant.
Terra incognita, tibus asperrima.
Mechoacan paludes
Coringa, provincia
Xurute provincia
Cuanos gens fera.
Chiapoli provincia
Tarosci hic habitant.
Antropophagi hic sunt.
Tecoalium provincia gentes inhumanę
Guaxacatecus provincia montosa
Albus m.
Sacatlan
Nochuaca
Tulitenango
Tepetistac
Tepexitlan
Suchipila
Nochistlan
Mexiquetlan
Mexiquican
Aquatica
Contlan
Suchitlan
Acatlan
Cuixtlan
Matutlan
Tepetitlan
Amatitlan
Tehistlan
Chapala
Caxitlan
Cuepalitlan
Tlapa
Ocotlan
Guaxacatlan
Guaymamota
Quiçamota
Camotlan
Tepec Argenti fodina
Apasmiqui
Nisculirpi
Ocomo
Chiametla
Mesala
Almeca
Xicayla
Tepequacan
Guametipan
Compostella
Metallipac
Mechitlan
Ayutlan
Tepeaquilan
Tepiqueacan
Ceiaqui
Huitl.
Xalisco
Xalan
Xuchitlan
Tlaltenan
Ocotlan
Tlaltenan
Ytatlan
Xolotlan
Xiquipilco
Amaxac
Tlaxcallan
Xocotlan
Tepeaca
Tepeyacac
Cotzacoalco
Tlacotepec
Tlacotlan
Tepeaquilla
Tepeaca
Tepeyacac
Cotzacoalco
Tlacotepec
Tlacotlan
Tepeaquilla

ENSAYOS SOBRE EL GRAN NAYAR: ENTRE CORAS, HUICHOLES Y TEPEHUANOS

Phil C. Weigand

BEATRIZ ROJAS, EDITORA

CENTRO DE ESTUDIOS MEXICANOS Y CENTROAMERICANOS
DE LA EMBAJADA DE FRANCIA EN MÉXICO
INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA
EL COLEGIO DE MICHOACÁN, A.C.

Traducción: Adela Iglesias Morineau

Foto de portada: Lorenzo Armendáriz

Primera edición, 1992

© Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
de la Embajada de Francia en México
Sierra Leona 330
Lomas de Chapultepec
11000 México, D.F.

© Instituto Nacional Indigenista
Av. Revolución 1279
Tlacopac
01010 México, D.F.

© El Colegio de Michoacán, A.C.
Martínez de Navarrete 505 Av. del Árbol
Fraccionamiento Las Fuentes
207 Zamora, Mich.

ISBN: 968293722-1

Impreso y hecho en México

Índice

Introducción	9
El papel de un mestizo indianizado en la revuelta huichol de 1950 en Jalisco, México	17
Grupos cooperativos de trabajo en actividades de subsistencia entre los indios huicholes de la gubernancia de San Sebastián Teponahuastlán, municipio de Mezquitic, Jalisco, México	33
Posibles referencias a La Quemada en la mitología huichol	105
Textiles huicholes contemporáneos: patrones de cambio	113
El papel de los indios huicholes en las revoluciones del Occidente de México	121
Estructura social y económica contemporánea	131
Aculturación diferencial entre los indios huicholes	153
Consideraciones sobre la arqueología y la etnohistoria de los mexicaneros, los tecuales, los coras, los huicholes y los caxcanes de Nayarit, Jalisco y Zacatecas	175
Muerte y luto entre los huicholes del Occidente de México	215

Deseo dedicar este trabajo a mi esposa la licenciada Celia García, sin cuya ayuda estos estudios no hubieran sido posibles y a un gran número de familias de la gubernancia de San Sebastián Teponahuastlán, cuya cooperación le dio a estos estudios toda la profundidad que debían poseer.

Introducción

Mi meta profesional era ser un antropólogo —no un arqueólogo, ni un etnólogo, ni un etnohistoriador, sino las tres cosas al mismo tiempo. La mayoría de mis primeros asesores universitarios me aconsejaron lo contrario, puesto que cuando ingresé por primera vez al sistema académico fue al comienzo de la era de la especialización cerrada. Me dijeron que el seguimiento de una especialidad muy bien definida sería la clave de mi éxito académico. Afortunadamente, más adelante tuve otros asesores, como los doctores John Snider y Erminie Wheeler de la Universidad de Indiana, y los doctores J. Charles Kelley, Carroll Riley, Campbell Pennington y el profesor Pedro Armillas de la Universidad del Sur de Illinois, que entendieron mi necesidad de abarcar un campo de estudio más general. Algunos de ellos percibieron que tenía ante mí un largo camino por recorrer: no podía leer ni escribir a un nivel universitario, mi inglés hablado estaba por debajo de la norma y fuertemente teñido por un acento regional. Tenían pocas cosas que recomendarme, a excepción de una buena memoria y mucho entusiasmo. Me impulsaron a convertirme en un antropólogo general, pero sólo dentro de una firme perspectiva en la línea de las doctrinas de Boas: llevar a cabo la mayor cantidad posible de trabajo de campo y teorizar poco, a menos que esta labor estuviera basada directamente en el trabajo de campo. Aunque todavía me pregunto si consideraban que la teoría era demasiado compleja para mí, ahora me doy cuenta del espíritu de lo que estaban enseñando: la formación de una teoría que no está basada en la experiencia

del trabajo de campo directo en la práctica de la antropología (de cualquier tipo) es un mero escolasticismo.

El doctor Snider quería que yo trabajara en el Cercano Oriente; el doctor Wheeler, en el Medio Oeste de los Estados Unidos que, puesto que constituía mi lugar de origen, nunca se consideró realmente; y todos los demás querían que trabajara en el Noroeste de México. Por lo tanto, escogí el Occidente de México, pero no fue una elección fruto de la obstinación. Desde mediados de los años cincuenta —y antes de que mi carrera universitaria se hubiera iniciado realmente— cuando conocí y me casé con Celia García, Jalisco y Nayarit ya habían capturado mi imaginación. En un principio el interés fue similar al que lleva a los alemanes a Italia —la atracción de lo exótico, la existencia de un sol cálido y cristalino, la presencia visible y casi opresiva del pasado en el presente y en el futuro. Ese encanto aún permanece, pero ahora está basado en mi aceptación de la vida en Jalisco. El sentido del pasado fue algo que nunca experimenté en el Medio Oeste de los Estados Unidos; simple y sencillamente no existía. Tampoco se impulsaba, a excepción de las rancias recitaciones de historia nacionalista, tan carentes de esencia como de estilo.

Mis primeros años en Jalisco y Nayarit fueron tan confusos para mí como ningún otro momento de mi vida —más aún que los albores de la adolescencia o la época de los patrióticos tambores de guerra que permearon por completo mi juventud. Ya que no soy muy imaginativo ni poético, sólo me quedaba un recurso: *estudiar* lo que estaba viendo y experimentando. El lugar de nacimiento de Celia es Tepec, Jalisco, y pasamos muchos de nuestros primeros años juntos en esa área. Entonces, como ahora, ella fue una guía muy perceptiva; pero mis preguntas acerca de la sociedad y la cultura regionales despertaron cierto recelo en su mente. Como resultado de aquello, nuestra vida ha sido un experiencia mutua de exploración —juntos, en equipo, nos aventuramos más profundamente en la historia cultural regional de lo que mis lecturas de etnografía me habían hecho pensar que era posible. A través de los años, sacrificamos nuestras pocas finanzas, algunas veces nuestra salud, y ciertamente cualquier semejanza con un estilo de vida normal para llegar a esos fines. En los primeros años, tuve la arrogancia de asumir que, de hecho, podría entenderlo todo, si tan sólo pudiera estar el tiempo suficiente en el campo. La antropología en sí repondría mi falta de socialización infantil en Jalisco. Los primeros golpes a esa arrogancia fueron las sutilezas del idioma español, un problema con el que he tenido que seguir lidiando en el mismo tono hasta la fecha. Pero con mucho, el golpe más fuerte fue nuestro primer año de vida entre los huicholes en 1966.

La conceptualización de mi proyecto de investigación era lo suficientemente racional. De hecho, tuvo que haberlo sido para poder obtener la aprobación de mis asesores y el patrocinio de la Fundación Nacional de Ciencia. Pero desde el principio, sospeché que nunca llegaría a entender la cultura huichol —si el modo de vida de pueblos tan pequeños como Etzatlán y Tepec, Jalisco, permanecía impenetrable para mí, ¿qué oportunidad tenía en una comunidad indígena? Por supuesto que en ese tiempo no permitía que nadie compartiera mis cavilaciones; en su lugar procedí a definir una estrategia de investigación basada

en el método socrático y en el precepto de "observación participante". Puesto que la mayor parte de los otros etnógrafos que se habían interesado en los huicholes habían dedicado su tiempo al estudio de la religión y el simbolismo, pensé que yo ofrecería una investigación que sirviera para contextualizar ese material dentro de un marco social. Quería estudiar la organización social desde una perspectiva histórica, y dentro del contexto de un enfoque ecológico. Para lograr esto, examinaría los elementos más básicos de la organización social —la cohabitación y los grupos de trabajo cooperativo. No sería un estudio abstracto de la organización social de la vida diaria y del desarrollo del sistema a través del tiempo. Implicaría un enfoque antropológico boasiano de estos temas, basado en la experiencia de campo y en la observación directa. Nuestros estudios no fueron ciertamente espectaculares, dado el enorme interés que en esos tiempos se tenía por las cosas sicodélicas y por los gurus de los años sesenta y setenta. El trabajo de campo de Celia siguió la misma línea: una investigación cuidadosa y detallada —dentro del marco de la comunidad indígena— de las labores económicas de las mujeres, con un énfasis especial en las artesanías.

A pesar de la claridad con que parecía estar todo planeado, una vez en el campo, tuvo que transcurrir una eternidad antes de que alguna cosa llegara a adquirir el menor sentido. Afortunadamente, mi choque cultural constituyó una fuente de entretenimiento para los huicholes de San Sebastián Teponahuastlán, y yo también aprendí rápidamente a reírme de mí mismo. Pronto pude apreciar la humildad de mi ser, sin sentir humillación —circunstancia indispensable para poder llevar a cabo cualquier trabajo de campo y poder simpatizar. Entre mis recuerdos más queridos están las irrefrenadas olas de risa que mis preguntas y acciones provocaban entre mis huéspedes. No sabía que yo era tan buen cómico, y, además, ¡sin el menor esfuerzo! Aún hoy, todavía no tengo ni idea de lo que resultaba tan chistoso para ellos la mayor parte del tiempo, a excepción, obviamente, de mi mera presencia. Con un par de huaraches que me quedaban grandes, un sombrero abollado, un morral usado, mi cámara siempre presente, mis anteojos, mi cara quemada por el sol; ¿quién podía evitar la risa? Después de algunas semanas en la comunidad, pude ver mi imagen completa reflejada en un estanque de agua lleno de hojas de roble y casi me muero de risa yo también. La risa y el carácter sociable que acompañaron nuestra lenta entrada a la cultura huichol fueron la parte divertida de la investigación de campo. La belleza espectacular de las barrancas me dejaba fascinado a cada paso. El paisaje, escarpado y aislado, atraía mis instintos de naturalista. La barranca interior es un ejemplo de esplendor absoluto que no tiene paralelo en ningún otro lugar —es magnífico en cuanto a la geología, la biología y el carácter dramático de sus paisajes. Las largas noches que pasamos sentados alrededor del fuego, escuchando cantos e historias, o simplemente admirando en silencio el cambio de color de los carbones —de morado a rojo y de rojo a morado— fueron momentos suaves, de gracia y belleza, mientras entrábamos a un mundo extraño e inconcebiblemente lejano.

Los tiempos difíciles fueron realmente difíciles: el recorrido de largas distancias cargando bultos pesados, el trabajo penoso en el campo, la enfermedad, el hambre. Vimos cómo los niños se morían de un simple resfriado, las

fiebres rabiosas de los recién llegados de las plantaciones costeras, las severas infecciones que invadían todo el cuerpo, la creciente desnutrición entre los jóvenes y entre los viejos —la muerte, resultado de estas condiciones tan poco favorables. Sentíamos rabia y frustración al ver cómo las vidas se escapaban con tanta facilidad. Después de un tiempo, las largas excursiones perdieron su carácter tan duro. Pero el trabajo en los coamiles siempre fue muy pesado, y mis recuerdos de esa labor están tan vivos ahora como hace 25 años. De joven había trabajado de vez en cuando en algún rancho, pero nunca en mi vida trabajé tan duro como cuando lo hice en los coamiles casi perpendiculares de los huicholes. Sigo sintiendo lo mismo que sentía entonces: para entender algo, como la agricultura tradicional, uno debe experimentarlo de la forma más completa y directa que sea posible. Para entender la agricultura huichol, en sus perspectivas tanto ecológica como social, me ofrecí como voluntario durante varios meses para trabajar en el campo.

Mi primera mañana en las pendientes más altas del coamil, tratando de mantenerme erguido y de resistir la tentación de gatear, tratando de no mirar muy seguido hacia abajo de la pendiente escarpada, y tratando de no resbalarme sobre la tierra suelta o las piedras pequeñas, fue una mañana llena de temor. Mi compañera de trabajo en esa ocasión era una niña de diez años. Recuerdo que pensé: "Por Dios, si ella puede hacer este trabajo, ¡yo también!". Ése fue el único pensamiento organizado que tuve en todo el día. Durante el tiempo de la siembra, yo clavaba mi coa tan frecuentemente para plantar como para apoyarme. Durante el tiempo del desyerbamiento, sentía que mi espalda y mis brazos simplemente no me iban a responder. Algunos de los ganaderos vecinos se quejan de que los huicholes son flojos —nunca entendí ni entenderé de dónde proviene tal queja. Los jóvenes y los viejos de ambos sexos trabajan desde el amanecer hasta que anochece, de buen humor o en silencio, casi sin descansos, en este mundo de la agricultura de subsistencia. Lentamente, me di cuenta de que *había entrado* a otro mundo —imperceptiblemente había dado un paso hacia un pasado viviente que ni leyendo ni teorizando hubiera encontrado. El agotamiento del trabajo en el coamil, que parecía desmembrar los huesos, me dio una visión completamente diferente del ciclo ceremonial. Además, empecé a notar un tipo de risa diferente ante mi presencia. Yo seguía siendo un forastero —nunca hubo duda al respecto— pero juntos nos podíamos reír de las cosas que sucedían durante el trabajo. Mi sorpresa cuando me enseñaron a colocar las calabazas en las estacas —para evitar que se rueden pendiente abajo y que se rompa la planta— fue recibida con un abrazo alrededor de mis hombros y con cálidas sonrisas, en lugar de las anteriores muestras de hilaridad. Ése fue un momento muy importante para mí, parado en ese campo lejano, perdida la capacidad de pensar en inglés, bajo la agonizante luz de un día a principios del otoño. Permanecimos en silencio viendo cómo se encendían algunas nubes errantes, viendo cómo ardían en tonos dorados y rojos sobre un fondo profundamente azul, enmarcadas por los negros contornos de los peñascos verticales, todo tan radiante como en un sueño. Cada uno de nosotros tiene una puesta de sol favorita; ésta sigue siendo la mía.

♦♦♦♦♦

Esa noche, mientras emprendíamos la difícil jornada de regreso al rancho, bajo la oscuridad iluminada por la luz de las estrellas, me di cuenta de que todo aquello estaba fuera de mi alcance. Hiciera lo que hiciera, siempre tendría la visión de un recién llegado, una mirada superficial de cientos de mundos —etnográficos, históricos o arqueológicos— que yo no podría llegar a vivir, excepto durante breves momentos, como realmente propios. Pero también me di cuenta de que la antropología era mi destino y mi mejor oportunidad para entender esos mundos hasta donde me fuera posible, para vivir en sus límites tan plenamente como el prolongado trabajo de campo, la salud y un criterio amplio me lo permitieran. Aunque sé que mi comprensión siempre será limitada, la emoción del descubrimiento y la aventura total, así como el placer del trabajo de campo, han mantenido mi entusiasmo a lo largo de 35 años. El trabajo de campo es la experiencia culminante de la antropología, ya sea en el área de la etnografía o en la de la arqueología. Es la razón de ser de un antropólogo. Ninguna otra parte de la experiencia antropológica se le asemeja en cuanto al reto y a la emoción que implica.

Siguiendo la costumbre de nuestros tiempos, se alienta a los antropólogos a que escriban en un lenguaje academicista. En un intento de expresar el significado exacto, la jerga ha reemplazado a la habilidad y la expresividad lingüísticas. Sin embargo, esto no es siempre malo, excepto cuando se lleva a los extremos que podemos ver en la nueva arqueología, por ejemplo. Los capítulos de este libro no son una excepción a esta costumbre. Cuando releo algunos de ellos periódicamente, siempre me sorprendo de qué tanto fui capaz de suprimir mi entusiasmo por la antropología y el trabajo de campo. Echo de menos esa parte, y por ello ofrezco esta introducción en un tono completamente distinto. Pero jamás cambiaría la actitud que en un principio me llevó a hacer ese trabajo de campo. Para entender, tuve que pasar largos periodos en el campo, inmerso tan completamente como me era posible en las labores del momento. Las interrupciones de cualquier naturaleza destruyen el ritmo y, por lo tanto, el nivel de comprensión del trabajo. Hemos calculado que a lo largo de los últimos 25 años hemos pasado alrededor de 3.5 años en proyectos de campo acerca de los huicholes y los tepecanos. Hemos pasado aún más años en proyectos arqueológicos regionales, especialmente en las zonas situadas justo al sur de las comunidades indígenas. El tiempo nunca nos ha parecido suficiente, y, de hecho, no lo ha sido. Durante un largo periodo, parecía que los diversos proyectos no podrían sostenerse juntos y ofrecer una visión preliminar —desde nuestra perspectiva— de las sociedades indígenas, pasadas y presentes, de Jalisco y Nayarit. Muchos de estos ensayos, de hecho, no se sostienen juntos, aunque no fue por falta de esfuerzo.

Como se mencionó antes, la perspectiva desde la cual se emprendió este trabajo de campo tomó como base las doctrinas de Boas, siguiendo totalmente el espíritu del papel del "observador participante". Tomamos notas de todo cuanto acontecía, y llevamos un registro lo más completo posible con fotografías y mapas. Todo esto suena muy pasado de moda, pero no conozco otra forma de llevar a cabo estudios de campo confiables. La antropología de campo de tipo boasiano es muy demandante, y esto explica, en parte, la poca popularidad con

que cuenta actualmente. Pero ninguna otra metodología parece poder ofrecer la misma satisfacción en cuanto a la exactitud y la obtención de la información. Por supuesto que esta observación no es sólo mía. Además, no es el propósito de esta afirmación justificar mi carrera o mi propio tipo de trabajo. Es más bien un intento de expresar el sentimiento que todos hemos tenido y conocemos, en lo más profundo de nuestro ser, cuando reconocemos que hemos hecho nuestro mejor esfuerzo y contribución posibles. Cuando reviso mucho de lo que he escrito, puedo ver claramente dónde están las fallas y dónde se pudieron haber hecho las cosas mucho mejor. Pero también sé que cumplí con el compromiso al que mis profesores me impulsaron, seguir lo más de cerca posible la metodología de Boas: estos trabajos, con sus limitaciones y sus errores, se hicieron tomando como base ese espíritu de investigación de campo. Si nuestras teorías determinan el contenido de nuestro trabajo de campo, nos hemos comprometido solamente con la lógica reconstructiva. Sería más honesto no llevar a cabo ningún tipo de trabajo de campo si permitimos que la teoría se aplique tan inflexiblemente como para que determine los resultados de la investigación. Las teorías nos guían en casi cualquier tarea, pero durante el trabajo de campo deben convertirse en hipótesis, si queremos mantener un criterio amplio.

Nuestro trabajo de campo nunca contó con un patrocinio extenso, ni fue demasiado caro. Siempre se logró con los elementos de financiamiento indispensables. El único lujo que nos permitimos continuamente fue el de tomar nuestras propias fotografías aéreas. A lo largo de los años, encontramos que nuestro compromiso de *llevar a cabo* el trabajo de campo era más importante que las interminables preocupaciones sobre la burocracia, el financiamiento y la logística. Cuando nos preocupábamos por esas cuestiones, se daba una proporción inversa respecto a la cantidad y a la calidad del tiempo que dedicábamos al campo. Cuando no nos preocupábamos, parecía que el tiempo para dedicarle al campo siempre estaba allí.

Una perspectiva alternativa para los estudios sobre los huicholes ha consistido en pasar cortos periodos en el área de Alica, Tepic, y/o Guadalajara, trabajando con informantes de orientación urbana, altamente aculturados. Si se presentaran honestamente, como estudios sobre la adaptación urbana de los huicholes que han emigrado, estos estudios podrían ser valiosos. Desafortunadamente, muchos de ellos se descontextualizan a propósito y, por lo tanto, en el mejor de los casos, resultan engañosos. Es obvio que muchos de estos estudios no siguen una planeación antropológica. El alucinocentrismo y el sensacionalismo sobre la religión y el simbolismo de los huicholes es una afrenta a su dignidad y a sus derechos humanos. Enfrentarnos a estos estudios del tipo de los de Carlos Castaneda nos debería de alertar sobre todas las facetas importantes del trabajo antropológico: nosotros, como antropólogos, tenemos obligaciones primarias con la integridad del registro histórico y con nuestros informantes, y no sólo entre nosotros mismos y con nuestras carreras. Estamos obligados a dejar de lado los planes o las consideraciones teóricas aplastantes para poder reportar —según nuestras habilidades y de la forma más exacta posible— el estilo de vida de las personas reales, respetando sus derechos y su dignidad.

♦♦♦♦♦

Viendo mi propio trabajo, considero que mis contribuciones al entendimiento de los sistemas social y cultural de los huicholes tienen un carácter simplemente preliminar. He tratado de presentar los temas sociales dentro de su contexto ecológico e histórico, en lugar de dar un enfoque limitado desde la religión o el simbolismo. Sin las consideraciones ecológicas e históricas, los sistemas culturales quedan supendidos en la tierra de nunca-jamás, carentes del contexto necesario que permita la utilización de los datos en la construcción de teorías. Desde su carácter preliminar, mis estudios deben la profundidad que puedan haber alcanzado a nuestros muchos amigos huicholes, a mi esposa Celia García, y a mis profesores y colegas quienes, a lo largo de los años, me han ayudado a entender mis datos y sus limitaciones.

Phil C. Weigand
Etzatlán
24-IV-91

El papel de un mestizo indianizado* en la revuelta huichol de 1950 en Jalisco, México

Se han llevado a cabo fundamentalmente dos tipos de guerra en contra de las poblaciones indígenas de México: las de conquista, mediante las cuales las autoridades españolas o mexicanas intentaban establecer el control sobre extensas constituciones políticas indígenas por primera vez; y las de reconquista, mediante las cuales las autoridades intentaban reestablecer o consolidar el control sobre las constituciones políticas indígenas que, en la mayoría de los casos, se habían modificado a través de la aculturación y habían adquirido cierta independencia a consecuencia de alguna revolución o del decaimiento del poder central. Los mestizos o los españoles indianizados jugaron papeles importantes en ambos tipos de guerra. Por ejemplo, se considera que la prolongada resistencia de los mayas fue parcialmente el resultado del liderazgo de un español que se había indianizado antes de que comenzara la conquista de esa zona. Entre los nayari —término étnico que, en general, incluye cuando menos algunos elementos huicholes— el informe de Arias de Saavedra de 1672 (Arias de Saavedra, 1672), entre otros, ilustra claramente que los refugiados españoles y mestizos ya habían entrado a la zona y jugaron un papel primordial en la organización de la resistencia en contra de la incorporación del área por primera vez como parte de Nueva Galicia.

* N. del T. El término "indianizado" se tomó literalmente del inglés *indianized*; significa la incorporación de un individuo no indígena a la sociedad y al modo de vida indígenas. Se optó por mantener el término original en aras de la claridad y la sencillez.

Sin embargo, los mestizos indianizados parecen haber jugado un papel aún más importante en el segundo tipo de guerra en contra de los indígenas, las guerras de reconquista y/o consolidación de un área que se había considerado ya como conquistada. Usando nuevamente a los mayas como ejemplo, los papeles que jugaron los mestizos José María Barrera y su hijo, Agustín Barrera, en la Guerra de Castas de Yucatán (iniciada en 1848) son muy ilustrativos. José María Barrera fue uno de los conspiradores originales de la revuelta maya y, después de su pérdida inicial de ímpetu, creó —o adaptó— el mecanismo integrador de la "Cruz Parlante" en 1850. Aunque el primero de los Barrera murió en 1852, la revuelta maya se solidificó y, siguiendo las pautas de las medidas que él había tomado, continuó esporádicamente hasta 1912 (Reed, 1964). Los mestizos, indianizados en un grado u otro, también jugaron papeles importantes en las revueltas yaquis, así como entre los tarascos, los tepehuanes y los huicholes —por mencionar sólo algunos grupos. Nuestro nivel de conocimiento de estos hombres y sus motivaciones es patéticamente deficiente. Casi nunca tenemos información sobre las experiencias anteriores a su integración a la comunidad indígena, y en algunas ocasiones ni siquiera conocemos sus nombres completos. Sin embargo, parece obvio que estos hombres, por alguna u otra razón, abandonaron sus propias culturas —española o mestiza— y encauzaron su desapego hacia la organización de actividades políticas y militares que con frecuencia tuvieron cierto grado de éxito.

Mi esposa Celia y yo tuvimos la oportunidad de vivir con uno de estos individuos y observarlo durante nuestra estancia entre los indios huicholes de la comunidad de San Sebastián Teponahuastlán de los municipios de Mezquitic y Bolaños, en el estado de Jalisco en 1966. Creo que a través de nuestro trabajo de campo podemos ofrecer algunas observaciones en relación al carácter de los mestizos indianizados, que puedan ser de ayuda en nuestra comprensión de estos aspectos de la historia de México y de las interacciones entre los grupos étnicos. Por supuesto que estas explicaciones no se pueden aplicar indiscriminadamente en otras situaciones aparentemente similares. El propósito de la siguiente explicación es ilustrar parte de esta dificultad. El término "indio" tiene distintos significados en las diferentes partes de México. Los individuos que se consideran indios cerca de Atoyac o de Amacueca, Jalisco, no serían tales en el área huichol. Las razones para explicar este fenómeno son muy complejas, aunque pueden clasificarse en dos categorías generales: las históricas y las estructurales. Por ejemplo, si la distancia social entre las clases es grande, como en el caso del Valle de Atoyac, los integrantes de la capa social más baja de la sociedad regional suelen considerarse "indios", aunque históricamente hayan abandonado esta categoría hace mucho tiempo en virtud de la aculturación lingüística, religiosa, etc. También el término mestizo implica dificultades regionales. Los huicholes, con toda seguridad, considerarían que los "indios" del Valle de Atoyac son mestizos; la mayoría de los mestizos del norte del estado probablemente compartiría esta opinión. Por lo tanto, cualquier estudio sobre un mestizo indianizado debe comenzar por un examen del significado que estos términos étnicos tienen en el área que se está considerando.

El área huichol está rodeada por poblaciones no indígenas, que localmente se conocen como "vecinos", en tres de sus lados. Por lo tanto, para los vecinos es relativamente fácil reconocer a un indio. Muchos vecinos no pueden reconocer a los miembros de los grupos indígenas específicos. La confusión más común se da entre los coras y los huicholes; pero ningún vecino tiene problemas con la categoría general de indio. Un huichol se define como un hablante de la lengua huichol —aunque puede ser bilingüe—, y como un seguidor tanto de la fe pagana como de la fe católica "profanada". El huichol también se diferencia por su vestido y sus costumbres matrimoniales. Estos cuatro criterios siempre juegan un papel importante en la descripción que los vecinos hacen de los huicholes, aunque, por supuesto, hay otros criterios. Al huichol nunca se le dice "señor" ni se le habla de "usted"; se le llama "natural" y se le habla de "tú". Se le considera integrante de una "raza" diferente. Por lo tanto, los huicholes corresponden, como grupo, a la categoría de "casta", con la cual las relaciones intermatrimoniales (aunque no necesariamente las relaciones sexuales) con ellos están fuertemente sancionadas. Los vecinos claramente consideran que todos los aspectos de su cultura son naturalmente superiores a los de la cultura huichol. En los comentarios que hacen acerca de la cultura huichol, entre ellos mismos y cuando entran en contacto directo con los huicholes, la menosprecian abiertamente. Sin embargo, los vecinos expresan una preocupación paternalista por los huicholes, en especial sobre su inminente condena al infierno si continúan con sus prácticas paganas y supersticiosas.

Por otro lado, los huicholes definen como mestizos o vecinos a todos aquellos que no son /virárika/, o "nosotros". Los elementos centrales para determinar a los /tewári/ o "ellos" son la lengua española, el vestido, ciertas creencias religiosas, etc. Hay que notar que ningún grupo distingue al otro sobre la base de diferencias económicas o de clase. Además, la residencia al interior de la comunidad y las relaciones de parentesco demostrables con otros huicholes también constituyen criterios importantes. Los huicholes tienen plena conciencia de que los vecinos son la cultura dominante y benefactora. Sin embargo, esta conciencia no implica que los huicholes se sientan culturalmente inferiores. Al contrario, muchos huicholes están convencidos de que, en general, su cultura es superior. A pesar de que los vecinos son más fuertes políticamente y controlan los artículos deseables para los huicholes, éstos consideran que los mestizos son inferiores y que están desorientados. Sin embargo, esta actitud sólo se expresa entre los propios huicholes. Un huichol que considera que su cultura es mejor, de todos modos se siente personal e individualmente inferior en una situación de contacto interétnico con casi cualquier vecino. Los huicholes no sólo condenan las relaciones intermatrimoniales sino también las relaciones sexuales interétnicas. Si un huichol se casa con un mestizo, se le considera "perdido", puesto que tendrá que adaptarse de tal manera que eventualmente se convertirá en /tewári/. Puesto que las relaciones sexuales interétnicas se dan en gran parte entre los hombres mestizos y las mujeres huicholes, cuando menos los hombres huicholes se oponen con vehemencia. La sangre de las dos razas no se mezcla bien y los experimentos deberían de evitarse. Con la creciente prosperidad del área huichol,

muchos jóvenes huicholes pueden darse el lujo de pagar prostitutas durante sus frecuentes viajes a los grandes centros mestizos. Varios informantes me han comentado el enorme placer, además del sexual, que han sentido al acostarse con una vecina.

Resumiendo, podemos decir que las actitudes entre los indios y los vecinos están caracterizadas por un estado de separación mutuamente aceptado y aceptable, por sentimientos respectivos de superioridad e inferioridad, y por profundos sentimientos de desconfianza en casi cualquier nivel de contacto interpersonal e intergrupal. La brecha entre los dos grupos étnicos es extremadamente ancha y casi imposible de cruzar. ¿Cómo es posible entonces que un individuo logre salvar este abismo cultural? Con base en nuestra información sobre el mestizo indianizado Pedro de Haro Sánchez,[1] nos haremos tres preguntas fundamentales:

1. ¿Cómo y por qué se convierte un mestizo en indio?
2. ¿Por qué es tan frecuente que los mestizos indianizados se hayan convertido en líderes tan eficaces entre los huicholes?
3. ¿Cómo consideran a un mestizo indianizado tanto los huicholes como los vecinos?

¿Cómo y por qué se convierte un mestizo en indio?

Los datos que obtuvimos en relación a ésta y a las demás preguntas surgen de las conversaciones que sostuvimos con De Haro y con los vecinos y los huicholes que lo han conocido por mucho tiempo.

Pedro de Haro, hijo de un matrimonio, nació en 1921 en Rancho el Gato, cerca de Monte Escobedo, Zacatecas. Su familia no era demasiado grande pero sí muy pobre; su padre no poseía ningunas tierras que le hubieran permitido a la familia ser autosuficiente después de los turbulentos años que siguieron a la Revolución. Cuando todavía era muy chico, su madre murió y aparentemente en esa fecha la familia se mudó a Huajimic, Nayarit, en la frontera sur de la comunidad de San Sebastián. En esta época recibió la instrucción indispensable para aprender a leer, escribir y hacer cuentas. Poco tiempo después, en 1930, cuando tenía nueve años, murió su padre. Los bienes que dejó ascendían a 29 pesos en monedas de plata maciza; a Pedro de Haro le correspondían 6 pesos. Contaba en esa época con dos hermanos que no querían ni podían prestarle ninguna atención. Estaba solo y debía valerse completamente por sí mismo. Sin derechos a la posesión de tierras ni de ganado, completamente dependiente de una serie de patrones, y viviendo en un área con un movimiento cristero muy activo, eran circunstancias que, en el mejor de los casos, hacían su vida difícil. Sin embargo, tomó sus 6 pesos e inició un negocio mercantil con base en

1 La mayor parte de los nombres propios que aparecen en este trabajo se han cambiado para proteger la identidad de los individuos en cuestión. Sólo el nombre de De Haro y el de las figuras conocidas a nivel regional o nacional como Alemán, Villa, Carranza, Bautista, Mezquite, etc. permanecen sin cambio. Además, varios acontecimientos se han revestido con un modesto cariz de ficción, con el único propósito de proteger la vida de varios informantes.

Huajimic, que se extendió hasta las regiones interiores de las zonas de los mestizos y los indios. En un principio vendía ropa al menudeo, pero más adelante, cuando su capital aumentó, empezó a comprar terneros y vacas en los ranchos aislados, para luego venderlos en los pueblos. Hacía una ganancia del 15 al 20% en cada transacción. Por ejemplo, una vaca le costaba 14 pesos y la vendía en 17 ó 18. Estaba parcialmente financiado por varios patrones mestizos, pero todos los informantes coinciden en que trabajaba duro y estaba progresando. Hoy en día, De Haro se refiere a ese periodo de su vida como una época de privaciones y de problemas, tanto económicos como sociales. Su estado de orfandad le cerraba muchas puertas, socialmente hablando, en la comunidad; pero, en general, estaba contento y la mayoría de la gente lo respetaba por su actitud hacia el trabajo. Después de varios años de trabajar muy duro, reunió un caudal lo suficientemente grande como para permitir que varios individuos se endeudaran con él. Uno de los hombres fuertes del momento también se endeudó, aunque la mayoría de la gente coincide en que podría haber obtenido los fondos necesarios para cubrir sus obligaciones. En lugar de ello, este hombre insistió públicamente que era De Haro el que estaba en deuda con él, y no al revés. Todos los intentos de De Haro para comprobar su situación —como sus informes y testigos— fueron inútiles, y se vio forzado a entregar toda su mercancía y pagar, además, otros 25 pesos. Sus hermanos trataron de recabar fondos para pagarle al supuesto acreedor, pero sólo pudieron conseguir el equivalente a 14 pesos. Un huichol relativamente rico llamado Manuel Martínez, que había conocido al padre de De Haro y había visto sus dificultades, se ofreció para impedir que De Haro fuera a la cárcel o tuviera que trabajar para el mestizo para cubrir su deuda, prestándole los 11 pesos que necesitaba y que le pagaría trabajando para él. Puesto que el sustento económico para su comercio y sus moderadas esperanzas para el futuro se habían derrumbado, aceptó el ofrecimiento. Su actitud durante el litigio y después de él se había transformado de un optimismo cuidadoso sobre sí mismo y su vida a un pesimismo amargo y una resignación —mezclados con un fuerte deseo de venganza. Cuando finalmente terminó su trabajo con Martínez, estaba completamente disgustado con la vida en general y concebía su futura estancia entre los huicholes sólo a partir de una actitud de apartamiento pasivo. Martínez, de hecho, había escogido a De Haro por toda una serie de motivos: el prestigio de tener un trabajador mestizo siempre es alto entre los huicholes, pero el hecho de que De Haro pudiera leer, escribir y hacer cuentas era muy importante. Además, realmente entendía la condición del joven y quería brindarle otra oportunidad.

Podemos resumir ahora las condiciones que llevaron a su desapego de la sociedad mestiza: la pobreza, su condición de huérfano desde niño, la soledad y la inseguridad, la explotación, una estructura sociopolítica turbulenta e inestable a su alrededor, y la frustración general con que se encontró al tratar de alcanzar las metas más modestas. Para sobreponerse a una situación personal estructurada de forma tan negativa, debía actuar radicalmente: se fue a vivir con los indios. Uno de sus hermanos también actuó con una determinación radical, convirtién-

dose en misionero protestante evangélico.[2] Su segundo hermano siguió adelante sin reaccionar y ahora está viejo, pobre y acabado.

Con cierto recelo, De Haro se fue a vivir al rancho de su padre adoptivo cerca de Ocota de la Sierra. El área huichol, en especial la comunidad de San Sebastián, estaba todavía sufriendo la agonía de una revolución violenta, la revuelta cristera.

Llegó a la zona a tiempo para presenciar lo que indudablemente debía parecer la desintegración final de la comunidad. Sin embargo, consideró este colapso continuo como una mera extensión de lo que a él le había estado sucediendo; y le prestó muy poca atención más allá de la necesaria para su propia seguridad personal.

Una breve reseña del contexto de la revuelta cristera es necesaria para entender las condiciones de la integración gradual de De Haro a la sociedad huichol. A principios del siglo XX, la comunidad de San Sebastián había sido colonizada casi completamente por vecinos. San Sebastián en sí tenía alrededor de 50 vecinos residentes, y los ganaderos mestizos rondaban las pasturas de la comunidad a voluntad. En 1913, Pancho Villa llegó al área y los vecinos se declararon a su favor. Sin embargo, los huicholes vieron la oportunidad para independizarse y, bajo el liderazgo de Patricio Mezquite, se declararon a favor de Venustiano Carranza. Después de varias emboscadas y varias escaramuzas, los huicholes lograron expulsar a los colonos mestizos. Una porción del pueblo de San Sebastián fue destruida en ese tiempo, pero aún hoy los huicholes consideran este acontecimiento como el inicio de su nueva época de oro, es decir, una vida que podían estructurar y llevar a cabo según sus propias decisiones y deseos —sin vecinos. Los rebaños florecieron, las ceremonias se ejecutaron de manera muy bella, y una modesta paz reinó en la comunidad.

Sin embargo, la época de oro había de durar muy poco. Alrededor de 1927, Jorge de Amoles, un mestizo, trajo a un cura cristero que era muy buen orador y, además, hablaba a través de otro líder convincente, Juan Bautista, un semicacique huichol. Con la ayuda de Bautista, el sacerdote doctrinó que el gobierno federal era un instrumento del demonio y debía ser destruido. Sin embargo, la mayoría de los huicholes que siguieron sus enseñanzas vieron la oportunidad de llevar a cabo saqueos a expensas de los vecinos —lo cual implicaba un cambio. Muchos huicholes disentían de la doctrina predicada sobre la guerra santa; entre ellos estaba el padre adoptivo de De Haro. La mayoría de estos disidentes tuvieron que irse, y así comenzó una diáspora de huicholes que habría de durar 10 largos años. Bautista se alió con un mestizo cristero llamado Pepe Sánchez, de Nostic. Juntos, tenían una fuerza de alrededor de 225 invasores-guerrilleros, 75 de los cuales eran huicholes. Este equipo llevó a cabo varios saqueos espectaculares, incluyendo el de Mezquitic. En términos generales, la ofensiva duró hasta 1930 aproximadamente; a continuación hubo un año relativamente pacífico.

2 Sólo un misionero protestante ha podido penetrar —con cierto grado de éxito—en la comunidad de San Sebastián. Este hecho tuvo lugar después de que De Haro había asumido el poder y algunas personas sospecharon que su hermano pudo haber sido el instigador de este intento. De Haro niega esto y puntualiza que hizo expulsar al misionero rápidamente.

Hubo luchas esporádicas, hasta que Bautista fue emboscado y muerto alrededor de 1938. Los rurales, soldados voluntarios irregulares de La Yesca en Huajimic, Camotlán en Nayarit, y de Bolaños y Villa Guerrero en Jalisco, finalmente acabaron con el saqueo. Junto con los soldados regulares del gobierno, se precipitaban continuamente sobre la comunidad para echar fuera al ganado y las ovejas y matar a cualquiera que se resistiera. La comunidad se colapsó, y la resistencia se fragmentó rápidamente. Ocota de la Sierra se había mantenido en su mayor parte neutral o a favor del gobierno, pero sufrió terriblemente de igual forma. Por ejemplo, los rebaños del padre adoptivo de De Haro decrecieron de 330 a 75 durante el curso de la revuelta —aun cuando él estaba de parte del gobierno. Tuxpan fue un área de la comunidad que apoyó activamente al gobierno y fueron, de hecho, los aliados indios de esta zona quienes finalmente llevaron a cabo la emboscada donde mataron a Bautista. De todas maneras, el área estaba prácticamente despoblada y los rurales, que también eran ganaderos, vieron la oportunidad de desmembrar la comunidad por completo. A medida que la actividad militar fue disminuyendo, comenzó un nuevo tipo de tensión: una vez que la zona se pacificó, tanto los vecinos con su ganado como los huicholes entraron a llenar el vacío. Fue en esta última etapa de la revuelta cristera activa cuando Pedro de Haro llegó a Ocota de la Sierra. Tenía doce años.

Primero empezó trabajando para Martínez, aprovechando sus viejas habilidades de comerciante ambulante. Con el financiamiento del huichol, comenzó a transportar los productos necesarios dentro y fuera de la región de Ocota de la Sierra. Cuando su padre adoptivo se convirtió en comisario de la comunidad, De Haro puso a trabajar sus habilidades literarias. Puesto que De Haro había aprendido la lengua huichol muy rápido y había empezado a vestirse como huichol, fue ganando prestigio firmemente, no sólo frente a los ojos de su patrón, sino frente a los ojos de muchos de los hombres adultos a su alrededor. De Haro completó sus dos años de servicio para Martínez, quien entonces le dijo que podía irse o quedarse —como él quisiera. De Haro decidió quedarse y entonces se le asignaron coamiles para sembrar. Sin embargo, en este momento, muchas de las mujeres del recinto empezaron a tener celos de él. Lo resentían como una posible amenaza para la posición de sus propios hijos, en cuanto a herencia y prestigio. Le pusieron sal en su leche, lo llamaron /tewári/ y lo hostigaron. Pero el desenlace final no se dio sino hasta que fue acusado de seducir a una bella joven del lugar. De hecho, la joven había dispensado sus favores con bastante libertad, pero el cargo de seducción se dirigió únicamente a De Haro. Abandonó el recinto triste y decepcionado, pero no tuvo ánimos de regresar a los centros mestizos. En vez de esto, anduvo vagando solo y sin sustento durante dos años en las montañas vecinas; mendigaba, robaba y cazaba para obtener alimento. Finalmente tuvo la oportunidad de volver al recinto y se alegró al encontrar que las cosas se habían aplacado lo suficiente como para permitir su estancia. Martínez empezó a buscar una mujer para De Haro, pero aunque se le ofrecieron muchas, aún no estaba listo para asentarse. A pesar de la felicidad del reencuentro, le pesó encontrarse con un aumento en la desintegración de la comunidad. Se sintió cada vez más turbado por el gran número de ganaderos y por el dominio

que estaban adquiriendo sobre las cuestiones de la comunidad. Además, a principios de los años cuarenta, un equipo de inspección del gobierno había decidido subdividir todas las comunidades huicholes en segmentos iguales; el tamaño de la de San Sebastián se vería considerablemente reducido. En el último año de la presidencia de Miguel Alemán, un equipo de inspección militar empezó a delimitar un área alrededor de Ocota de la Sierra, que incluía la mayor parte de la zona. El área habría de ser una colonia militar que daría apoyo a los colonialistas militares y sus familias y a cualquier grupo privado que quisiera comprar y asentarse. Los soldados estaban desarmando a los huicholes y la expulsión parecía inminente. Un mestizo, el representante de la comunidad designado como secretario de los asuntos de la comunidad, bloqueó este empeño. Sin embargo, lo que no se pudo bloquear fue el establecimiento del ejido de Amoles dentro de la comunidad en 1951. El ejido se estableció por decreto y continúa hasta la fecha, aunque todo mundo reconoce su carácter ilegal. Mientras tanto, el secretario mestizo había visto en Pedro de Haro a un líder potencial; su actitud hacia su nueva tierra había evolucionado de la preocupación a la acción. De Haro estaba determinado a impedir la invasión de los ganaderos vecinos a la comunidad, y el secretario lo empezó a alentar para que tomara un puesto de poder.

El gobierno federal había estipulado —mediante el Acta Constitutiva del Ayuntamiento de 1936— que cada comunidad, ya fuera que se convirtiera o no en un municipio libre, debía tener un presidente. El Acta no se había instrumentado para el área huichol durante aproximadamente diez años. Con la ayuda de afuera y la cooperación de adentro, el secretario mestizo finalmente manejó la primera elección presidencial de la comunidad. El primero en ocupar el puesto fue un huichol de nacimiento, poco eficaz; así que el secretario apadrinó a De Haro, quien ya se había tornado social y políticamente consciente, para el trabajo. De Haro asumió el puesto y al mismo tiempo se casó con una mujer huichol. A principios de los años cincuenta empezó a integrar un orgulloso liderazgo, que eventualmente liberaría a la mayor parte de la comunidad de los ganaderos vecinos. Solía llamar entre 150 y 200 hombres para que cabalgaran con él, y pronto sus acciones dejaron de limitarse al simple recorrido por los alrededores de la comunidad. De Haro dirigió varios saqueos en contra de los ranchos vecinos que estaban ubicados dentro de los límites de la comunidad. Hubo muy poco derramamiento de sangre y sólo se quemaron algunos ranchos, pero los vecinos emprendieron una evacuación desorganizada. El pánico de una nueva revuelta se esparció rápidamente en las montañas, y los vecinos empezaron a prepararse para otra erupción del estilo de la revuelta cristera. El éxito de estos saqueos y el hecho de que los vecinos se retrajeran, cuando menos parcialmente, colocó a De Haro en la cima de popularidad entre los huicholes. Ya no era un /tewári/; era un /virárika/, un huichol; él recuerda esos años como la cumbre de su carrera. La gente lo llenó de regalos y de respeto; las mujeres arrojaban flores a su paso cuando entraba en San Sebastián. Las opiniones que ofrecía sobre cualquier tema siempre eran escuchadas con atención —aun por los viejos principales; y sus sugerencias se llevaban a cabo casi como si fueran órdenes. A pesar de la existencia de alguna discusión ocasional en el recinto, De Haro encontró una

existencia mucho más gratificante entre los huicholes. Podía utilizar sus habilidades para el comercio, su capacidad para leer, escribir y hacer cuentas y su don de mando para obtener resultados satisfactorios. Trabajó muy duro, no fue pobre ni ignorado. Había surgido como un líder.

Sin embargo, los éxitos de De Haro le cerraron para siempre una puerta: hasta antes de la época de los saqueos, siempre habría podido regresar libremente a la sociedad mestiza local. Declara que si no se hubiera vuelto presidente y si la desintegración de la comunidad hubiera progresado mucho más, podría haber vuelto. Sin embargo, después de los saqueos, no podría haber regresado con facilidad y ni siquiera consideró esta posibilidad cuando se encontraba en la cumbre de su carrera. Los sentimientos vecinos en contra de este renegado eran tan fuertes que se forjaron varios planes para asesinarlo o para sobornarlo. De Haro se resistió al soborno y evadió las emboscadas hasta que un día en 1955 lo capturaron y encarcelaron en Tepic, Nayarit. Puesto que se le reconocía como un líder político indio y puesto que era del estado de Jalisco (aunque encarcelado en Nayarit), no se permitió que la cuestión se olvidara. Eventualmente, a través de las presiones del gobernador Yáñez (del estado de Jalisco), junto con las del Instituto Nacional Indigenista y el gobierno federal, De Haro fue liberado. Los dos años que estuvo preso modificaron su perspectiva en cierta medida; De Haro retomó el trabajo que había iniciado, usando diferentes tácticas. Durante su estancia en la cárcel había estudiado derecho y estaba convencido de que la carta constitucional de la comunidad podía aguantar todos los embates en su contra desde las cortes. Empezó a movilizar los fondos de la comunidad para sostener una larga lucha legal, que continúa hasta la fecha. Sin embargo, sacrificó gran parte de su popularidad entre sus seguidores huicholes durante este proceso, y a partir de entonces su poder se erosionó considerablemente. De Haro tiene, por decreto presidencial (de López Mateos), una garantía del carácter inviolable de los límites de la comunidad, y ahora la mayoría de los ganaderos reconocen este decreto y el hecho de que De Haro sea el líder. Sólo Tuxpan y Amoles se mantienen fuera de la tendencia a la consolidación, pero Ocota de la Sierra y San Sebastián están bajo su control firme.

Ya es tiempo ahora de contestar la siguiente pregunta:

¿Por qué es tan frecuente que los mestizos indianizados se hayan convertido en líderes tan eficaces entre los huicholes?

Intentaremos aclarar esta cuestión haciendo referencia exclusivamente a Pedro de Haro. La respuesta que él mismo da es muy informativa. Declara que la razón de su éxito es que "conoce" a los vecinos, sabe en qué consisten su debilidad y

[3] Muchos mestizos locales creen que "conocen" el funcionamiento de la sociedad huichol bastante bien. Sin embargo, esto es cierto sólo para un porcentaje muy bajo de integrantes de la sociedad mestiza. Además, los mestizos creen que los huicholes casi no entienden el funcionamiento del mundo mestizo regional. Pero, de hecho, la situación es la contraria: muchos huicholes tienen una idea muy acertada de la cultura mestiza y sus motivaciones, y la mayoría de los mestizos pueden hacer muy pocas cosas aparte de reflejar las generalidades etnocéntricas no muy exactas que, sobre la cultura huichol, tienen.

su fuerza y cómo manipularlos.[3] También afirma que es precavido y tiene visión, y, por lo tanto, es capaz de hacer planes a gran escala para el futuro. Las dos declaraciones de De Haro indudablemente engloban los factores más importantes de su éxito. Por ejemplo, sabía que si los huicholes no adoptaban una posición inicial en contra de los ganaderos vecinos, éstos traspasarían sus límites. Sin embargo, adoptar una posición implica el peligro de excederse en el compromiso personal y en el de los propios recursos, así que De Haro restringió su actividad a la organización de saqueos espectaculares pero de bajo nivel. No quería llegar al extremo de una revuelta, es decir, a separarse de los Estados Unidos Mexicanos, aunque algunos de sus seguidores sí querían llegar a este extremo. De Haro quería obtener la simpatía del gobierno federal y del pueblo para corregir las injusticias locales y, por lo tanto, organizó los saqueos para atraer la atención estatal y nacional sobre el problema. De Haro muestra con esto, más que un simple éxito táctico, una refinada estrategia que, con sólo algunos cálculos errados, se podría haber desviado fácilmente. Pero el uso de la fuerza a nivel local estaba apoyado en otras dos consideraciones: la comunidad sólo podía sacudirse el largo periodo de letargo en que había vivido, mediante las victorias espectaculares sobre los vecinos; y empezar, así, a actuar como una unidad política. Además, una vez que la comunidad empezara a actuar como unidad, los ganaderos vecinos pensarían las cosas dos veces antes de usurpar las tierras de los indios. Ambas tácticas funcionaron, aunque hoy en día la comunidad se encuentra otra vez profundamente dividida. El cambio de las tácticas de De Haro del saqueo a las expulsiones legales no puede explicarse únicamente como el resultado de su pérdida de fuerza a consecuencia del tiempo que estuvo preso. Sin embargo, la mayoría de los huicholes y de los vecinos creen que ésta es la explicación. El hecho es que De Haro se dio cuenta de que la táctica de los saqueos prolongados acabaría por aislarlo de la gente con quien contaba para obtener apoyo: el gobierno estatal y el federal. Había demostrado que el saqueo podía llevarse a cabo y siempre podía amenazar con volverlo a hacer, pero ahora ya era tiempo de aprovechar la conciencia que el gobierno había adquirido de los problemas de la comunidad y comenzar con la larga serie de demandas que formalizarían el control que estaba buscando.

Algunos líderes huicholes que trabajaban con De Haro querían llevar a cabo más saqueos, y con toda seguridad hubieran permitido que empezara una revuelta general. Sin embargo, sin la presencia de De Haro, es probable que los ganaderos vecinos simplemente hubieran invadido la comunidad, que ya no existiría hoy en día. El empuje de De Haro y sus habilidades creativas para la organización, que se hicieron patentes primero en sus empresas mercantiles en Huajimic, lograron que la comunidad se colocara sobre una base completamente nueva. Se había asegurado una existencia legal y política. Ahora bien, ¿qué era lo que De Haro pensaba hacer con esta unidad política, además de asegurar su existencia física? En esta cuestión, sus valores sobre la forma en que debía proceder el desarrollo económico de la comunidad definitivamente reflejaban ideales radicalmente diferentes a los de los huicholes. Aunque encontró mucha gente que lo apoyó para asegurar la existencia física de la comunidad, De Haro

sólo contaba con algunas personas dispuestas a comprometerse con sus políticas de desarrollo. Se empezó a dar cuenta de que si el desarrollo se iba a llevar a cabo efectivamente, tendría que contar con mucha ayuda del exterior para echar a andar grandes proyectos pilotos, o tendría que volverse más autocrático e intentar que algunos de sus proyectos fueran aceptados por la fuerza. Prefirió el primer método.

Nuevamente es necesario apuntar algunas notas sobre el contexto que permitan entender de qué forma la economía existente obstaculizaba los programas de desarrollo de De Haro. La comunidad está articulada seriamente con la economía mexicana de mercado sólo en relación a un producto: el área exporta ganado que se transporta fundamentalmente a Zacatecas, donde algunas compañías de los Estados Unidos compran parte. Sin embargo, los encargados de manejar este artículo de exportación son los mestizos que viven en Tenzompa —lugar que había sido anteriormente un pueblo huichol— en el estado de Jalisco. Los tenzompanos llegan regularmente a las comunidades huicholes para comprar algunas cabezas de ganado, que las familias huicholes individuales están dispuestas a vender para poder comprar comida, ropa, radios, rifles, municiones, cuentas, cerveza, etc. De esta forma, los intermediarios vecinos sacan varios cientos de cabezas de ganado de la comunidad cada año. Hacen sus contratos en forma individual y pagan alrededor de la mitad del valor de reventa de ese mismo ganado en Tenzompa y Mezquitic. Las vacas lecheras buenas, por ejemplo, se venden en la comunidad a un precio que va de 800 a mil pesos, y su precio de reventa en los centros ganaderos mestizos es de 1 800 a 2 200 pesos. Casi todos los huicholes conocen estos hechos y en ocasiones también los denuncian. Sin embargo, De Haro quiere hacer algo al respecto. Para que el área se pueda desarrollar necesita capital. Los huicholes individuales podrían adquirir más capital si, cuando menos, centralizaran sus ventas de ganado. De Haro sugiere que cuando cada huichol quiera vender una cabeza de ganado, la lleve a un punto centralizado, como San Sebastián. Cuando se haya reunido suficiente ganado, los propios huicholes lo pueden llevar en forma comunal a los mercados. De Haro está consciente de que, en un principio, probablemente no les pagarían el precio más alto; pero, en términos generales, cada miembro del grupo podría obtener una mayor ganancia a cambio de sus animales. Sin embargo, este tipo de acción depende de la existencia de un sentimiento comunal importante, y los huicholes desconfían demasiado unos de otros como para cooperar fácilmente en tal empresa. De Haro aún sigue insistiendo para que se acepte esta idea, pero sabe que no va a ocurrir con regularidad, a menos que un grupo piloto demuestre su eficacia. También está consciente de que los tenzompanos tratarían con ahínco de sabotear un esfuerzo tal de conducción comunal del ganado.

Otro tipo de proyecto piloto que De Haro ha concebido es una empresa aún más ambiciosa. A De Haro le gustaría atraer a la Alianza para el Progreso o al capital de los bancos de Guadalajara. Con este dinero podría organizar un pequeño grupo que estuviera dispuesto a arriesgar su posesión de ganado. Cuenta con cinco ganaderos huicholes modestos que quieren cooperar. Tienen un total de aproximadamente 350 cabezas entre todos. Los fondos obtenidos se

podrían aprovechar en la compra de toros cebú para mejorar la clase de ganado y, así, aumentar su precio de venta. Además, los fondos se emplearían en el mejoramiento de la pastura desde distintos niveles: la irrigación de algunos terrenos para que la estación de sequía anual no afectara tan radicalmente el peso y la salud de los animales; el mejoramiento de los pastos, desyerbando y plantando cosechas especiales para pastura, como la alfalfa. De Haro sabe que el ganado atendido de esta manera se vendería a excelentes precios en los centros ganaderos de compra. Una tercera parte de su programa consiste en seguir insistiendo en la construcción de una carretera entre Mezquitic y San Sebastián. El gobierno estatal ha prometido a los huicholes la construcción de esta carretera desde hace muchos años; si el proyecto se llevara realmente a la práctica, facilitaría enormemente los problemas que existen para transportar el ganado.

Las dificultades que De Haro ha encontrado en tener seguidores para estos planes ilustran algunos de los problemas que una figura progresista enfrenta en una comunidad tradicional y cerrada. Pero este hecho también ilustra la eficacia y la profundidad de su liderazgo. De Haro tiene la posibilidad de llevar a cabo cuando menos algunas de sus ideas para el desarrollo económico y, por lo tanto, debe ser considerado indudablemente como un líder y organizador excepcionalmente talentoso. Resumiendo, De Haro ha demostrado su eficacia en el liderazgo de la comunidad a través de su habilidad y su voluntad de emprender acciones políticas directas en contra de los problemas aparentemente insalvables, según el punto de vista de los huicholes tradicionales. De Haro no es un hombre pasivo e intentará una alternativa tras otra —mediante una actitud persistente si no hay otra posibilidad— para hacer lo que quiere. Tan importante como su habilidad para actuar es su sistema de valores. De Haro valora el progreso, pero no necesariamente para su propio beneficio. El progreso debe estar dirigido, y él no ve ninguna incompatibilidad entre el desarrollo de la economía ganadera de la comunidad y su estructura tradicional, gubernamental y religiosa. Está dispuesto a pugnar con ahínco para que estas ideas se acepten, pero sabe que al mismo tiempo debe garantizar las tradiciones de la comunidad. Es una posición difícil, pero De Haro prevee un estancamiento prolongado y la continuación de la pobreza si no se hacen cambios. A quien sea que quiera escucharlo le dice que "puesto que vendemos nuestro ganado a los vecinos y a precios muy bajos, ¿por qué no maximizar nuestro trabajo y hacernos más ricos?". El huichol joven concibe la riqueza en términos de la posesión de un caballo y de un radio; para los viejos conservadores ser rico significa organizar ritos religiosos más elaborados y tener más esposas. De Haro le dice a cada quien lo que quiere escuchar, asegurando que estas metas diferentes no son incompatibles. Aunque De Haro es un buen orador, muchas veces aísla a sus escuchas más tradicionales, tratando de ir demasiado lejos demasiado rápido.

La tercera pregunta es: ¿Cómo consideran a un mestizo indianizado tanto los huicholes como los vecinos?

La propia naturaleza de la brecha que De Haro ha intentado cruzar ha tenido un impacto importante en su aceptación entre los huicholes. Aunque visto desde

fuera llena todos los requisitos para ser un /virárika/, es decir, la lengua, el vestido, la religión, etc., muchos huicholes tienen serias reservas acerca de su verdadera identidad. Este tema es una constante en las conversaciones, pero siempre a sus espaldas. Sólo una vez presenciamos el hecho de que un huichol lo llamara /tewári/ y la reacción de De Haro fue lo suficientemente violenta como para que otros huicholes consideraran que era necesario refrenar a ambas partes. No parece haber ninguna pregunta o duda sobre el hecho de que De Haro fue considerado casi totalmente /virárika/ en la cima de su carrera y de su prestigio a principios y a mediados de los años cincuenta. Pero ahora las opiniones han cambiado: ahora se le suele llamar un "medio huichol". Aun esto es ya un logro. Sin embargo, a sus hijos sí se les considera completamente huicholes. Evidentemente se necesitan dos generaciones para convertirse en indio.

Muchas de las objeciones que se le hacen a De Haro tienen poca importancia para él. No se hace absolutamente ninguna distinción hacia él con base en su color de piel o en sus rasgos faciales, aunque obviamente sus facciones son más europeas que las de la población huichol general. Estos criterios no son importantes para los huicholes ni para los vecinos locales. Las objeciones que se hacen a De Haro son culturales. Por ejemplo, aunque entiende y utiliza el principio del consenso de la comunidad antes de que se tome cualquier decisión importante, maneja las discusiones, dirigiéndolas hacia su propio punto de vista. Después de haber estado de acuerdo con él de momento, en retrospectiva, los huicholes sienten que fueron víctimas de una trampa o un engaño. Dicen que hace demasiadas referencias a sus "palancas" (contactos poderosos en el exterior) y que gana las discusiones más por labor de convencimiento que por el tratamiento real de las cuestiones.

Además, la resistencia en su contra se está organizando poco a poco. No es seguro que la oposición pueda desalojarlo de la presidencia, excepto mediante su asesinato, pero lo puede comprometer políticamente de manera que ya no pueda llevar a cabo acciones eficaces. Esta resistencia tiene dos componentes: los conservadores de San Sebastián que consideran que De Haro es una mala influencia y un corruptor de la cultura huichol; y un pequeño, pero creciente grupo de refugiados políticos armados, bajo el liderazgo de Juan Alvarado, un huichol de nacimiento, del área de Tuxpan.

Los conservadores están dirigiendo una campaña en contra de De Haro basada en chismes, y ahora parecen estar alcanzando a un público mucho mayor que antes. Lo resienten no sólo como individuo sino también por todo lo que representa: el proyecto de carretera, el transporte de ganado, etc. Pueden intensificar la campaña en su contra de dos maneras, y los informantes dieron indicaciones de que ambas han comenzado. La primera táctica consiste en iniciar una serie de sanciones ceremoniales en contra de las ideas de De Haro, aunque nunca se le menciona por nombre. Estas sanciones podrían extenderse gradualmente hasta rodear la eficacia de De Haro de una red de resistencia pasiva. Aunque De Haro es él mismo un buen cantor, no podría resistir realmente este tipo de erosión de su poder. La segunda reacción conservadora consiste en apoyar, cuando menos pasivamente, a Juan Alvarado. Alvarado cabalgó junto a

De Haro durante los saqueos, pero desechó la idea de despojar a los vecinos por la fuerza mucho después que él. Para muchos conservadores el hecho de que Alvarado sea un /virárika/ de nacimiento lo convierte automáticamente en un líder mucho más aceptable que De Haro. Alvarado ha reunido a muchos de los bandidos reconocidos del área en su grupo, y estos hombres armados probablemente constituyen la fuerza aislada más fuerte del área. Sin embargo, Alvarado ha estado satisfecho con este control real sobre el área de Tuxpan y no ha intentado extenderlo hacia San Sebastián u Ocota de la Sierra. Actualmente está pugnando por conseguir la independencia política de Tuxpan en relación a San Sebastián y quiere organizar Tuxpan como un ejido independiente. Sin embargo, más recientemente, Alvarado ha arriesgado su propio poder y popularidad por el incremento de su cooperación con los ganaderos vecinos. De Haro está intentando romper el poder de Alvarado a través de una campaña verbal, enfatizando el hecho de que Alvarado es un agente de los ganaderos.

Las ideas que los vecinos tienen sobre De Haro reflejan una gran gama de actitudes. El pequeño grupo de vecinos que depende directamente de la buena voluntad de De Haro para conservar sus puestos en la comunidad se rehúsa a denigrarlo más allá del uso de los términos más moderados. Aun así, es evidente que, incluso dentro de este grupo, existen actitudes importantes en relación con él. La acusación más seria es que De Haro es un renegado, es decir, abandonó a su propia gente para vivir con "ellos". Vivir con "ellos" no es tan malo, pero el hecho de apoyarlos y pelear por sus intereses parece inconcebible para la mayoría de los vecinos. Siempre está presente la idea de que De Haro no representa seriamente los intereses de los huicholes. Después de todo, De Haro es "gente de razón". A De Haro le ofrecen frecuentemente el paso libre fuera del área a alguna de las zonas neutrales de cultura mestiza. Sus constantes negativas sorprenden consistentemente a los vecinos, así como su negativa a recibir sobornos para representar sus intereses ganaderos en contra de los huicholes. Aunque está categorizado como un renegado, la mayoría de los vecinos todavía consideran que De Haro es un mestizo, porque resulta completamente inconcebible que alguien, de hecho, quiera convertirse en indio, a menos que haya algún tipo de trampa. Muchos vecinos están convencidos de que De Haro regresará al lugar al que pertenece algún día en el futuro innominado.

Sin embargo, De Haro no acepta pasivamente estas dudas de los vecinos acerca de su integridad. No pierde ninguna oportunidad para asegurarse de que todo vecino que esté presente sepa quién es el jefe. Es déspota hasta el grado de llegar a ser absolutamente grosero con algunos vecinos; y no sólo él, sino todos los huicholes que presencian estos encuentros, obtienen una increíble satisfacción de la sumisión de los vecinos. Aún los conservadores se sienten satisfechos cuando De Haro pone a un vecino en su lugar. En su interacción con los vecinos, es un presidente de tiempo completo y no les permite que lo olviden. De Haro cuenta con muy pocos amigos dentro del mundo mestizo. Casi todos sus compadres son huicholes.

En términos generales, De Haro es estructuralmente un intermediario cultural. Aunque externamente se ve y actúa como un huichol, sustenta una po-

sición de poder que no es tradicional desde el punto de vista de los huicholes. Su carisma natural le sigue ganando respeto y otorgándole poder —aun cuando ciertos elementos de la sociedad huichol se lo brinden de mala gana. Sólo un mestizo que ha hecho cuando menos tantos compromisos como él, podría representar a los huicholes. Pese a todo, a De Haro todavía se le puede reconocer como mestizo, lo suficiente como para que sea más o menos aceptable entre los vecinos. Cuando la brecha cultural entre dos constituciones políticas regionales que están en continua interacción es tan grande como la que existe entre los huicholes y los vecinos, se crean automáticamente posiciones para los intermediarios culturales. En el pasado, los hombres fuertes, tanto vecinos como huicholes, han ocupado estas posiciones, pero su ineficacia está demostrada por la tradición de violencia del área. Sin embargo, Pedro de Haro ha hecho acuerdos con ambas partes, al grado de asegurar una comunicación provechosa entre los dos grupos étnicos.

Referencias

ARIAS DE SAAVEDRA, Antonio, *Sigue el informe de dicho padre fray Antonio Arias de Saavedra sobre el Nayarit*, Guadalajara, 1672, Biblioteca Conmemorativa Papa Pío XII de la Universidad de St. Louis, Colección de Microfilms del Vaticano de los Caballeros de Colón, tomo 11, pp. 465-506, Jesuítica.

REED, Nelson, *The Caste War of Yucatan*, Stanford University Press, Stanford, 1964.

Grupos cooperativos de trabajo en actividades de subsistencia entre los indios huicholes de la gubernancia de San Sebastián Teponahuastlán, municipio de Mezquitic, Jalisco, México

Prefacio

J. Charles Kelley y Ellen Abbott Kelley

Este reporte fue preparado originalmente por Phil C. Weigand como una disertación doctoral con el fin de cubrir parcialmente los requisitos para obtener el grado de Doctor en Filosofía de la Antropología, en la Universidad del Sur de Illinois, Carbondale, Illinois, en marzo de 1970. Para hacer posible su publicación en *Mesoamerican Studies* ha sido necesario eliminar muchos de los detallados diagramas incluidos en la disertación, y combinar los restantes, dos o tres por página, en un número de esquemas mucho menor. Estos cambios se han hecho con el permiso y supervisión del doctor Weigand. Todos los diagramas que se utilizaron fueron rehechos por los dibujantes William Saegesser y Dale Huegen. Las dificultades técnicas que implica convertir el reporte —originalmente en forma de disertación— en el presente trabajo, aunadas a la escasez de fondos para apoyo y publicación, han dado como

resultado una larga demora en la edición de este número de la serie de *Mesoamerican Studies*.

Los fondos para la publicación de este estudio fueron generosamente proporcionados por la Fundación Wenner-Gren para la Investigación Antropológica, Inc. (permiso núm. 2782). Los editores de *Mesoamerican Studies* desean expresar su gratitud y aprecio a la Fundación y, en especial, a Lita Osmundsen, directora de Investigación, por su apoyo en nuestro programa de publicaciones.

Reconocimientos

El trabajo de campo en que se basa este estudio fue patrocinado por la Fundación Nacional de Ciencia (GS755), la Fundación Wenner-Gren para la Investigación Antropológica, el Programa Mesoamericano de Investigación Cooperativa del Museo de la Universidad del Sur de Illinois, y el Departamento de Antropología de la Universidad del Sur de Illinois. Quisiera dedicar este trabajo a mi esposa, Celia García de Weigand, quien me acompañó en el campo. Además, me gustaría agradecer especialmente a los doctores Carroll L. Riley, J. Charles Kelley y Campbell W. Pennington por su invaluable ayuda, tanto durante el trabajo de campo, como en la subsecuente preparación del material. Quiero reconocer, en especial, la amistad y ayuda de la gente de la gubernancia de San Sebastián.

El trabajo de campo se realizó de febrero a noviembre de 1966 y de enero a marzo de 1969.

Introducción y contexto físico

"Hace mucho tiempo, aún antes de que los huicholes estuvieran aquí, había mucha, mucha gente que vivía en La Ciudad. Todos los santos vivían allá: san Sebastián, san José, san Francisco y Santiago. Todo el mundo estaba allá. Un día hubo una gran fiesta en el /kalihúe^{h}/[1] en La Ciudad y tocaban música muy bonita. Guadalupe escuchaba la música y cantaba, y disfrutaba mucho lo que sucedía abajo. Le gustó tanto que bajó al /kalihúe^{h}/ y bailó cinco veces. Bailó muy bonito

[1] El /kalihúe^{h}/ huichol es un recinto religioso. La estructura circular, llamada /túki/, es la más importante. Está orientada hacia el este, y el altar se encuentra en la orilla oeste. También existen otras estructuras en el recinto religioso. En San Sebastián hay otras cuatro. Todas las estructuras están dirigidas hacia una plaza para danzas. En el área inmediata a los terrenos del /kalihúe^{h}/ hay campos que sólo pueden ser plantados por ciertos funcionarios del gobierno, en general los mayordomos. El término /kalihúe^{h}/ tiene cierto parecido con el título Tonati /húe jáli^{h}/ (Weigand, 1967).

y a todo el mundo le gustó mucho. Pero después del quinto baile volvió al cielo, llevándose a san José y a san Sebastián con ella. El resto de la gente se puso muy celosa de que sólo se llevara a esos dos, pero es que eran los mejores cantantes y bailarines. Guadalupe apreciaba tanto nuestro amor por ella que volvió a la tierra, al sitio de san Sebastián. Pidió que el /kalihúeʰ/ se cambiara de La Ciudad a aquel sitio. Para complacer a Guadalupe, la gente cambió el /kalihúeʰ/. Un día, cuando estaba barriendo la plaza del /kalihúeʰ/, encontró unas flores muy bonitas que guardó debajo de su cinturón. Cinco días después las recordó y revisó su cinturón para encontrarlas. Ya no estaban. Entonces sintió que algo se movía en el fondo de su estómago y se dio cuenta de que estaba embarazada.

"San José estaba dormido en el sendero cercano cuando un remolino le voló el sombrero y lo despertó. Cuando fue en busca de su sombrero, notó que el suelo estaba cubierto primero de flores rojas y luego blancas. Luego se dio cuenta de que Guadalupe había sangrado. En su sombrero encontró una nota dirigida a él. Decía que ella, Guadalupe, se había ido al cerro del Tepeyac a tener al dios bebé. Poco tiempo después, nació el dios bebé y todo el mundo supo que Guadalupe y san José eran sus padres.

"Gobernó el lugar hasta que los españoles lo mataron. Después, se fue a vivir al Sol. Una vez que la gente se mudó de la ciudad a San Sebastián, se sentaron largo rato enfrente del /kalihúeʰ/. Todo el mundo estaba muy triste. Entonces un cantor les recordó que aún no tenían nombre para el /kalihúeʰ/. Todos permanecieron sentados por más tiempo pensando en un posible nombre para el centro. A nadie se le ocurría un nombre hasta que una tórtola cantó desde un árbol cercano. Cantó: /wáutaʰ/-/wáutaʰ/.[2] Ése se convirtió en el nombre del pueblo, tal como la tórtola lo cantó para nosotros." (Relato grabado en el distrito /kalihúeʰ/ de San Sebastián.)

San Sebastián Teponahuastlán es un pueblo huichol,[3] distrito /kalihúeʰ/, zona de comisario, gubernancia y comunidad. La comunidad está ubicada en los municipios de Mezquitic y Bolaños, Jalisco, dentro de la cuenca de desagüe del río Chapalagana (a veces llamado río Atengo) y sus afluentes intermedios orientales, el arroyo de Gavilán y el río San Sabastián (ver el diagrama 1). La gubernancia integra los dos tercios al norte de la comunidad y está ubicada completamente en el municipio de Mezquitic (ver el diagrama 2). Tuxpan incluye el tercio sur de la comunidad y está ubicado en el municipio de Bolaños.[4] Este estudio, que se centra en los principios y mecanismos de la organización del

[2] El vocablo /wáutaʰ/ puede estar conservado en Gualterio, nombre español de un lugar.

[3] Huichol o guichol son las versiones más comunes en español para un conjunto confuso de términos indígenas: /vi^sárika/, /virrárika/, /uirrárika/, /vi^sárka/, /virrárka/, /uirrárka/, /ui^sárka/, /ui^sárika/, etc. Parte de esta variedad de términos se puede explicar por la cualidad deslizante de /r/, /rr/ - /^s/. Sin embargo, gran parte de la variedad se puede atribuir a las diferencias lingüísticas de área, especialmente las que se dan entre las gubernancias (ver nota 5). Generalmente los términos se traducen como "cantor-curandero", pero tienen la fuerte connotación de "nosotros". Huejuquilla (variantes: Guexuquilla, Guesuquilla) parece ser uno de los pocos lugares mencionados en el área inmediata que conserva algún elemento del término "huichol".

trabajo cooperativo en actividades de subsistencia entre los indios huicholes, se ocupa principalmente de los distritos /kalihúeʰ/-comisario de San Sebastián, Calabacillas y Ocota del Llano. Las generalizaciones que aquí se presentan deben considerarse aplicables sólo a los tres distritos /kalihúeʰ/ arriba mencionados, aunque probablemente tengan una aplicabilidad mayor a lo largo de la gubernancia y la comunidad.[5] El adjetivo "cooperativo" está usado en este contexto en referencia a un grupo definido que trabaja y actúa conjunta y voluntariamente con un propósito o para beneficio común. Esta actividad "cooperativa" está regida por un líder-organizador que actúa según un modelo establecido de autoridad. El lugar del líder-organizador dentro del grupo, la composición social del grupo de trabajo, y las tareas desempeñadas por los miembros del grupo son el objetivo central de este estudio. He examinado en él cuatro aspectos importantes de esta organización de trabajo cooperativo en actividades de subsistencia: grupos de trabajo agrícola, grupos de pastoreo de ganado y de elaboración de productos, grupos de caza y grupos de pesca.

La composición de los grupos de trabajo cooperativo está directamente afectada por la zona ecológica en que trabajan. Los huicholes habitan tres regiones macroecológicas radicalmente diferentes en el norte de Jalisco y partes

---

Se cree que Teponahuastlán significa "tierra, o lugar de la montaña Náhuatl". Puede ser tanto un término derivado del área de San Pedro de Nayarit, como una referencia colonial indígena, probablemente tlaxcalteca, a la zona.

La transcripción de las palabras indígenas es la mía propia excepto donde se indica. La pronunciación está de acuerdo a la fonética española a excepción de los valores siguientes: ll –> /y/, u corta –> / /, pausa glotal –> /'/, h final suave –> /h/, sh –> /^s/, c fuerte –> /k/, j –> /h/.

[4] R. M. Zingg (1938) ha realizado el único trabajo sistemático sobre esta gubernancia.

[5] Las gubernancias huicholes y los distritos /kalihúeʰ/ conservan acercamientos bastante divergentes a gran parte del material ceremonial básico. Por ejemplo, las historias acerca de la creación recolectadas en la comunidad de San Sebastián difieren ampliamente de un distrito /kalihúeʰ/ a otro; si un mismo distrito está compuesto de linajes separados, la variación se da aun dentro del /kalihúeʰ/. Este fenómeno, junto con las diferencias rituales observables, aunque menores, en ceremonias tan uniformes como la fiesta de la calabaza se explica por el mecanismo mediante el cual se enseñan la mitología y el procedimiento ceremonial. Hasta la fecha no se ha podido determinar, ni reconocer, qué tan lejos se han extendido estas diferencias del /kalihúeʰ/ y de la gubernancia en la organización social. En mi opinión, existen diferencias sociales significativas en el área huichol. Parece que ha llegado el momento de estudiar a los huicholes a partir de investigaciones de área, pequeñas y detalladas, para alcanzar más adelante un nivel descriptivo más generalizado (esto es, el método comparativo controlado, Eggan, 1950). Las tendencias, tanto pasadas como actuales, de generalizar a partir de un área pequeña o, aún peor, de algunos informantes, para caracterizar a los huicholes en general es extremadamente engañosa. Oscurece la rica diversidad de la mitología, la vida ritual y ceremonial, el simbolismo, los patrones de asentamiento, la organización social y gubernamental, y los procesos históricos que han dado como resultado las variadas subtradiciones del área. La región huichol de Chapalagana debería tratarse cuando menos en el contexto de la política de las cinco gubernancias (San Andrés, Cohamiata, Guadalupe Ocotán, Santa Catarina, San Sebastián, Teponahuastlán y Tuxpan. Santa Catarina debería separarse para un tratamiento todavía más detallado en virtud del confuso problema de los refugiados. La gran zona al suroeste de San Sebastián, Ocota del Llano, probablemente debería de manejarse como una protogubernancia al igual que el área de Santa Clara en San Andrés; quizá existan tres zonas como éstas en la región tecual-huichol de Nayarit). La aculturación diferencial durante el siglo XVIII de la colonia española probablemente explica gran parte de la variedad interna de la cultura huichol de Chapalagana. Sin embargo, las raíces de otras diferencias podrían encontrarse en la división aborigen entre este y oeste, que se apunta en algunas leyendas históricas huicholes. El oeste tenía relaciones más estrechas con las zonas de Tonati-Huaynamota-Huajimíc y el este con el valle de Bolaños.

de Nayarit. Hay, al parecer, alrededor de 7 000 huicholes viviendo en estas áreas, aunque no hay un acuerdo preciso sobre este dato.[6] Las zonas macroecológicas no están uniformemente explotadas ni habitadas por los huicholes. De hecho, la franja costera desde el norte de la Laguna de Aguas Bravas hasta el área de Las Varas[7] no está realmente ocupada por los huicholes, que la visitan sólo por dos razones: las dos temporadas de cultivo de la costa permiten a los huicholes de tierras altas trabajar diariamente como peones agrícolas asalariados durante la época de extrema sequía en las montañas. La época de seca en tierras altas se hace más pronunciada después de las cosechas de finales de noviembre a finales de mayo, aunque rara vez los huicholes permanecen lejos durante toda la temporada. Los salarios varían de 15 a 20 pesos diarios y rara vez se les proporciona comida o alojamiento. La duración del periodo de trabajo depende del salario diario, del carácter individual, tanto de los trabajadores como de los patrones (muchos de los cuales son norteamericanos), del tipo de trabajo asignado a los peones, y de las otras actividades en que los huicholes quieran comprometerse. La recolección de maíz es, con mucho, una de las actividades preferidas, y tal ocupación favorece estancias de trabajo más prolongadas; las recolecciones de tabaco y algodón son las siguientes en preferencia. El periodo de trabajo promedio es de cinco a siete semanas, aunque los huicholes rara vez permanecen empleados durante todo el periodo. Como peones asalariados, los huicholes se comprometen ocasionalmente en actividades artesanales, pero el mayor énfasis está en el desyerbamiento y la cosecha agrícola. La composición de los grupos de trabajo, su modelo de liderazgo, y su especialización interna dependen de patrones no huicholes y/o de capataces de campo (frecuentemente llamados mayordomos). Los huicholes casi siempre trabajan en grupo. Rara vez hay mes-

[6] Hasta finales de los años cincuenta, la cifra tradicional de los censos para los huicholes se mantenía más bien constante entre 3 mil y 5 mil. Fabila (1959) rompió la tradición de esta cifra baja e introdujo por primera vez una reevaluación crítica del censo nacional para el área. Sus conclusiones sugieren que hay una cifra mucho mayor de población para los huicholes. Su método consistió en contar, exclusivamente a través de las respuestas de los informantes, los numerosos asentamientos huicholes en la antigua área de Tecual en Nayarit. Sin embargo, Fabila nunca corroboró sus datos con un censo de campo propio. Parte de mi trabajo de campo de 1966 y de 1969 inició, al menos, un censo limitado en algunas áreas tecual-huicholes. Como resultado de esta cuenta, considero que los cálculos de Fabila eran demasiado bajos. Además, sus cálculos en la zona de Chapalagana son mucho muy bajos como lo muestra, cuando menos en parte, mi censo de campo en el área de San Sebastián. Para cuando se hayan contado todas esas colonias de población, incluyendo las pequeñas, aunque numerosas colonias en centros mestizos como Guadalajara, Tepic, Santiago, etc., considero que la cifra total del censo podría llegar a alrededor de 8 000 o 9 000 individuos (a partir de finales de los años sesenta). La cifra censual nacional para los huicholes es completamente inútil. Existen dos dificultades al tratar de usar este material. La mayor parte del trabajo de campo que se llevó a cabo fue sumamente inadecuada (esta observación está basada en entrevistas hechas a compiladores censuales de Mezquitic, Villa Guerrero y Bolaños). Además el sistema de contrarreferencia utilizado para la presentación de los materiales del censo es también inadecuado. Dentro del área huichol de Chapalagana llevé a cabo un censo solamente en los tres distritos /kalihúeʰ/ centrales de la gubernancia de San Sebastián. Todas la referencias posteriores sobre la composición de la población están basadas en ese censo, a menos que se indique lo contrario. Desde el punto de vista histórico, el primer acercamiento a un censo sistemático en el área huichol parece haberse hecho en 1783-1784 y la cifra se determinó en mil para el área de Chapalagana (Velázquez, 1961).

[7] La zona costera de Santiago-San Blas es, con mucho, el área más importante dentro de esta región mayor.

tizos en la fuerza de trabajo inmediata, salvo como capataces. Los capataces mestizos sostienen que no existe un modelo evidente de discriminación o segregación. De acuerdo con los patrones mestizos, entremezclarse con los huicholes en los grupos de trabajo inmediato disminuiría su esfuerzo en demostrar su superioridad social frente a los indios. En este momento es difícil determinar los orígenes históricos del modelo de trabajo asalariado de la costa para los huicholes de tierras altas. Sus raíces parecen estar en las salinas coloniales del área de Mexcaltitlán. Además, en mi opinión, pudo haber existido un modelo aborigen de trabajo en la costa, por lo menos durante el periodo inmediatamente anterior al contacto. Este modelo estaba basado probablemente en una combinación de comercio y trabajo en la zona costera. Los huicholes traían peyote para cambiar por conchas de la costa, plumas, y el derecho de trabajar en los depósitos de sal (cf. Weigand, 1967). Resulta aún más difícil evaluar la profundidad histórica de este supuesto modelo aborigen. Puesto que los grupos contemporáneos de trabajo en la costa están organizados y patrocinados por no huicholes, el presente estudio no incluirá un mayor análisis sobre ellos en el contexto de los grupos de trabajo cooperativo.

El uso ceremonial de los santuarios de esta misma área costera de Nayarit (con énfasis en la zona entre Acaponeta y San Blas) indudablemente tuvo importancia colonial y raíces precortesianas. De hecho, la historia ceremonial huichol y la actividad ceremonial en general están profundamente entrelazadas con referencias directas a la costa y a los grupos costeños.[8] Uno de los santuarios huicholes más importantes en el norte está en las escarpadas colinas al este de Acaponeta (aunque se comparte con los coras y los tepehuanes del sur). Sin

[8] El mito huichol de la adquisición del fuego ilustra la orientación costera de muchos de sus temas ceremoniales centrales. La siguiente versión se recolectó en el distrito /kalihúe^{h}/ de San Sebastián, pero existen variantes importantes (ver la nota 5).

"Noé y Adán también dejaron a Fuego cerca de los pueblos costeros de San Blas y Santiago. La gente que vivía ahí vio a Fuego mientras trepaba para arriba y para abajo los grandes riscos desde su cueva. Se vio que era bello y bueno . . . Los grandes cantores de la costa dijeron que la gente debería tener a Fuego. Mandaron a cinco hombres para que trataran de capturarlo y llevarlo a su pueblo. En el quinto intento, los hombres finalmente lo lograron, con cinco flechas. Fuego fue detenido y los hombres le preguntaron qué quería . . . Fuego dijo que iría y se quedaría con la gente sólo si le daban una cama de todas las clases de madera sobre la cual reposar y una almohada de madera de higuera. Además, Fuego quería comida de todo tipo y es por eso que tienen un agujero debajo de los altares del fuego para que Fuego pueda ser alimentado. La gente de la costa cuida a Fuego muy bien, pero, como quiera que sea, ellos eran los únicos que lo tenían . . .

Los huicholes tuvieron noticia de Fuego y los cantores quisieron adquirirlo. Así que toda la gente se sentó alrededor para pensar formas de obtenerlo. Zarigüeya finalmente se ofreció de voluntario para ir a la costa, con muchos otros, como visitante. Había hecho este viaje con frecuencia anteriormente y por lo tanto conocía bien la ruta . . . Cuando Zarigüeya llegó, fue a un gran canto. Grandes cantores se presentaron esos días . . . Durante esta fiesta la gente finalmente se emborrachó y se durmió. Entonces Zarigüeya se robó a Fuego y corrió hacia las montañas. Sin embargo la gente de la costa se despertó y fue tras él. Lo alcanzaron y lo golperaron hasta matarlo. Zarigüeya revivió . . . Regresó a las montañas y nos contó lo que había sucedido. Nos contó acerca de la belleza y la fuerza de los cantores de la costa. Nos habló de la magnificencia de Fuego. Zarigüeya habló con todos los cantores de aquí y todos decidieron que deberían volver a la costa, como visitantes, y volverlo a intentar. . . Zarigüeya regresó a la costa durante otra gran ceremonia. Escuchó las bellas canciones y vio la actuación de Fuego. Esperó a que fuera muy tarde cuando toda la gente estaba borracha y dormida, y entonces robó un solo miembro de Fuego y lo envolvió con su cola. Entonces Zarigüeya corrió hacia las montañas. La gente de la costa no notó el robo hasta que ya era demasiado tarde. Lo

embargo, los santuarios más concurridos son los situados cerca de Santiago y la Playa del Rey cerca de San Blas. Cuando los huicholes los visitan, intentan, en general, encontrar trabajo local por lo menos durante algunos días para poder pagar los gastos, aun durante la temporada agrícola de las tierras altas.

La segunda zona macroecológica habitada por los huicholes está situada en las escarpadas colinas al pie de las montañas y en los profundos valles al este de los centros mestizos de Venado, Ventana, La Puerta, Ruiz, y otros poblados cercanos de Nayarit. Esta área, que fue la región tecual, tiene una fuerte población huichol, pero no está organizada en gubernancias o comunidades. Los huicholes son esencialmente advenedizos que carecen de derechos territoriales claramente definidos en tierras que, o bien pertenecen a los mestizos, o están organizadas en comunidades por los coras; en su mayoría, los huicholes viven entremezclados con los mestizos y los coras. Existen tres zonas microecológicas dentro de esta área general: las ricas y ocasionalmente llanas tierras de los lechos de los ríos que están bien regadas y permiten dos épocas de cultivo por año; los escarpados flancos de las colinas y los valles más pequeños de los afluentes menores; y, los altos valles y las partes más elevadas de las mesas con extensa cubierta forestal (aunque las operaciones madereras actuales y los proyectos de desmonte, resultado de la presión por la tierra, están alterando radicalmente esta zona). Generalmente los huicholes cultivan algunas de las mejores tierras de los lechos de los ríos como arrendadores o haciendo tratos con los mestizos de compartir las cosechas. Sin embargo, los escarpados flancos de las colinas se encuentran en su mayoría libres de tales restricciones, por lo menos de momento. Los huicholes cultivan y crían ganado en esta zona. Tanto los huicholes como los mestizos y los coras utilizan la zona microecológica que comprende los altos valles y las partes más elevadas de las mesas; la que usan también para el cultivo mixto y la cría de ganado. Sin embargo, mi trabajo de campo en esta zona tecual-huichol fue inadecuado para determinar la estructura de los grupos de trabajo cooperativo. Por lo tanto, no se volverá a mencionar esta zona en este contexto.

La región de Chapalagana que ocupan los huicholes se puede dividir en cinco zonas microecológicas. Cada una tiene un potencial económico específico y, por lo mismo, una estructura característica de los grupos de trabajo que explotan ese potencial. Las cinco zonas microecológicas son: el lecho del río Chapalagana, sus márgenes inmediatos, y las corrientes internas de sus afluentes (*ca.* 700-900 metros) sobre el nivel del mar; las laderas inferiores e intermedias de las barrancas y las corrientes internas de los afluentes (*ca.* 900-1 400 metros); las múltiples mesas entre las corrientes intermedias de los afluentes del Chapalagana y la barranca principal —llamada aquí la zona intrabarranca (*ca.* 1 300-1 900

---

persiguieron, pero Zarigüeya hizo una buena huida y regresó junto a los huicholes con Fuego... Le preguntamos a Fuego qué quería para quedarse con nosotros... Fuego contestó que se quedaría si le dábamos una cama de todas las clases de madera y una almohada de huiguera... También quería ser alimentado con la comida de los huicholes y es por eso que tenemos un agujero debajo del altar del fuego... Así es como obtuvimos a Fuego y la razón de que la zarigüeya tenga la cola quemada y sin pelos."

Muchos otros mitos huicholes centrales del distrito de San Sebastián conservan una orientación similar hacia la costa.

metros); las cuestas elevadas de las corrientes principales de los afluentes (*ca.* 1 800-2 500 metros); y la sierra elevada y los llanos altos (*ca.* 2 400-3 200 metros).[9]

El potencial económico de cada una de estas zonas varía mucho. Los huicholes consideran que la mayor parte de la extremadamente escarpada zona del lecho del río es inhabitable a causa de sus empinadas cuestas, su suelo relativamente estéril (consecuencia de la erosión extensiva y el rápido desecamiento del agua de lluvia), y las temperaturas extremas. Sin embargo, esta zona es rica en productos naturales y los representantes de la mayoría de las rancherías huicholes la visitan una o dos veces al año para cazar, recolectar y pescar. En los profundos estanques (perennes) abundan la carpa, el pez gato, la lobina y el camarón de agua dulce. El monte bajo contiene muchos tubérculos, así como puercos salvajes, gatos monteses, águilas, etc. que son valorados por la comida, la piel y las plumas. También visitan esta área debido al número de santuarios sagrados. Las excursiones a la barranca, por otro lado, no son fáciles ni consideradas agradables. Los huicholes tienen la tendencia a hacer el trabajo del momento, ya sea la caza, la pesca, la recolección o los recorridos, y tan rápido como sea posible para regresar a las mesas altas de la intrabarranca. La barranca profunda también es considerada por muchos como un lugar insalubre. Las altas temperaturas, los mosquitos (de la variedad que transmite la malaria), la existencia de víboras y escorpiones y demás animales salvajes mayores hacen de la barranca profunda un lugar de asombro, respeto y miedo.

Por otro lado, las cuestas inferiores e intermedias de la barranca se consideran habitables. Sin embargo, muy pocos huicholes viven durante todo el año en esta zona. Las objeciones, aunque menos estrictas, son muy parecidas a las que se tienen con respecto a la barranca profunda. Esta zona favorece la agricultura coamil (vara para escarbar). Los campos entremezclados de maíz, frijol y calabaza necesitan mucho menos cuidado que los campos de la mesa de la intrabarranca. Un solo desyerbamiento es suficiente, aunque las cosechas rara vez son tan ricas como aquellas de los coamiles de la mesa. Las altas temperaturas y el desecamiento rápido del agua de lluvia dan cuenta de la menor productividad. Las familias que sólo siembran en estos campos de la barranca tienen que despejar áreas mucho mayores para igualar la producción de los campos de la mesa. Con frecuencia, las familias siembran tanto en los campos de la barranca como en los de la mesa de la intrabarranca en la misma temporada, y de este modo tienen que desyerbar menos algunos campos y obtienen mayor producción de otros. Además, los coamiles de la barranca son mucho más susceptibles a la sequía. Los huicholes entienden la sequía de dos maneras: un fracaso completo de las lluvias del final de la primavera/inicio del verano, en cuyo caso sufren tanto los campos de la barranca como los de la mesa; y buenas lluvias iniciales que terminan demasiado temprano, o aguaceros demasiado esporádi-

[9] Estas cifras de altitud son aproximaciones muy burdas basadas en los mapas de la Comisión Intersecretarial Coordinadora del Levantamiento de la Carta Geográfica de la República Mexicana (1957) (Guadalajara 13Q-IV y Zacatecas 13Q-II cuadrados). Estos mapas no son precisos para la región de la Sierra de los Huicholes. También utilicé la Carta Orográfica y Batimétrica de la República Mexicana de Jorge L. Tamayo de 1962.

cos una vez terminada la época de lluvias. El segundo tipo de sequía afecta fuertemente los campos de la barranca pero permite cuando menos alguna cosecha en los coamiles de la mesa. No existen grandes rancherías huicholes en la barranca *per se* y los establecimientos que hay son ranchos agrícolas de temporada. La mayoría de estos ranchos de temporada carece de una estructura /^siríki/ (casa de dios) y, por lo tanto, no pueden funcionar como sitios ceremoniales. Sin embargo, creo que podemos anticipar un cambio en el modelo de establecimiento hacia un aumento del uso agrícola de esta zona acompañado de modelos habitacionales de tiempo completo. Los huicholes están empezando a apreciar y usar, en cantidades pequeñas, las semillas de maíz especiales, resistentes a la sequía, que compran en los centros mestizos o que adquieren con poca frecuencia a través de los servicios esporádicos de la oficina Cora-Huichol del Instituto Nacional Indigenista (INI) en Tepic, Nayarit.

La intrabarranca, o área de la mesa intermedia, contiene, con mucho, el grueso de la población huichol. Esta área es extremadamente escarpada y está quebrada por barranquitas que se conectan en la profundidad; aun así, existen muchos espacios de tierra plana. En esta zona la agricultura requiere mayor trabajo que en la barranca, dado que hay un mayor follaje que despejar y son necesarios dos desyerbamientos entre la siembra y la cosecha.[10] No obstante, la producción, como se mencionó arriba, es mucho más confiable. También existen manantiales perennes y estanques más o menos permanentes en los lechos de los arroyos. Durante la época de sequía, se permite al ganado vagar en esta zona; pero durante la temporada agrícola de lluvias, sólo se puede encontrar en el área ganado acorralado. Este lugar es también rico en plantas silvestres (por ejemplo, nopales y tunas), quelites y tubérculos. La pesca y la caza resultan insignificantes por numerosas razones. La mayor parte de los animales grandes han sido ahuyentados a causa del uso extendido del rifle calibre .22 por parte de los huicholes. Esta práctica comenzó durante la década de los cuarenta. Algunos animales pequeños (ardillas, conejos, mapaches, zarigüeyas) aún vagan en la zona en número considerable, pero le mayoría de los mamíferos pequeños son considerados como pestes y atacados sin tregua. Las aves apreciadas (águilas, gavilanes, loros periquitos y varios pájaros cantores) son también escasas debido a la caza excesiva. Además, el nivel de los estanques de las corrientes intermedias de los afluentes del Chapalagana es demasiado bajo durante la época de sequía como para alojar peces grandes o incluso grandes números de peces pequeños. Hay algunos peces gato y carpas miniatura, pero son más bien blancos esporá-

[10] Las muestras de maíz, frijol y calabaza se recolectaron en 1966 de la zona de la mesa de la intrabarranca y se le enviaron al doctor Hugh Cutler de los Jardines Botánicos de Missouri. Los siguientes datos resumen los descubrimientos de Cutler (comunicación personal, 1967).

Maíz: harinoso de la variedad de raza Ocho; raza Onavena con una porción de Chapalote; y un pariente del Cónico Norteño y del dentado de Tolucca (*sic*). Esta última variedad es el maíz de noventa días que cultivan los vecinos en la zona de la sierra. Las relaciones de todos estos tipos de maíz, a excepción del de mazorcas dentadas, son con el norte. Los especímenes dentados muestran alguna conexión con sus vecinos y con la parte central de México.

Calabaza: *Cucurbita mixta* y *C. pepo*. Las relaciones son con el norte.

Frijol: *Phaseolus vulgaris* pero un conjunto muy veteado con mayores posibilidades de subdivisión. Estas muestras se le han enviado a Kaplan aunque aún no se ha recibido respuesta.

dicos para los niños que para los esfuerzos de los pescadores. En esta zona hay tanto rancherías de tiempo completo, ranchos y pueblos, como estaciones agrícolas, corrales de ganado y numerosos santuarios sagrados. Todos los recintos /kalihúe^{h}/ existen en esta zona y es sólo en esta región que se encuentra una sensación de territorialidad distrital de tipo ranchería-/kalihúe^{h}/.

Las altas pendientes de las mesas de la intrabarranca se nivelan con la sierra alta (que constituye el esquema general del extremo este de la comunidad de San Sebastián) o quedan como remanentes, montañas aisladas dentro de la zona de la mesa (que constituye el esquema general hacia el norte y el sur de la comunidad, así como dentro de la zona en sí). Asimismo, una cadena de estas colinas se encuentra entre el curso intermedio del río San Sebastián en el este y el río Chapalagana en el oeste. Hay un monto menor de actividad agrícola en esta zona. En general, las colinas son lo suficientemente bajas como para permitir la agricultura, aunque con el uso de la semilla tradicional de maíz, los huicholes corren un riesgo algo mayor en las heladas. Sin embargo, el área se ha dedicado casi en su totalidad al pastoreo de ganado. El ganado se reúne en grandes rebaños a finales de junio, cuando comienzan las primeras lluvias, en la mesa de la intrabarranca. En esta época el pasto reverdece casi de la noche a la mañana y los rebaños son conducidos a las zonas de colinas altas. El ganado va regresando a la zona de la mesa espontáneamente, cuando los estanques y los manantiales se secan en octubre-noviembre. Las paredes de roca y (a partir de 1968) las bardas de alambre de púas bloquean los senderos más fáciles de las colinas altas a los campos de la mesa. Esta zona de colinas tiene muy pocos manantiales y estanques perennes y, por lo tanto, el ganado no se puede conducir ahí durante todo el año. La región también se sujeta a incendios de pasto en abril y mayo de cada año para facilitar el crecimiento de nuevos retoños y para acabar con la maleza. La caza en esta zona está limitada a los animales pequeños, ya que se ha ahuyentado a los animales más grandes. La pesca es impracticable. No obstante, esta área es rica en frutas silvestres, tubérculos, madera de pino, y pasto apropiado para el bardeado o techado. Hay algunas cuevas rupestres o ranchos que se ocupan en temporada en la región, pero muy pocos huicholes tienen sus ranchos para toda la temporada en esta área. En su mayoría, la ordeña y el inicio de la elaboración de queso se dan en esta región. Sin embargo, los ganaderos mestizos invaden y ocupan partes de esta zona durante todo el año (ver el diagrama 2, secciones III y IV y las regiones al sur de la comunidad en la frontera con Huajimic y Camotlán). Los huicholes rondan la zona durante toda la época de lluvias para mantener los rebaños juntos.

La sierra alta sería extremadamente útil para los huicholes en el pastoreo de ganado de tiempo completo si no fuera porque esta área ha sido ampliamente colonizada por los ganaderos mestizos invasores (diagrama 2, nótese la región de la Barranca de Tules, Tules, Menudo, Amoles, y Chonocata; cf. Weigand, 1969, para un sumario de los conflictos mestizo-huicholes en esta área conflictiva). Debido a esto, los huicholes corren un fuerte riesgo de perder ganado por hurto si pastorean muchas cabezas en la sierra alta. La sierra también es apropiada para la agricultura. Los mestizos del área cultivan un maíz de noventa días, especial-

mente alrededor de Menudo, Amoles, Tule y Chonocata. Varios huicholes han adquirido este tipo de semilla y han plantado sus propios campos en la sierra alta (aunque generalmente con un socio mestizo). Una familia huichol ha construido un rancho para la temporada de lluvias cerca de Menudo, pero aún depende totalmente de sus campos en la zona de la mesa para su subsistencia; la cosecha de la sierra siempre se manda a Mezquitic, Amoles o San Sebastián para su venta; la producción de los campos de la sierra proporciona dinero en efectivo más que comida. Sin embargo, ahora que los huicholes entienden la tecnología agrícola del maíz de noventa días, creo que está a punto de ocurrir un cambio importante en el patrón de asentamiento hacia esta área. En primer lugar, se debe asegurar un control físico sobre la región. Dada la situación actual, los huicholes tienen título, pero no posesión, sobre gran parte de la sierra. Aproximadamente 80 000 de las 243 000 hectáreas de la comunidad están dentro de la zona de la sierra, y la mayor parte de esas 80 000 hectáreas está controlada por los mestizos. No obstante, los huicholes sí usan extensivamente la zona de la sierra para cazar, aunque el venado, en particular, se está acabando. Grupos de caza organizados visitan regularmente esta región, no sólo por el venado sino también por los gavilanes, águilas, guacamayas, ardillas, conejos, ratas blancas de monte, etc. Hay mucha trucha en los mejores arroyos (que son perennes, aunque pocos y muy desperdigados), pero los huicholes no suelen pescar en esta área. También se recolectan frutas, tubérculos y flores, especialmente orquídeas salvajes. Salvo las excepciones mencionadas antes, los huicholes no viven, ni siquiera provisionalmente, en la sierra, a menos que sean criados de los mestizos residentes. Por ejemplo, varias familias huicholes viven en Chonocata como trabajadores asalariados, pero ninguna lo considera su hogar.

Cada una de las tres comunidades huicholes (San Sebastián Teponahuastlán y su anexo Tuxpan; San Andrés Cohamiata, o Coahmiata, y su anexo Guadalupe Ocotán; y Santa Catarina) tiene acceso a las cinco zonas microecológicas. Dentro de la comunidad de San Sebastián, ambas gubernancias contienen las cinco zonas. Sin embargo, la sierra, la barranca y gran parte de la zona de pendientes de la barranca no están organizadas en distritos /kalihúe^{h}/-comisario.[11] Los distritos /kalihúe^{h}/-comisario carecen de límites estrictos, a menos que estén muy amontonados y densamente poblados, como sucede cerca del pueblo de San Sebastián. Pero puesto que la comunidad tiene el dominio esencial sobre las 243 000 hectáreas, ningún distrito queda excluido o restringido del uso de

[11] Donde existen viejos recintos de /kalihúe^{h}/, las fronteras del comisario, que contienen los ranchos y rancherías tributarios, representan sin duda la constitución política territorial aborigen anterior a la conquista. En algunos casos, como sucede con el distrito de Calabacillas-La Ciudad, los recintos /kalihúe^{h}/ han caído en el desuso y la ruina. Sin embargo, probablemente, las fronteras de comisario son todavía muy significativas para la delimitación de las organizaciones políticas anteriores. Puesto que la población huichol ha estado creciendo durante algún tiempo, las nuevas áreas se están repoblando o colonizando por primera vez. Estas áreas se organizan ocasionalmente en comisarios antes de tener recintos /kalihúe^{h}/. Sin embargo, es mucho más común que los nuevos recintos /kalihúe^{h}/ se vayan construyendo dentro de distritos comisario ya existentes, que cuenten ya con algún recinto /kalihúe^{h}/ central. Un estudio muy interesante consistiría en determinar la relación ceremonial y social entre dos organizaciones /kalihúe^{h}/ de este tipo dentro del mismo distrito comisario.

estas áreas de recursos políticamente desorganizadas. Se consideran verdaderas zonas comunales. No es preciso solicitar permiso para cortar madera, pescar, cazar o recolectar, mientras estas actividades sean exclusivas para el consumo huichol. Por ejemplo, no se permitiría a ningún huichol cortar grandes cantidades de madera para venderla a los mestizos. Estas áreas también se usan de manera relativamente libre entre gubernancias o entre comunidades, aunque muchos huicholes de San Sebastián resienten que los santa catarineros hagan uso agrícola y ganadero de algunas partes de su comunidad (ver el diagrama 2, región de la frontera norte).

El diagrama 3 y la fotografía aérea[12] de los distritos /kalihúeʰ/-comisario de San Sebastián y Calabacillas, muestra la gran cercanía de algunas de las zonas microecológicas de las que se habló antes. La barranca profunda y la pendiente de la barranca no aparecen en esta ilustración. Se requiere de un día entero de viaje para llegar del punto 1 al punto 6. La clave es la siguiente: (1) el pueblo de San Sebastián, (2) las mesas de la intrabarranca (cerca de cada número hay una ranchería), (3) las tierras planas del lecho del arroyo con campos arados con yunta, (4) los coamiles del lado de la mesa, (5) las colinas altas y sus pendientes, (6) la sierra cercana al área de Menudo-Amoles, y (7) el principio del arroyo profundo, o barranquita, que nace del río San Sebastián.

Contexto social y recopilación de muestras

Indudablemente, cada uno de los distritos /kalihúeʰ/ fue en algún momento una comunidad fuertemente unida por lazos de parentesco, centrada y representada por su recinto religioso. Además, los asuntos políticos deben haber estado determinados por una relación sacerdotal; la supremacía del distrito /kalihúeʰ/ Tonati entre los coras, y del centro ceremonial de Arroyo de Gavilán entre los huicholes, sugiere esta relación.

Cada una de las actuales comunidades /kalihúeʰ/ se asemeja a una ranchería por el hecho de que varios ranchos aparecen estrechamente yuxtapuestos entre ellos y con respecto a su /kalihúeʰ/ particular. Tradicionalmente, uno o quizá dos de estos ranchos tenían antigüedad ceremonial y de parentesco. Este patrón se ha roto en algunos distritos, y un ejemplo de este cambio se encuentra en Calabacillas, que ya no conserva su recinto /kalihúeʰ/. En otros distritos, aun los más conservadores, se ha modificado el patrón de ranchería de parentesco estrecho. Por ejemplo, Ocota del Llano incluye varias familias nuevas, sin relación, que han tomado posesión de viejos ranchos o han construido nuevos. Sin embargo, en Ocota del Llano, el grupo de parentesco de la ranchería-/kalihúeʰ/

[12] La escala aproximada es 1:20,000. El crédito de la fotografía corresponde a la Compañía Aerofoto Mexicana. Los círculos blancos con puntos son puntas de corte de mosaico.

aún funciona como una especie de forma de gobierno. El propio distrito /kalihúe^{h}/ de San Sebastián tiene una historia tan confusa (cf. Weigand, 1967) que no resulta sorprendente encontrar su organización /kalihúe^{h}/ modificada de varias formas. Actualmente, el recinto /kalihúe^{h}/ de San Sebastián también da servicio ceremonial al distrito de Calabacillas. Resulta claro que ya no se puede considerar al distrito de San Sebastián como una unidad de parentesco estrecho.

El establecimiento del modelo de pueblo-visita por los españoles a principios del siglo XVIII[13] fue en parte responsable del cambio de los principios de

[13] Los huicholes contemporáneos recuerdan la llegada de los españoles a través de un ciclo mítico complejo. Se recolectaron dos variantes de este extenso mito durante el curso de mi trabajo de campo, una de un /kawitéro/ (principal) del área de Tesoraro (ver diagrama 2) y la otra de un /mara'akáme/ (chamán) del distrito /kalihúe^{h}/ de San Sebastián. Ambas muestran concordancias básicas en el patrón general del ciclo mítico pero difieren radicalmente en algunos de los eventos secuenciales y en detalles específicos. Los mitos, demasiado largos para transcribirlos aquí, parecen mostrar influencias indígenas mesoamericanas posteriores al contacto (pero anteriores a la conquista). Aún después de la conquista del área huichol, hubo oportunidad para la acción de las continuas influencias mesoamericanas. Estas influencias pudieron llegar a los huicholes de diversas formas. Con el colapso de las estructuras políticas altamente organizadas del Occidente de México, iniciado con la entrada de Guzmán, muchos de esos indios sin duda buscaron refugio en la montaña y las tierras interiores de las profundas barrancas aún sin conquistar, incluyendo las del área huichol. Es probable que algunos de estos refugiados estuvieran organizados políticamente y por lo tanto, en condiciones de afectar fuertemente la continua mesoamericanización de la gente más primitiva de la montaña. Pero durante el intervalo de casi dos siglos entre la conquista de las porciones centrales de Nueva Galicia (periodo que fue testigo de la adopción de patrones de invasión por parte de los indios de las montañas y de la difusión del ganado hacia esa zona) y la consolidación real de los españoles en la región, muchos tarascos, aztecas, tlaxcaltecas, etc. se establecieron en los valles adyacentes controlados por los españoles. Muchos de estos indios del Valle Central escaparon y pidieron asilo entre los coras y los huicholes, habitantes de las montañas. Por lo tanto, existe cuando menos una posibilidad definida de la llegada de otra ola de mesoamericanización al área huichol, previa a la conquista. De hecho, la movilización de esclavos y de peones indios a la sierra alta fue citada como una de las principales razones que llevaron a las autoridades españolas a dar inicio a la consolidación de la zona (Weigand, 1967). Después de completada la consolidación del área cora-huichol (en parte resumida por Reynoso, 1964) a principios y a mediados del siglo XVIII, algunos pobladores españoles trajeron indios del Valle Central directamente a la zona. Para este momento, las mitologías que estos indios podían transmitir potencialmente a los huicholes, estaban sin duda fuertemente modificadas por la aculturación colonial; sin embargo, se propiciaba otra situación de contacto entre indígenas. Por lo tanto, yo sugiero que mucha de la mitología huichol (incluyendo los mitos "históricamente" orientados) y quizá algo del ceremonial relacionado, refleja conceptos mesoamericanos difundidos durante el periodo de establecimiento del orden colonial, tanto alrededor de la zona huichol, como dentro de ella.

Varios /mara'akáme/ del distrito /kalihúe^{h}/ de San Sebastián creen sinceramente que las condiciones culturales anteriores al contacto y a la conquista están por volver. Un /mara'akáme/ me permitió transcribir lo que él consideraba como el núcleo de sus frecuentes predicaciones (en su mayoría dictadas en ceremonias con base en el rancho) sobre este incipiente movimiento de revitalización:

Algún día no muy lejano a éste, los dioses, . . ., me han dicho [en mis visiones] que ya no van a aceptar lo que nos está sucediendo [/visárika/]. Se van a enojar aún más de lo que ahora están y van a cesar de castigarnos . . . Van a mandar una gran época de lluvias que no parará. Por todas partes habrá inundaciones, menos aquí. Los barcos no encontrarán lugar para atracar; los aviones no tendrán lugar para comer; . . .los vecinos desaparecerán con los arroyos, en las barrancas, y en el océano donde los monstruos se los comerán o se ahogarán. . . Sólo aquí habrá seguridad y seremos una isla en un gran océano. Entonces las aguas bajarán y toda la tierra habrá sido limpiada de la contaminación vecina y española. Entonces la vida será como era antes de que vinieran a molestarnos. . .

Todavía no se extiende mucho la aceptación de esta doctrina. Los hombres jóvenes rara vez son conversos y el mensaje va dirigido básicamente a las personas menos aculturadas de la generación más vieja.

parentesco por los de residencia en la organización social de los distritos /kalihúeʰ/. Desafortunadamente, ni Lumholtz (1903) ni otros observadores decimonónicos documentaron la estructura social del distrito /kalihúeʰ/. Sin embargo, los informantes más viejos en mi experiencia de campo creen que el cambio del principio de parentesco por el de residencia ocurrió en gran parte como resultado de las dislocaciones que siguieron a la revolución de Lozada y a la formalización de la política anticomunitaria adoptada por Díaz a finales del siglo XIX. Muchos informantes huicholes consideran que la Revolución de 1910 y la diáspora de la comunidad de San Sebastián, durante y después de la revuelta cristera, completaron el trastocamiento de la organización. Es evidente que para la mayor parte del área huichol de Chapalagana, la Revolución de 1910 y la revuelta cristera formaron parte del mismo movimiento social general. Los huicholes "ganaron" sobre todo en la primera fase. Para principios del siglo XX, la comunidad de San Sebastián había sido casi totalmente colonizada por vecinos (cf. Weigand, 1969a, y Vogt, 1955 para las definiciones de vecino, mestizo e indio en el área huichol). El pueblo de San Sebastián tenía alrededor de cincuenta vecinos residentes, y los ganaderos mestizos merodeaban los pastos de la comunidad a voluntad. En 1913 Pancho Villa apareció en el área, y la mayoría de los vecinos se le unieron. Sin embargo, los huicholes de San Sebastián vieron la oportunidad de renovar la autonomía de la comunidad y, bajo el liderazgo de un huichol llamado Patricio Mezquite (que había viajado a Guadalajara para solicitar el apoyo de Carranza), se rebelaron en contra de Villa (y, por lo tanto, en contra de los vecinos locales). La ideología revolucionaria tuvo muy poco o nada que ver con su preferencia. Después de varias emboscadas y escaramuzas, los huicholes de San Sebastián lograron desalojar a la mayoría de los colonos mestizos. Una parte del pueblo de San Sebastián fue destruido en esa época y muchos ranchos resultaron fuertemente dañados y/o abandonados. Después de varios años de una paz caótica, comenzó la segunda fase de la rebelión. Alrededor de 1926, un mestizo de la región general de Amoles (ver el diagrama 2) trajo un sacerdote mestizo cristero. Era un orador muy eficaz y los informantes más viejos aún recuerdan mucho de lo que decía. Hablaba a través de otro líder muy convincente, Juan Bautista, un semicacique huichol de la gubernancia de San Sebastián. Ambos afirmaban que el gobierno federal era un instrumento de Satanás y, por lo tanto, debía ser destruido en nombre de Cristo Rey. Sin embargo, como en la lucha anterior, la ideología no jugó un papel importante y la mayoría de los huicholes de San Sebastián, que enarbolaron esta bandera, vieron la oportunidad de saquear a expensas de los mestizos. Aún estaban frescas en su memoria las victorias sobre los vecinos obtenidas durante la Revolución propiamente dicha.

Un gran número de huicholes no estaba de acuerdo con la predicación de la guerra santa, en gran medida y nuevamente por razones no ideológicas. Temían un nuevo periodo de violencia incontrolable. Estos disidentes y sus familias fueron obligados a huir, primero de la gubernancia y luego de la comunidad en general. Así empezó la diáspora.

La tercera fase de esta lucha tan compleja fue la derrota de las fuerzas

cristeras por algunas unidades federales y muchas rurales (de La Yesca, Huajimic y Camotlán en Nayarit; y Bolaños, Villa Guerrero y Mezquitic en Jalisco; ver los diagramas 1 y 2) y sus aliados indígenas (algunos coras, pero básicamente huicholes de la gubernancia de Tuxpan y de la comunidad de Santa Catarina). Para comienzos de la década de los treinta, estas fuerzas habían vencido por completo a los cristeros y estaban continuamente irrumpiendo en la comunidad para ahuyentar el ganado y los borregos y matar a cualquiera que se resistiera. El resultado fue una despoblación casi total de secciones enormes de la comunidad en general y de la gubernancia de San Sebastián en particular. Muchos de los refugiados de esta fase de la diáspora se fueron a los poblados tecual-huicholes de Nayarit. Otros se fueron a los cercanos, pero pacíficos, poblados mestizos como San Isidro, Jerez, Colotlán, etc. en Zacatecas y Jalisco. A lo largo de toda la comunidad la organización sufrió un colapso y puede decirse que la gubernancia de San Sebastián sólo existía de nombre. Mientras los informantes concuerdan en que los funcionarios de la gubernancia y los mayordomos de la Iglesia se escogían cada año, todos coinciden también en que tenían escaso o nulo poder para influir en los acontecimientos. Durante un año, los /tatuhúane/ (gobernador) visitaron el pueblo de San Sebastián sólo dos veces. Los rurales victoriosos eran también ganaderos y, naturalmente, trataron de consolidar sus ganancias obtenidas arduamente iniciando un formidable esfuerzo de colonización. El objetivo era el total desmembramiento de la comunidad.

Al cesar las hostilidades abiertas, los huicholes comenzaron el lento regreso a la comunidad pero se encontraron con que muchos de los antiguos ranchos huicholes (y, por supuesto, las parcelas agrícolas y los pastos contiguos) estaban ocupados por colonos vecinos. Además, muchos huicholes, a consecuencia de pasados excesos y sentimientos hostiles, no se sentían seguros en sus antiguos distritos /kalihúeʰ/. Algunos huicholes habían perdido parte de o toda su familia cercana y, por lo tanto, ningún lazo de parentesco los movía a regresar a sus antiguos distritos. Por éstas y otras razones, el resultado general fue una mezcla bastante completa de muchas de las poblaciones de los distritos /kalihúeʰ/.

Por lo anterior, tenía que darse un cambio sustancial en la estructura ceremonial y económica de cada distrito. La residencia en el distrito, más que las relaciones de parentesco demostrables (además de la residencia), se convirtieron en el principio organizativo dominante de los patrones económicos y ceremoniales a lo largo del /kalihúeʰ/. Aunado a este reacomodo de principios, hubo (y hay) una rápida expansión de la población. Esta expansión puede atribuirse al aún alto índice de natalidad, la disminución de los índices de mortalidad entre los jóvenes a causa de las medicinas del siglo XX y la recolonización por parte de los antiguos refugiados. En el área en general se está dando una prosperidad económica creciente debida al aumento del trabajo asalariado en la costa, la mejora de las razas de ganado, y la venta de artículos artesanales. Probablemente como resultado del cambio en la organización del /kalihúeʰ/, los ritos religiosos basados en el recinto /kalihúeʰ/ han perdido énfasis. En el distrito /kalihúeʰ/

de San Sebastián, por ejemplo, no se ha celebrado ninguna ceremonia desde 1963. Las ceremonias de la Casa Real y de la Iglesia católica continúan floreciendo e incluso se siguen perfeccionando. Esta tendencia no ha afectado las ceremonias de curación y de temporada agrícola basadas en los ranchos. La actual composición de parentesco mixta del distrito /kalihúeʰ/ es en parte responsable de esta tendencia, pero las consideraciones económicas también son importantes. La comunidad financia en parte las ceremonias de la Casa Real y de la Iglesia; por ejemplo, el maíz de la sierra cultivado por los mestizos constituye gran parte del alimento de las comidas comunales y se da a la comunidad como pago de la renta de las tierras. Antiguamente este gasto debía ser asumido íntegramente por los propietarios del cargo. Además, las ceremonias de la Casa Real y de la Iglesia tienen un alto valor de prestigio. Las ceremonias del recinto /kalihúeʰ/, aunque ligeramente menos prestigiosas, son tan elaboradas como los ritos de la Casa Real y la Iglesia y, por lo tanto, bastante caras. Los mayordomos del /kalihúeʰ/ deben sufragar todos los gastos de la festividad y, a diferencia de las ceremonias de la Casa Real y la Iglesia, no reciben ninguna ayuda, financiera o material, de la comunidad o de la gubernancia. Además, la tenencia del cargo del /kalihúeʰ/ es de cinco años, mientras que el periodo del cargo de la organización Casa Real-Iglesia es de un año.[14] Puesto que las grandes unidades familiares de patrocinio y apoyo ya no funcionan, muy pocos individuos propietarios del cargo del /kalihúeʰ/ están dispuestos, o pueden costear los gastos requeridos. Las ceremonias que se llevan a cabo en los ranchos son mucho más pequeñas y, por ende, menos costosas.

Por consiguiente, la tendencia es hacia un fortalecimiento del grupo familiar inmediato y de la vida económica y religiosa basada en el rancho; a una falta de énfasis en las actividades cooperativas, ceremoniales y económicas del distrito ranchería-/kalihúeʰ/;[15] y a una creciente intensificación de las organizaciones a lo largo de la gubernancia, basadas en los patrones de vida de pueblo en San Sebastián y Tuxpan. Los modelos huicholes tradicionales, expresados en la rica vida ceremonial de los recintos del /kalihúeʰ/ y observables en las grandes actividades laborales cooperativas basadas en las relaciones familiares, están sufriendo rápidas modificaciones.

Puesto que la mayoría de los distritos /kalihúeʰ/ sólo reflejan ahora vagamente las organizaciones familiares operativas en el nivel suprarrancho, resulta más provechoso poner de relieve las organizaciones familiares en los ranchos. Mientras la descendencia puede caracterizarse idealmente como bilineal y la residencia determinada por el padre, hay que tener reservas con respecto a ambas "reglas". Cada persona se considera claramente como descendiente social de la familia inmediata, tanto paterna como materna. Mientras que el individuo llega

[14] Diecinueve de los veinte cargos de la gubernancia se designan anualmente. Sin embargo, el mayordomo mayor de la Iglesia ocupa su puesto durante cinco años. El cargo de /kawitéro/ es vitalicio, pero implica pocos gastos.

[15] Aun los modelos de composición de los grupos de búsqueda /hikúlli/ reflejan el cambio. En su mayoría los grupos se siguen formando con personas del distrito /kalihúeʰ/, pero se han vuelto mucho más pequeños en los últimos años. Además, los grupos están formados por representantes de más de un linaje.

frecuentemente a reconocer varias generaciones en profundidad en cada lado, mis muestras genealógicas de los distritos /kalihúeʰ/ de San Sebastián, Calabacillas y Ocota del Llano muestran una clara tendencia a enfatizar una conciencia de la línea paterna de descendencia social (aunque siempre dentro de un contexto bilineal). Esta línea de descendencia puede ser detallada frecuentemente con más profundidad y claridad. En una ocasión, se recordaron cinco antepasados paternos (la verificación de esta genealogía con otros informantes indicó que era precisa).

Los diagramas 4 y 5 ilustran esta claridad diferencial, tanto desde el punto de vista del individuo femenino como del masculino. Las posibles explicaciones para este fenómeno se pueden encontrar en los patrones de residencia y en la centralidad ceremonial huichol. Como estructura, el /^siríki/ (casa del Dios-Antepasado) constituye el monumento más claro a la orientación hacia los antepasados que tiene mucho del ceremonial huichol con base en el rancho. En un rancho pude observar cinco /^siríki/, aunque los dos más viejos estaban prácticamente en ruinas.[16] Idealmente, cada hombre mayor, sobre el supuesto de su control de un rancho, debería construir su propio /^siríki/. Además, se le confía tradicionalmente el mantenimiento de los de sus antepasados. Cuando un rancho cambia completamente de familia, se deja normalmente que los /^siríki/ más antiguos se deterioren. Si, como sucede frecuentemente, una mujer hereda un rancho, entonces la secuencia de /^siríki/ suele continuar, aunque su marido construirá el suyo propio. Algunos informantes sugieren que puede darse cierto grado de transferencia de antepasados a las estructuras /^siríki/ construidas de nuevo. En las ceremonias basadas en el /^siríki/ se honra a todos los antepasados, bilateralmente, hasta donde se puedan recordar (en muchas ocasiones incluso por nombre). Sin embargo, las figuras centrales de referencia son frecuentemente /mara'akáme/ (chamán) y/o figuras políticas muy recordadas, varones en su mayoría. Más allá de la memoria directa de antepasados remotos, existe una gran generalización ceremonial y un "amontonamiento" de categorías de antepasados.[17] Se debe aclarar que no todas las generaciones se sienten obligadas a construir un /^siríki/. Muy frecuentemente, los más antiguos se siguen utilizando en forma mixta. Además, algunas personas viajan grandes distancias para poder colocar las ofrendas en el /^si-

[16] Los /^siríki/ se construyen, por lo general, de lado a lado, en un área restringida de los recintos del rancho. Algunos de los /^siríki/ más antiguos son estructuras miniatura, pero hoy en día se construyen pocos de éstos. Una casa grande y larga (para almacenamiento de los instrumentos ceremoniales, para almacenamiento en general y como habitaciones para hombres jóvenes solteros) también es importante desde el punto de vista ceremonial, aunque no siempre se designe como /^siríki/. Generalmente estas casas dan al este, mientras que el /^siríki/ propiamente dicho puede estar orientado en cualquier dirección. No todos las ranchos importantes cuentan con una de estas casas largas, pero todos tienen al menos un /^siríki/.

[17] Frecuentemente algunos motivos cristianos (esto es, pinturas de santos, de la Virgen de Guadalupe y de Cristo) aparecen en los altares de los /^siríki/ y hay una veneración mínima a estos símbolos; pero la orientación hacia los antepasados es aún más fuerte, a pesar de la creciente generalización. Aun con la presencia del /^siríki/ como estímulo de la memoria, se daban serios desacuerdos en todas las discusiones sobre los lazos de parentesco distantes. Normalmente, ningún tipo de argumento alterará lo que un determinado individuo considera como sus lazos de parentesco.

ríki/ "correcto". Por lo tanto, la descripción del uso del /^siríki/ es muy compleja y confusa.

El individuo frecuentemente reconoce de tres a cinco grados de parentesco colateral. Más allá de estos lazos colaterales, el individuo suele tener únicamente una sensación relativa de distancia o de cercanía, pero si los lazos no se han reforzado por medio de vínculos sociales más recientes, entonces estas personas suelen pasar a ser simplemente otra /vi^sárika/. Los lazos colaterales, aun los distantes, son a menudo muy importantes en las actividades de trabajo cooperativo de orientación masculina (por ejemplo, /hikúlli/ búsqueda) y en la elección de presuntos compadres. Desde el punto de vista económico, la relación con los lazos colaterales distantes es mucho menos importante para las mujeres.[18]

Si el patrimonio es pequeño, la herencia sigue muy a menudo una línea bilateral descendiente y/o colateral. La mayoría de los efectos personales (ropa, cobijas, joyería, la mayor parte del atavío ceremonial, etc.) se entierran con el muerto. Sin embargo, artículos tales como radios, pistolas, sillas de montar, etc., se redistribuyen, al igual que el dinero, en billete y en moneda, que la persona tuviera en el rancho al momento de su muerte. Por otro lado, cada individuo hace hatos de muchas monedas y los entierra; los herederos potenciales rara vez

[18] Categóricamente, el grupo más importante para el individuo es su grupo de parentesco inmediato. Si este grupo se ve desafiado por otro grupo de igual o mayor tamaño, entonces, ocasionalmente, una sección mayor de la familia del individuo, frecuentemente compuesta de linajes bilaterales que conservan sólo sentimientos distantes de relación, se puede movilizar parcialmente. En este caso, el grupo familiar desafiante puede incluir también un componente de linaje mayor. Eventualmente, los distritos /kalihúe^{h}/, las gubernancias o las comunidades pueden entrar en conflicto. En la práctica, rara vez hay más de una unidad /kalihúe^{h}/-comisario involucrada, porque los antagonistas están generalmente emparentados muy de cerca. Las comunidades son demasiado hostiles y desconfían mucho una de otra como para unirse en cualquier tipo de actividad panhuichol. La revuelta cristera y sus consecuencias, las intrusiones de los santa catarineros en la porción norte de la comunidad de San Sebastián, y otras razones sociohistóricas explican, en parte, la incapacidad para una unión a tal escala. Sin embargo, la gran mayoría de los /vi^sárika/ sienten un lazo simbólico entre uno y otro que, aunque nunca se ha expresado formalmente en términos políticos, es muy fuerte en el campo de la identificación cultural. Entonces, el grupo huichol completo se considera central y superior a todos los demás. A continuación, en orden étnico de importancia, siguen los otros indios: los coras y los tepehuanes (aunque los tepecanos de Azqueltán se ven como una causa perdida) son los que se nombran con mayor facilidad, pero algunos informantes saben de la existencia de los tarascos, de los aztecas, de los yaquis, de los apaches y de los mayas. Un informante conocía a los navajos porque había convivido con varios mientras buscaban peyote en San Luis Potosí. Más allá de la categoría de indio encontramos lo que los huicholes consideran la ínfima forma de vida humana: los vecinos-mestizos y los españoles (otros grupos étnicos y culturales no indios y no huicholes también se incluyen en esta categoría). Los huicholes están plenamente conscientes que la cultura dominante, donadora es la vecina. Esta conciencia no ha provocado que muchos huicholes se consideren un grupo cultural inferior. Los vecinos son abiertamente denigrantes en sus comentarios acerca de la cultura huichol, tanto entre ellos como en su contacto directo con los huicholes. También expresan un interés paternalista hacia los "huicholitos", en especial en lo concerniente a su inminente condena al infierno si continúan con sus costumbres actuales. Los huicholes argumentan que son los vecinos los que están condenados por el saqueo que han hecho de los indios y de la tierra. Aun así, casi cada huichol se siente personal e individualmente inferior en el contacto interétnico con casi cualquier vecino.

conocen los escondites.[19] Por lo tanto, las monedas como tales no suelen ser una parte importante de la herencia. Un individuo moribundo revelaría el lugar del escondite a algún pariente sólo en el caso de que existieran amor y confianza extremos. La información relativa a este punto que proporcionan los informantes es extremadamente difícil de obtener y de verificar.

El ganado ocupa un lugar muy importante, realmente central, en los patrones de la herencia. Los hijos, en especial los de la primera esposa de un hombre, y ella misma (único pariente por afinidad con derechos verdaderamente fuertes) están en la mejor posición para hacer valer sus demandas sobre la herencia, a menos que un testamento escrito y registrado lo especifique de otro modo. Hay una fuerte tendencia entre los huicholes de San Sebastián a escribir sus testamentos y registrarlos en la Presidencia del pueblo de San Sebastián. Esta práctica elimina efectivamente los frecuentes conflictos fratricidas a causa de las herencias y, además, refuerza la tendencia ya existente a ceder el ganado aun en vida. Puesto que solamente una herencia potencialmente grande atraería a un buen número de herederos posibles, estos trámites pueden ser largos y pesados. Conozco un caso que no se ha solucionado a lo largo de una década y que recientemente se ha convertido en una contienda sangrienta. En el caso de una enorme posesión de ganado (algunos rebaños pertenecientes a un solo individuo cuentan con alrededor de cuatrocientas cabezas), los hermanos, hermanas, padres, tíos, etc. del muerto están en mejor posición de hacer una demanda y, de hecho, ganarla. El diagrama 6 muestra la manera en que se dividió una posesión mediana de ganado de setenta y ocho cabezas.[20] Las posesiones de ganado, medianas o grandes, rara vez se transmiten en unidades razonablemente justas.

Hay una fuerte tendencia a la herencia por línea paterna de los lugares habitacionales así como de otros bienes estratégicos. El sitio (incluyendo la obligación de mantener sus estructuras religiosas), cierto conocimiento oculto, y los derechos de usar los campos contiguos (tanto de coamil como de yunta), los pastos, los manantiales y las huertas, generalmente caen en manos de los hijos varones de la primera esposa. Existe una primogenitura (mayorazgo) definida aunque débil, que se refleja en la diferenciación terminológica de "hermano mayor" y las obligaciones ceremoniales que se relacionan con él.[21] El hermano mayor asume frecuentemente el papel ceremonial y económico de su padre

[19] La costumbre de guardar monedas hará que cualquier investigación arqueológica mayor del área huichol sea imposible por muchos años. El miedo a los buscadores de tesoros va aparejado con una ansiedad justificada frente a los exploradores y la minería. Sin embargo, sí es posible la realización de estudios arqueológicos, si son limitados y se hacen con tacto. Para ver los resultados de un estudio de este tipo en los distritos /kalihúeʰ/ de Ocota del Llano, Calabacillas y San Sebastián, ver Weigand (1969b y 1970).

[20] Aunque en este caso el muerto había escrito un testamento, no lo había registrado y, por lo tanto, se dieron verdaderas disputas. Tales disputas sin duda modificarán la validez de esta modalidad. Además, los informantes que contribuyeron no estaban de acuerdo con la división del ganado. Cada informante minimizaba su propia parte e inflaba las de los otros. Por lo tanto, en el mejor de los casos, la cifra corresponde a una recopilación arreglada.

[21] Existe un término paralelo para "hermana mayor", y esta persona generalmente hereda diferencialmente de sus hermanas menores.

cuando éste muere. Sin embargo, si un tío paterno del hermano mayor habita el lugar, puede heredar este papel (ver el diagrama 7). Si el tío tiene hijos, a su muerte pueden suscitarse disputas directas y profundas por el control del lugar y de sus recursos estratégicos (diagrama 7B). Con frecuencia, el rancho florece a raíz de esta coyuntura. La madre casi siempre permanece en el lugar, independientemente de quién controle el lugar eventualmente. La vida del rancho se centra con bastante rapidez en el heredero y su propia familia inmediata. Una vez que los hermanos se ven en el rancho sin la autoridad efectiva de los padres, se dan serios rompimientos (o se hacen manifiestos) y alguien tiene que mudarse. Generalmente, pero no siempre, los hermanos menores se van para iniciar nuevos ranchos, ya sea en la cercanía, con las familias de sus esposas (ver más adelante), o, si la zona se considera demasiado ocupada, es decir, sin tierras de coamil fácilmente disponibles, pueden cambiar de distrito /kalihúe^{h}/, de gubernancia y, en los casos más extremos, incluso de comunidad.

Generalmente se dice que la residencia entre los huicholes está determinada por línea paterna, aunque, de hecho, existen una serie de reglas de residencia. La primera regla para una pareja de recién casados es claramente la bilocalidad, es decir, la residencia a lo largo del año en unidades tanto de consanguinidad como de afinidad de ambos individuos. Frecuentemente la pareja realiza la siembra con ambos grupos familiares. El matrimonio es bastante frágil durante los primeros años de prueba y, por lo tanto, la novia no está dispuesta a romper completamente (desde el punto de vista residencial) sus lazos familiares consanguíneos. Si el matrimonio es estable, puede darse una mudanza lenta al rancho del padre del marido. Si éste es uno de los hermanos menores o hijo de la segunda o tercera (y en una ocasión, octava) esposa de su padre, hay entonces una fuerte tendencia a un nuevo modelo de localización por línea neopaterna. Sin embargo, hay requisitos en la secuencia residencial hasta aquí descrita. Si quien es cabeza de la residencia es suficientemente fuerte y/o rico, desea frecuentemente persuadir al esposo de su hija para que habite en su rancho o, por lo menos, cerca. De esta manera, el suegro gana una mano más de labor y pastoreo, además de un miembro de una de las categorías económicas más apreciadas socialmente, el varón joven, maduro. No es coincidencia que estos hombres, que se establecen al casarse con o cerca de sus suegros inmediatamente o después de un periodo de bilocalidad, sean muy frecuentemente los hijos menores de la primera esposa de su padre o cualquiera de los hijos (incluyendo al mayor) de cualquier esposa subsecuente. Como se mencionó antes, se pueden negar ocasionalmente los derechos hereditarios al hijo mayor de la primera esposa del padre. Por ejemplo, si la primera esposa está muerta o de alguna manera impedida para hacer valer su autoridad (por ejemplo, en el caso de ser culpable de adulterio); y si una de las esposas subsecuentes es lo suficientemente fuerte, entonces podría forzar el ascenso de su hijo mayor. Esto también disminuiría considerablemente la fuerza de la posición del hijo mayor de la primera esposa en relación al patrón general de la herencia.

En resumen, el rancho más chico consta de un hombre, su esposa y sus hijos.

Esta unidad puede encontrarse a unos minutos de distancia ya sea de la residencia del padre o del rancho del suegro, o puede estar a varios días de viaje de ambos. La unidad de parentesco mayor podría ser una ranchería, que incluiría, en varias residencias contiguas o cercanas, al líder (definido por la edad relativa y por la posición con respecto a los antepasados paternos del lugar), su esposa o esposas y sus hijos, sus hermanos y sus esposas e hijos, muchas nueras y nietos, y si fuera suficientemente rico, un par de parientes más lejanos (huérfanos, viudas, suegras, primos) y ocasionalmente un ahijado, refugiado, o criado y su familia. Aunque existe un alto espíritu igualitario tanto entre los sexos como entre los distintos grupos según la edad, también hay claras líneas de autoridad tradicional. Estas líneas van de acuerdo a las figuras de prestigio, determinadas por requisitos de sexo y edad. Estas figuras definen claramente los derechos y obligaciones laborales.

Se eligieron tres ranchos, como unidades de residencia y parentesco, de una muestra de once, para ilustrar los modelos de organización del trabajo cooperativo y la composición de los grupos. Se escogieron estos ranchos por las siguientes razones: cada uno explota las zonas microecológicas del área de una manera única, y yo tuve la oportunidad de participar y observar directamente la mayor parte de las actividades de trabajo cooperativo dentro de cada rancho.

La unidad Rancho A (diagrama 8) era una protorranchería que contenía tres recintos unidos por lazos entre suegros y yernos, y por lazos entre padres e hijos. Sólo un individuo era considerado demasiado viejo para trabajar; a nueve individuos se les consideraba demasiado jóvenes. Había treinta y tres residentes, aunque una de las familias nucleares estaba compuesta por recién casados que estaban todavía en la etapa bilocal del desarrollo residencial. El pastoreo de ganado y la elaboración de queso eran actividades importantes.

La unidad Rancho B (diagrama 9) estaba compuesta por dos recintos separados, pero todos los lazos residenciales eran del tipo padre-hijo. A nadie se le consideraba demasiado viejo para trabajar, pero siete del total de veintiuno eran considerados demasiado jóvenes. El pastoreo de ganado y la elaboración de queso estaban presentes pero no como actividades importantes.

La unidad de Rancho C (diagrama 9) está compuesta de una residencia unida por un lazo entre padre e hijo. Un criado sin lazo de parentesco vive en el lugar. A nadie se le considera demasiado viejo para trabajar. Sin embargo, dos son considerados demasiado jóvenes. El rancho tiene once habitantes. El pastoreo de ganado y la elaboración de queso son casi inexistentes.

Los cálculos de edad que se presentan en los diagramas 8 y 9, en especial para los individuos viejos y de edad madura, están frecuentemente basados únicamente en suposiciones, resultado de un trabajo conjunto durante las conversaciones con cada informante.

Las actividades físicas y los ritos ceremoniales asociados a las actividades agrícolas de los huicholes persisten durante todo el año. Las tareas físicas (la elección del campo, la roza inicial, la siembra, el desyerbamiento y la cosecha) empiezan en abril o mayo y duran hasta noviembre o diciembre. El desgrane, la elección de la semilla para el siguiente año y las actividades de almacenamiento comienzan en el tiempo de cosecha y duran hasta bien entrado el ciclo agrícola del siguiente año. Pocos huicholes separan conceptualmente las actividades ceremoniales de las físicas. Sin embargo, el siguiente análisis pone énfasis solamente en los aspectos cooperativos de las actividades físicas.

Elección del campo

Los campos de coamil se preparan con la técnica de corte y quema. Si un área está recién preparada, esto es, que se cortó la capa virgen, entonces puede ser utilizada durante cuatro o cinco años antes de que se deje en barbecho. Si el área se prepara con coamiles ya barbechados, entonces produce buenas cosechas durante tres o cuatro años.[22] El periodo de barbecho es por lo menos de cuatro años, pero con más frecuencia de cinco años o más. La elección del campo es relativamente simple si todos los campos están en uso y aún no en condiciones de barbecho. Si han de abrirse nuevos campos, entonces el líder (el individuo, generalmente varón, que encabeza cada familia dentro de un rancho-ranchería) debe asegurarse que no se den conflictos dentro y/o entre las rancherías. Si el linaje interesado ha estado empleando unos campos que ahora se encuentran en barbecho, el líder sólo debe asegurarse de que no ocurran conflictos dentro del rancho-ranchería. Aunque técnicamente toda la tierra pertenece a la comunidad, existen fuertes derechos de uso. La violación de estos derechos, sin permiso previo,[23] puede desembocar en complicados litigios y/o contiendas. Por lo tanto,

[22] Generalmente las cosechas del primer año de un campo nuevo no son muy buenas. Las del segundo y tercer año son las mejores. En los años siguientes se observa un menoscabo de la productividad.

[23] Un miembro más joven del linaje no puede otorgar permiso por sí solo a un forastero, aunque sea la única persona del linaje que en ese momento tenga derechos de uso sobre el área particular. Idealmente, la cabeza del linaje del rancho-ranchería mayor tiene la prerrogativa sobre el derecho de uso para conceder permisos de utilización a los forasteros. Sin embargo, cualquier forastero puede hacer una solicitud.

Para que uno pierda su derecho de uso sobre un área, tendría que ausentarse del distrito o de la comunidad cuando menos durante una década. Si el individuo que tiene los derechos de uso reside en el área inmediata pero no ha utilizado los campos durante una década, entonces otra persona puede solicitarle esos derechos. Si el poseedor de los derechos de uso se rehúsa pero después no cumple con la plantación del (los) coamil(es) en cuestión, entonces el solicitante puede llevar el caso

la elección del campo es frecuentemente un arduo proceso, en especial en las zonas congestionadas.

El proceso de elección del campo, en lo que respecta al barbecho o a los coamiles en uso, se lleva a cabo muy frecuentemente donde está establecido el rancho. La elección de terrenos de coamil completamente nuevos implica visitas a los lugares factibles, evaluaciones *in situ*, y visitas a ranchos o rancherías cercanos para asegurarse de que no haya posibles conflictos. En la primera elección del campo, el líder toma todas las decisiones. Cada ranchería tendrá tantos líderes como familias la constituyan. Cada rancho puede tener varios líderes. El líder de cada familia, que ocupa una posición menor dentro de la estructura familiar de la ranchería, debe asegurarse de que el líder principal del rancho esté satisfecho con sus elecciones. El proceso es generalmente informal y se da en el contexto de la conversación diaria. Este acuerdo es especialmente importante si la elección concierne a nuevos campos o a campos de barbecho de una persona que ya no reside en el rancho-ranchería (ya sea porque se mudó o murió). Sin embargo, el líder principal del rancho ejerce poca o ninguna autoridad sobre la elección que el líder familiar haga de los coamiles.

Los grupos de elección del campo, cuando existen, son formados por los líderes familiares, y la composición de cada grupo incluye generalmente al propio líder y a uno o dos miembros de su familia inmediata. El grupo puede incluir a algún miembro de otra familia que quiera verificar y/o escoger los campos por sí mismo. La elección del campo se completa normalmente en uno o dos días. Esta tarea se combina frecuentemente con otras como pastorear ganado, cortar leña o hacer inspecciones. Los lapsos que implica la elección del campo no son iguales de un rancho a otro ni entre las familias de un mismo rancho. Los diagramas 10, 11 y 12 han sido combinados tomando en cuenta esto. Todas las actividades de elección de campos tienen lugar en los meses anteriores al inicio de la roza de abril y mayo. Ninguno de los grupos que constituyen la muestra de trabajo maneja campos de yunta (arados).

Las figuras 10, 11 y 12 ilustran la composición de los grupos durante la elección de los nuevos campos. La línea quebrada divide las familias del rancho-ranchería. El número 1 colocado junto a un triángulo o un círculo sombreado indica al líder principal del rancho. El número 2 indica al hijo mayor. Las letras A, B, y C indican a las familias que componen el rancho. Los triángulos o círculos negros señalan la pertenencia a cada grupo.

Puesto que no se necesita una planificación a largo plazo que vaya más allá del nivel familiar de organización para componer los grupos que van a elegir los campos, no existen verdaderas cuadrillas de trabajo cooperativo. Sin embargo, es en este momento cuando se abren las líneas de comunicación para una participación grupal de este tipo.

---

ante las autoridades seculares de la Casa Real en San Sebastián. Yo fui testigo de tres casos que implicaban disputas de tierras de esta naturaleza, y los solicitantes ganaron dos. El tercero se resolvió en favor del poseedor de los derechos de uso porque sostuvo que uno de sus hijos regresaría pronto a la comunidad después de una larga visita a Nayarit.

Las faenas de inicio de la roza del campo (de marzo a mayo) sí generan verdaderos grupos de trabajo cooperativo, en especial cuando incluyen tierras vírgenes o un fuerte crecimiento secundario. Los grandes árboles vivos (generalmente pinos) se secan un tiempo después de que ha comenzado realmente la época de sequía.[24] El líder, solo o quizá con uno o dos miembros de su familia inmediata, es el encargado de llevar a cabo este trabajo. Esta actividad no se ilustra en las figuras 13, 14 y 15. Cuando estos árboles se secan, comienza la ardua labor de podarlos o cortarlos por completo. Generalmente esta tarea se combina con el desprendimiento o corte de la maleza. Los hombres realizan todo el trabajo pesado de la roza del campo. Las mujeres y los niños jalan y desprenden las yerbas más grandes y los árboles pequeños, aunque los varones también ayudan con esta tarea, si no están ocupados con las actividades más pesadas. El pasto y las yerbas pequeñas se pisan o se desprenden para luego esparcirlos lo más uniformemente posible sobre el campo. En general, se deja un margen de tierra relativamente despejado alrededor de los bordes del área de roza para asegurar que el fuego no se extienda a las zonas vecinas.[25] Idealmente, sólo el poseedor del derecho de uso del coamil puede encender el fuego, incluso si está presente un integrante mayor de la estructura familiar. El fuego constituye el método principal mediante el cual los huicholes producen fertilizante para sus campos. Raras veces esparcen estiércol sobre un campo cortado y quemado. Ninguna de las muestras tratadas aquí lo usa.

Los líderes de las familias reclutan grupos de trabajo cooperativo para la roza del campo. Sin embargo, si un líder desea reclutar para el grupo al líder principal del rancho y a su familia, debe acercarse informalmente a ese líder y ofrecer primero su propia fuerza de trabajo. A veces, es el líder del rancho quien inicia este procedimiento. El tamaño potencial de la fuerza de trabajo depende de la complejidad familiar del rancho-ranchería. En esta etapa se usa poca ayuda cooperativa fuera de la unidad residencial interesada.[26] Si está presente la familia de algún hijo mayor y coopera en las operaciones de roza del campo, entonces,

[24] Los mestizos locales de Camotlán fabrican las hachas de fierro, forjadas y martilladas, y los machetes curvos y pesados (ver diagrama 2). En general, los huicholes los compran allí en alrededor de quince y veinte pesos respectivamente. Ocasionalmente se encuentran serruchos tirados por cables o hachas con cuchillas en el área huichol, aunque estos instrumentos generalmente se compran en Tepic o en Guadalajara. Algunos informantes mayores recuerdan haber usado en ciertas ocasiones martillos de piedra para preparar el campo y para cortar madera cuando por algún motivo no se tenía acceso a las herramientas de fierro. Los huicholes ya no utilizan las hachas de piedra ni las navajas de piedra para ningún propósito.

[25] La quema masiva, en especial de las pasturas, tiene lugar cada año. Estos incendios se hacen a propósito en las áreas de pasto. Los incendios son considerados como un beneficio indiscutible. El motivo por el cual muchos huicholes toman cuando menos algunas precauciones para evitar que el fuego se extienda más allá de los campos propiamente dichos, es que no quieren que el residuo de suelo, que resulta de la quema, se junte en los coamiles y entierre las semillas demasiado profundamente.

[26] Cada vez más frecuentemente, se paga a trabajadores que vienen del exterior del rancho (en moneda o el equivalente en especie, generalmente maíz) para que ayuden en las pesadas tareas de

idealmente, sus coamiles se deberían de despejar después de los del líder principal. En general, a menor importancia del individuo en la es- tructura familiar del rancho-ranchería, mayor será el tiempo que espere antes de que sus campos puedan ser despejados. Si por algún motivo la roza se inicia tar- de, un individuo poco importante corre el riesgo de que las lluvias comiencen antes de que se puedan quemar sus coamiles. Por lo tanto, los grupos de trabajo cooperativo para la roza del campo tienden a estar compuestos por el líder principal del rancho, su familia y la fuerza de trabajo del hijo mayor. Los hijos menores y los yernos prefieren con frecuencia trabajar solos sin el beneficio de esta organización. En ocasiones se unen y trabajan independientemente del grupo principal de trabajo. Hay otros factores que pueden afectar la composi-ción de los grupos de trabajo. Los más comunes son la existencia de resenti- mientos entre dos o más posibles líderes (ver el diagrama 14, la familia B), las deudas pendientes que se pagan trabajando pero que no tienen por qué ser correspondidas, y la inclinación personal de algún individuo a trabajar solo en ese momento.

El número de periodos de trabajo requeridos depende de la cantidad de maleza secundaria que se tenga que cortar. A más trabajo necesario, mayor será la probabilidad de formación de grupos cooperativos. Una familia preparará en promedio alrededor de veinte o treinta acres de tierra.[27] Sin embargo, la cantidad total de tierra preparada se divide generalmente en cuatro o cinco parcelas separadas. Estas parcelas pueden encontrarse una al lado de la otra o a varios kilómetros de distancia.

En la roza del campo hay ayuda que es consecuencia de las ceremonias que tienen lugar en ese periodo. Después de los ritos del maíz tostado que se llevan a cabo en los ranchos (generalmente en abril), los huéspedes varones del anfitrión de esta ceremonia despejan algunas porciones de sus campos, aunque este trabajo rara vez constituye algo más que un mero esfuerzo de buena fe. La mayoría de los huéspedes están demasiado ebrios para poder realizar mucho trabajo, ya que durante la roza ceremonial se consumen grandes cantidades de cerveza de maíz. La mayor parcela despejada por un grupo de trabajo de huéspedes que yo presencié tenía alrededor de dos acres; la menor era aproximadamente de un cuarto de acre. Por ello, no he tomado en cuenta estos grupos de trabajo cooperativo en las cifras que aparecen a continuación.

---

preparación de los campos para la siembra. El jefe de la Casa C del Rancho A, por ejemplo, le pagó al jefe de la Casa A del Rancho C cinco pesos diarios durante dos días para que ayudara a cortar los árboles secos más grandes en un nuevo terreno de coamil. El jefe de la Casa B del Rancho B le pagó el equivalente a doce pesos en cuentas a un huichol no emparentado por cortar la maleza secundaria en un campo de barbecho durante dos días. El salario diario actual para actividades agrícolas es de cinco pesos, desde la salida hasta la puesta del sol. El jefe generalmente proporciona la comida.

[27] Algunos huicholes plantan mucho más del promedio para poder tener cosechas que vender, además de su producción de subsistencia. Un huichol del distrito de Calabacillas planta por lo general alrededor de cincuenta a sesenta acres. Trabaja una porción de esta tierra en aparcería (con el acuerdo de repartir la cosecha mitad y mitad) y gran parte del resto lo hace con trabajadores asalariados. Por supuesto que, entre más grande sea la casa en cuestión, mayor será la cantidad de terreno que pueda y deba ser preparado y sembrado. Todas las cifras en acres son cálculos basados en una combinación de medición por medio de pasos, de conjeturas de los informantes, indicaciones de inclinación y medidas obtenidas de fotografías aéreas.

La información que se presenta en los diagramas 13, 14 y 15 está combinada hasta cierto punto, pues no todos los grupos de los Ranchos A y B estaban despejando al mismo tiempo. La línea quebrada divide los grupos de trabajo.

Siembra

Las actividades de siembra en los campos de tipo coamil aseguran el desarrollo de los grupos de trabajo cooperativo. El surgimiento de estos grupos es informal, justo después del inicio de las primeras lluvias. Los líderes familiares ponen su grupo de trabajo a disposición del líder principal del rancho. Idealmente, los campos del hijo mayor del líder principal se deberían sembrar en segundo lugar. A continuación se siembran los campos de los hijos menores (si son jefes de familia). Algunos de los hijos menores participan en dos organizaciones de grupos de trabajo cooperativo, en particular: la de sus padres y la de sus suegros. Los hijos mayores (en especial, si son de edad avanzada) y los líderes principales de los ranchos rara vez siembran con sus suegros. Si el líder principal del rancho tiene un hermano que reside en el lugar, idealmente sus coamiles deberían ser sembrados antes que los del hijo mayor del líder. Si ambos hermanos cuentan con un número considerable de miembros de sus propias familias, suelen manejar frecuentemente organizaciones separadas de trabajo cooperativo. La existencia de resentimientos entre dos o más de los posibles participantes puede afectar la composición de los grupos cooperativos. De hecho, una sola familia puede llevar a cabo la siembra en igual o menor tiempo que el que emplearía participando en una organización cooperativa; sin embargo, a nadie le gusta trabajar aisladamente, y por lo mismo hay un fuerte impulso cultural hacia la participación grupal en las actividades de siembra. Existe cierta actividad ritual asociada a algunas de las etapas de la siembra,[28] pero las razones más importantes que dan los huicholes para sembrar con la participación de grupos cooperativos son la velocidad con que se pueden plantar los campos de un individuo y la solidaridad que experimenta un grupo grande que trabaja con tesón. La última razón es, de hecho, la más importante. De cualquier manera, las discusiones, las calumnias y otras formas de enfrentamientos no violentos se dan durante el desempeño de los grupos de trabajo.

[28] Se hacen ciertas bromas sobre la sexualidad entre la vara plantadora y la tierra. Estas bromas están más bien uniformadas y enfatizan la introducción de una vara rígida en la tierra suave y la impregnación de ésta con semillas. A otro nivel, las parcelas individuales se siembran con distintos tipos de semillas de maíz. De este modo, se mantienen cuatro o cinco parcelas. Las semillas se separan por el color. Se prefieren las semillas amarillas y blancas, que se plantan aproximadamente en dos tercios a tres cuartos del total del área de coamil. Las semillas rojas, azules (—negras) y pintas se plantan, ya sea en parcelas separadas, o en áreas separadas dentro de la misma parcela. Las semillas de distinto color representan los diferentes puntos cardinales. Esta asociación revive prácticamente por completo el ciclo religioso huichol.

Las funciones del trabajo de la siembra no están especializadas. Todos los hombres, mujeres y niños mayores utilizan una vara para escarbar.[29] El líder del grupo provee y asigna las semillas de maíz. Cada jefe de familia escoge sus propias semillas[30] y cada individuo dentro del grupo lleva una bolsa que contiene suficientes semillas para poder sembrar una parcela. El líder del grupo también provee y asigna las semillas de calabaza y de frijol. La mayor parte de las veces, el maíz, el frijol y la calabaza se encuentran entremezclados. Se siembran alrededor de tres a cinco granos de maíz en cada agujero hecho con el punzón de madera. Los hoyos se encuentran separados aproximadamente por un paso. Donde se siembra frijol, se colocan dos o tres semillas en cada agujero, aunque sólo un tercio de las plantas de maíz tiene frijol entremezclado. Si bien los huicholes reconocen cinco tipos de frijol, no hacen una separación por colores para la siembra. Se tiende a entremezclar el frijol con el maíz una vez que la provisión de semillas de maíz se ha terminado. Las semillas de calabaza se siembran aproximadamente en cada quinto agujero ya que se tiene que dejar suficiente espacio para que se esparzan. No se separan los dos tipos de semillas de calabaza para la siembra. Las cucurbitáceas pequeñas y otras plantas menores no se siembran en las áreas de coamil.[31] Los diagramas 16, 17 y 18 ilustran la composición de los grupos de trabajo para la siembra con coamil.

En contraste con la siembra de los coamiles, el esfuerzo de trabajo cooperativo no se da en la siembra de los huertos. Cada familia siembra su propio huerto que generalmente se encuentra en las inmediaciones del rancho, aunque algunos se encuentran en San Sebastián o cerca de allí. Los diagramas 19 y 20 ilustran el modelo de establecimiento del pueblo, consistente en casas y campos entremezclados. La esquina sureste del diagrama 20 muestra la porción del pueblo ocupada por individuos del Rancho A. Las letras V, U y T son almacenes y casas. Los tres campos de coamil contiguos, marcados con las letras V y T, ilustran la proximidad de los huertos con las casas del pueblo. En el diagrama 19, el rancho y los campos marcados con la letra F forman parte del complejo del Rancho B.

Las parcelas de los huertos requieren de muy poca o de ninguna roza puesto que, por lo general, tanto la gente como el ganado han pisoteado las yerbas secas

[29] Cada año las varas para escarbar que se utilizan para la siembra se hacen de forma especial. Cualquier tipo de rama con la longitud deseada (*ca.* 1.5 - 1.75 metros) es apropiada. Se afilan hasta que se les saca punta, pero rara vez se les enganchan coas de fierro. Las varas para escarbar generalmente se usan como leña una vez que ha terminado la siembra.

[30] Las semillas se dejan durante un largo tiempo en el /^siríki/ del jefe de familia. La semilla de maíz no se descascara y las mazorcas se atan de las cáscaras y se cuelgan de las vigas del /^siríki/. Estas mazorcas tienen un lugar preponderante en las ceremonias del rancho durante la época de sequía.

[31] Las cosechas para vender, como el cacahuate y la caña de azúcar, han perdido su importancia en los últimos años. La falta de facilidades para el transporte es la razón más importante para este decaimiento. La Casa B del Rancho A conservó los campos de cacahuate y de caña de azúcar hasta hace diez años aproximadamente. El jefe de la familia comentó que implicaba demasiados problemas a cambio de muy pocos beneficios. El algodón perdió su importancia hace mucho tiempo, ya que las telas importadas se volvieron cada vez más accesibles. Los chiles (de la variedad *chili cora*) son casi la única cosecha importante para vender que aún se cultiva en el área. Se le han enviado muestras de chile a Eshbaugh para su análisis.

antes del inicio de la época agrícola. Aunque los restos de las yerbas secas suelen quemarse, sus cenizas no constituyen el fertilizante principal. En contraste con los campos de coamil, los desperdicios de la casa, la basura en general y las heces humanas y animales son más importantes que las cenizas. No es necesario un periodo de barbecho para este tipo de parcelas de huerto.[32] Los huertos generalmente se plantan después de que los coamiles se han sembrado. La siembra de los huertos se hace con el método de la vara plantadora para escarbar. El maíz corresponde por lo regular a la variedad amarilla o blanca, aunque los huicholes experimentan libremente con semillas del tipo vecino o de la costa en estas parcelas. El frijol y la calabaza son de todos los tipos y, si están presentes, se encuentran entremezclados con el maíz. Las cucurbitáceas pequeñas, el tabaco, el chile, la cebolla y los tomates son las plantas menores más comunes de los huertos.[33] Estas plantas no se entremezclan con el maíz, el frijol y la calabaza, aunque una variedad semisilvestre de tomate de tierra es endémica en la mayoría de los huertos coamiles de maíz. En ocasiones se siembran también plantas de algodón y /tzía/ (chía).[34] Algunos huicholes cultivan pequeñas cantidades de peyote en los huertos.[35] El total de acres de los huertos es muy variable. El Rancho B, por ejemplo, tenía aproximadamente tres acres de huerto, mientras que el rancho A tenía alrededor de medio acre, en total.

Ciertas actividades de horticultura (siembra de tabaco, tomate y chile según el procedimiento acostumbrado) se dan durante la época de sequía. Puesto que estos huertos tienen que ser regados con cubetas cargadas a mano, no suelen tener más de algunos metros cuadrados de tamaño. La siembra de los huertos es llevada a cabo tanto por las mujeres de la familia como por el jefe varón. Los grupos de trabajo, si acaso existen, están organizados informalmente y se componen en su totalidad por miembros de la familia. Los trabajadores aislados son mucho más comunes que los grupos en la siembra de estas parcelas, y no existen horas ni días fijos para plantar los huertos. Por lo tanto, los diagramas 21, 22 y 23 muestran únicamente ejemplos de la composición de los grupos de trabajo en los huertos.

Desde el momento de la siembra, las semillas se ven amenazadas por varios

[32] Los recintos de rancho-rancherías abandonados se usan frecuentemente como parcelas de huerto.

[33] Las semillas de chile y de tomate se plantan en cubetas y en ollas de cerámica (generalmente rotas, ver Weigand, 1969b). Después de que las semillas germinan y crecen varios centímetros se les transplanta a los huertos. El INI ha intentado introducir la zanahoria, el rábano y la lechuga al área huichol. Estas hortalizas se cultivaron en primera instancia en los huertos del INI (ver diagrama 19). En 1966 el maestro del INI intentó que los alumnos se llevaran semillas y productos del huerto, pero ninguna fue bien recibida. Sólo un miembro del Rancho A plantó las semillas, pero más adelante permitió que esa sección de su huerto se enyerbara. Ninguna persona de los Ranchos B y C plantó estos productos. Los propios huertos del INI se habían abandonado para 1969.

[34] Se recolectaron muestras de /tzía/ en 1969 y se enviaron al doctor Hugh Cutler de los Jardines Botánicos de Missouri. Hasta la fecha me ha sido imposible conseguir una muestra de algodón que tenga semillas.

[35] El peyote frecuentemente se recoge, con toda la raíz intacta, en San Luis Potosí . Entonces, se transplanta una vez que los huicholes han llegado a sus ranchos. Sin embargo, los transplantes rara vez se reproducen. El peyote se guarda en los huertos o en cubetas llenas de tierra. Sólo aquellos que verdaderamente disfrutan el sabor del peyote fresco llevan a cabo todo el proceso de transplante.

roedores, mapaches y zarigüeyas. Aproximadamente una décima parte de las áreas sembradas se pierde a consecuencia de estas plagas, aun antes de que puedan germinar. Si el daño es extenso, algunos huicholes replantarán las áreas excavadas. Algún individuo, frecuentemente el jefe de la familia o algún hijo mayor, puede permanecer toda la noche en el coamil e intentar ahuyentar periódicamente a estas plagas. Los métodos más comunes para enfrentarse a las plagas durante la noche incluyen el uso de cohetes o petardos, el disparo esporádico de rifles y el choque de piezas de metal. Durante el día las técnicas más usadas son los espantapájaros y la marcha por las zonas afectadas. Los huertos cercanos al rancho están prácticamente libres de plagas gracias a los perros.

Desyerbamiento

Los huicholes consideran el desyerbamiento como una tarea realmente odiosa. Son necesarios dos desyerbamientos mayores para los campos de la zona de la mesa central. El primero ocurre varias semanas después de que se ha iniciado la germinación, aunque el momento exacto depende de la cantidad de lluvia y de la fuerza de las yerbas. El segundo desyerbamiento generalmente es en agosto, cuando las cosechas han crecido aproximadamente hasta la mitad. Los coamiles de la zona de la barranca requieren sólo de un desyerbamiento mayor, que se hace varias semanas después de la germinación (de cualquier modo, ninguno de los ranchos de mi muestra tiene campos en la barranca). En general, los grupos de trabajo cooperativo para el desyerbamiento son menores que aquellos que participan en la siembra. Los grupos de desyerbamiento son hechos por cada jefe de familia. Si se crea un grupo entre varias familias, entonces tienen prioridad los campos del líder principal del rancho y los campos del hijo mayor vendrían a continuación. Si un individuo menor en la estructura de linaje participa en un grupo cooperativo grande, puede verse forzado a esperar varias semanas antes de desyerbar sus coamiles. Este aplazamiento del desyerbamiento suele afectar gravemente la salud de las cosechas. Por lo tanto, los jefes de familia de menor linaje muchas veces prefieren trabajar únicamente con sus propios grupos familiares o unirse con otras personas de linaje menor. En general, el hijo mayor del líder principal del rancho y su familia se unen al padre. Estos modelos de composición de grupos de trabajo recuerdan mucho a las organizaciones laborales implicadas en los proyectos iniciales de roza del campo.

El trabajo asalariado por día se usa mucho en el primer proceso de desyerbamiento. La tarifa normal es de cinco pesos diarios por persona, incluida al menos una comida provista por el líder. Nunca se contrata a los familiares inmediatos, aun cuando se sepa que necesitan dinero. Esto violaría los principios básicos que abarca el concepto del modelo de trabajo cooperativo. En lugar de

eso, el personal que se contrata lo constituyen familiares lejanos o personas no emparentadas. En cualquier caso, no existen modelos de intercambio cooperativo orientados hacia la subsistencia entre patrón y empleado. Los modelos de intercambio basados en la reciprocidad del /mara'akáme/ y/o en las invitaciones mutuas a las ceremonias que se efectúan en el rancho no se ven afectados por los contratos de paga para actividades de subsistencia. En contraste con los proyectos iniciales de roza del campo en los que normalmente sólo se contrata a un adulto varón, en los contratos de paga para el desyerbamiento se contrata a familias enteras. Cada individuo capaz de hacer el trabajo de un adulto recibe el salario normal. Por esto, no es raro que se contraten grupos de cuatro o cinco integrantes. Aquellas personas que se alquilan a sí mismas y a sus familias para los proyectos de desyerbamiento están plenamente conscientes de que corren el riesgo de poner en peligro sus propias cosechas al posponer su desyerbamiento. Las razones para alquilarse como mano de obra son la falta de provisiones, la necesidad de pagar deudas, y/o la necesidad de financiar una ceremonia. La mayoría de los huicholes que se alquilan como mano de obra son pobres,[36] aunque algunos hombres con posesiones moderadas aprovechan esta oportunidad de obtener un salario para balancear los gastos de la gubernancia o los cargos del /kalihúeʰ/. El jefe de una familia sólo contrata al jefe de otra familia. Una vez que se ha celebrado el contrato, ambos jefes negocian el número de miembros de la familia a los que se les permitirá trabajar. El jefe que se ha empleado trata de incluir generalmente el mayor número posible de personas de su grupo. Todo el proceso de contratación es informal y cualquiera de las partes puede iniciar los procedimientos.

El desyerbamiento es un proceso poco especializado y participan en él trabajadores de ambos sexos, así como el patrón y el empleado. Puesto que cada rancho cuenta sólo con un número limitado de azadones de hierro, la mayor parte del desyerbamiento se hace a mano. Se prefiere esta técnica para el primer desyerbamiento porque los retoños de maíz, frijol y calabaza están casi escondidos entre las yerbas. Todos los intentos van dirigidos hacia el total

[36] Los huicholes ricos no se pueden distinguir fácilmente de los pobres. No existen verdaderos cambios de valores que hagan contrastar a los dos grupos. En cuanto a la cultura material básica, ambos grupos viven de manera muy parecida. Los ricos sí tienen mayores posesiones de ganado y, de hecho, es eso lo que determina su riqueza. También cuentan con mayor dinero en efectivo disponible. Los enseres menores, como lo son la posesión de rifles, provisiones regulares de café y azúcar, la capacidad para comprar cerveza embotellada o enlatada en el pueblo de San Sebastián, la posesión de radios de transistores, etc., distingue a los ricos de los pobres. Los individuos acaudalados no corren el riesgo de diferenciarse radicalmente, si esperan llevar una vida pacífica. Las personas ostentosas son blancos regulares de la brujería (aunque el principio de "bienes limitados" de Foster no parece ser la explicación; ver Foster, 1967, capítulo 6). El robo y la difamación severa suelen acompañar a la ostentación. Con mucha frecuencia no se permite a los individuos ostentosos progresar en la jerarquía oficial de la gubernancia. Algunas veces, se ha reclutado personas para los cargos menores de la gubernancia aun cuando estén bastante más allá de la edad normal para ese tipo de cargo. Tales acciones pretenden neutralizar las diferencias potenciales de posición económica. Sin embargo, todos los huicholes reconocen que realmente existen individuos ricos y pobres. Son más bien los patrones de ostentación los que se critican, más que la riqueza en sí. De hecho, la mayoría de los huicholes acaudalados hace serios esfuerzos para desenfatizar el monto de su riqueza. Los pobres generalmente exageran los bienes de los ricos. Por lo tanto, resulta bastante difícil obtener una cifra precisa del ganado, en especial si el rebaño es grande.

desprendimiento de las yerbas. Las plantas rastreras y otras yerbas que vuelven a enraizar fácilmente se quitan del coamil y se amontonan en las orillas de los campos. Las yerbas que no vuelven a enraizar se dejan en los campos y así sirven de fertilizante. Los diagramas 24, 25, y 26 ilustran la composición de los grupos de trabajo cooperativo del primer desyerbamiento con trabajo asalariado.

El segundo desyerbamiento es mucho menos pesado aunque se considera casi tan odioso como el primero. La mayoría de las yerbas han perdido vigor pues han quedado a la sombra por el crecimiento de la cosecha. La razón de este segundo desyerbamiento es que permite el desarrollo completo de la cosecha y su maduración temprana. Como en el proceso anterior, las yerbas que pueden volver a enraizar se llevan a la orilla del coamil y las demás se dejan pudrir en el campo.

El segundo desyerbamiento resulta más relajado que el primero, y no hay mucha presión para concluirlo tan rápido como sea posible. Con frecuencia, la fuerza de trabajo familiar realiza sola el trabajo, aunque si llegaran a darse grupos cooperativos, éstos seguirían las mismas líneas de organización descritas para el primer proceso de desyerbamiento. Rara vez se utiliza trabajo asalariado para el segundo desyerbamiento. Los diagramas 27, 28 y 29 muestran la naturaleza de los grupos de trabajo involucrados en este desyerbamiento final.

El desyerbamiento de los huertos es mucho menos sistemático que el de los coamiles. Cada familia desyerba las secciones de los huertos correspondientes al maíz, al frijol y a la calabaza, siguiendo más o menos el mismo calendario de desyerbamiento de los coamiles. Sin embargo, el trabajo se hace más gradualmente y no se caracteriza por los mismos esfuerzos prolongados del desyerbamiento del coamil. El trabajo no es especializado y, en general, lo hacen las mujeres y los niños de la casa. Es común ver en ellos trabajadores aislados que no siguen un calendario fijo. Aunque los diagramas 21, 22 y 23 se refieren a la siembra de los huertos, los modelos de la composición del trabajo grupal en ellos se parecen a los del desyerbamiento. Las parcelas más pequeñas de chile, tomate, cebolla y tabaco se desyerban continuamente. Las yerbas se arrancan tan pronto como brotan. De nueva cuenta, no se sigue ningún calendario fijo y los trabajadores solos realizan el trabajo.

Cuidado del campo en el ínterin

Desde finales de agosto en adelante, los campos de coamil deben cuidarse regularmente. Los venados, los mapaches, los cuervos y otras aves, los perros, los coyoperros (mezcla de coyote y perro), probablemente los verdaderos coyotes, y los seres humanos se vuelven predadores comunes de los campos de maíz.

Por supuesto, también se debe mantener afuera al ganado, a los borregos, a los chivos y a los puercos.[37]

Vigilar los campos durante las horas con luz del día es relativamente fácil. El vigilante camina por los campos de coamil y quizá le dispare ocasionalmente a algún cuervo. También se montan espantapájaros.[38] De noche, el trabajo es mucho más difícil. Con frecuencia se hacen fogatas en los pedazos libres dentro de los coamiles. El guardia revisa periódicamente estas fogatas para reabastecerlas de combustible. Además, se utilizan cohetes o petardos, espantapájaros de metal para hacer ruido y el disparo de tiros al azar para ahuyentar a los predadores. A pesar de estos esfuerzos, las plagas, además de los insectos dañinos, destruyen un gran porcentaje de las cosechas, quizá el quince por ciento de las plantas en maduración. En casos extremos, las pérdidas totales desde el inicio de la siembra hasta la cosecha pueden llegar a ser de un veinte a un veinticinco por ciento de la producción potencial.

El personal para vigilar los coamiles proviene únicamente de la casa; nunca se contrata gente para ello. El trabajo de noche lo hace un varón adulto que por lo general trabaja solo,[39] aunque en algunas ocasiones su esposa y/o sus hijos lo pueden acompañar. El trabajo de día lo hacen generalmente las mujeres y/o los niños de la casa, aunque los varones adultos también están presentes.[40] Los

[37] Si se descubre que los perros se están comiendo con regularidad el maíz que está madurando, generalmente se les mata. Se piensa que los perros ya deberían de saber qué hacer puesto que se les considera parientes distantes de los huicholes. Otros animales domésticos (caballos, ganado, etc.) simplemente se sacan de los coamiles; pero si pertenecen a un huichol no emparentado, el incidente puede dar lugar a una larga litigación para obtener una compensación. La parte ofendida generalmente argumenta que hubo daños máximos, mientras que los ofensores tratan de minimizarlos. Si los arreglos informales para la negociación fallan, entonces se puede presentar el caso ante los funcionarios de la gubernancia en el pueblo de San Sebastián. Frecuentemente, cuando las dos versiones de los daños resultan demasiado distintas como para llegar a una reconciliación, los funcionarios mandarán a alguno de sus /topílli/ al campo para obtener un reporte directo. El representante de los funcionarios cuenta el número de plantas dañadas o destruidas. El total se multiplica por veinte o treinta centavos y se le exige al ofensor que pague. Como en el caso de todos los juicios llevados a cabo por la gubernancia, la decisión es final y no se puede apelar. Una vez que se ha efectuado el pago, se considera que la restitución ha sido completa. Una queja común de los acusados es que los animales fueron llevados a propósito al coamil porque el demandante necesitaba dinero. El mayor arreglo que yo presencié fue de veinticuatro pesos.

[38] Existen dos tipos de espantapájaros. El más tradicional consta de un simple papalote de tela que se coloca sobre un marco en forma de T. En ocasiones se le agregan, además, piezas de metal que chocan entre sí. El segundo tipo consta de un solo pedazo de tela que reviste una vara inclinada. A éste también se le pueden agregar piezas de metal para lograr efectos de sonido.

[39] Con frecuencia, las historias huicholes sobre adulterio cobran especial importancia en esta época del año. Estas historias se pueden incluir en dos categorías generales, relacionadas fuertemente. En primer lugar tenemos la del hombre que debería estar cuidando sus campos pero que se escabulle para visitar a su amante, cuyo marido está en los campos. A este tipo de amante se le atrapa ocasionalmente porque su esposa descubre al día siguiente que las cosechas han sido fuertemente dañadas. La segunda categoría corresponde a la mujer que induce a su amante a visitarla cuando su marido está haciendo guardia. A veces se le atrapa porque su marido regresa a la casa prematuramente.

[40] Las mujeres frecuentemente llevan consigo grupos de niños durante las guardias diurnas. En muchas ocasiones, otras actividades, como la recolección, se dan paralelamente a la labor de guardia. Estos grupos de vigilancia diurna rara vez permanecen el día entero en los campos. Se pueden construir enramadas temporales dentro o cerca de los coamiles. No se conservan construcciones permanentes ni semipermanentes en el área inmediata al campo a menos que los coamiles estén situados a una distancia considerable del rancho-ranchería. En general, estas estaciones en los campos están pobremente construidas y constan de una sola estructura que sirve de cocina y de alcoba. Nunca se construyen /^siríki/ en estos recintos.

diagramas 30, 31 y 32 ilustran ejemplos de las actividades de vigilancia de los campos registradas a finales de septiembre.

Los huertos requieren de un cuidado mucho menos formal ya que la sola presencia de los perros es suficiente para ahuyentar a todos los predadores del maíz, con excepción de los insectos y de los topos. Sin embargo, los propios perros pueden constituir un problema. En general, las cosechas de los huertos sufren un porcentaje de pérdida mucho menor.

La cosecha

Muchas de las calabazas maduran a principios de octubre y se cosechan a medida que van madurando. Por lo tanto no se necesitan grandes grupos de trabajo cooperativo entre las familias. La calabaza se puede cosechar antes de que se lleven a cabo las ceremonias de la calabaza en los ranchos, aunque se supone que no se deberían comer hasta que se realicen los ritos. Las calabazas se llevan de los coamiles conforme se van cosechando; el cosechero rara vez recoge más de las que puede cargar. Sin embargo, las calabazas han sido recogidas casi en su totalidad cuando llega el momento de cosechar el maíz y el frijol. El surgimiento de grupos para la recolección de calabaza no es muy claro al principio. Cuando lo consideren pertinente, las mujeres y los niños que están de guardia en los campos pueden traer calabazas que han madurado temprano. A medida que las calabazas van madurando, el jefe de la casa organiza grupos de trabajo dentro de la familia. La calabaza se transporta de regreso al rancho en grandes cestas de mimbre que se cargan sobre el tórax o en la cabeza, u, ocasionalmente, en grandes costales de tela que se cargan sobre los hombros. Las últimas calabazas que se cosechan se traen generalmente junto con el maíz y los frijoles. No intervienen trabajadores asalariados en la cosecha de calabaza, y sólo la familia se encarga de la recolección en los huertos. Las figuras 33, 34 y 35 ilustran ejemplos de grupos de recolección de calabaza surgidos en octubre después de que se han llevado a cabo las ceremonias y antes de que se dé la cosecha de maíz y frijol.

Las ceremonias del maíz verde se llevan a cabo a finales de octubre o a principios de noviembre; después de ellas se puede cosechar y comer el maíz. Sin embargo, para este entonces mucha gente ya ha cosechado y consumido parte de su cosecha, en especial la de las parcelas correspondientes a los huertos.[41] Para este tipo de cosecha no se forman grupos de trabajo ya que las mazorcas de maíz

[41] Un informante se atuvo estrictamente a las reglas sobre las variedades tradicionales de maíz huichol. Sin embargo, él y su familia comían libremente el maíz de tipo costero (cultivado en el huerto) antes de que se llevara a cabo el rito del maíz verde. Otros individuos que comen el maíz recién cosechado antes de que tenga lugar la ceremonia apropiada pueden simplemente tener demasiada hambre como para preocuparse por las sanciones mitológicas.

se van recogiendo conforme se necesitan. Los huicholes no llevan a cabo ninguna ceremonia en relación con los frijoles.

Para mediados de octubre, las lluvias han cesado, y tanto el maíz como el frijol están en vías de secarse. Para mediados o finales de noviembre o principios de diciembre, el maíz y el frijol están lo suficientemente secos como para poder cosecharse. Algunos huicholes permiten que sus siembras permanezcan bastante tiempo después de que otros huicholes ya han cosechado. Esto tiene una ventaja: se necesita menos tiempo de secado en el rancho. Sin embargo, el dejar que la siembra permanezca más allá del tiempo normal de cosecha resulta riesgoso pues puede haber mayor índice de pérdida debido a las plagas. Ocasionalmente, surgen grupos de trabajo cooperativo de tamaño regular para la cosecha —la falta de un calendario estricto para la cosecha disminuye la presión para el trabajo cooperativo. El líder principal del rancho goza generalmente de prioridad para sus campos, si así lo desea. A continuación vendrían los campos de su hijo mayor. En ocasiones se hace uso de ayuda contratada en el proceso de la cosecha. Tanto los patrones como los empleados potenciales pueden hacer la petición. En general el empleado trata de que el mayor número posible de miembros de su familia sea contratado. El salario es de cinco pesos por persona diariamente, pero con frecuencia se paga en especie.

Como en el caso del desyerbamiento, el trabajo de la cosecha no es especializado. Sin embargo, los niños menores no pueden participar pues no alcanzan las mazorcas. Se les anima a recoger frijoles y a buscar calabazas escondidas. Los cosecheros se valen de un pizcador o instrumento para descascarar. Se abren las cáscaras y a continuación se tuercen y arrancan las mazorcas de los tallos para luego arrojarlas sobre el hombro a la canasta de cosecha. Si al abrir una mazorca se ve que está especialmente bien formada y apropiada para semilla, se separa del tallo con todo y cáscara.

Cada cosechero lleva también una bolsa grande en el hombro para poner los frijoles, que se van recogiendo al mismo tiempo que el maíz. Una vez que la cesta está llena, se lleva a las zonas libres dentro del coamil y el contenido se vacía en un montón. Cuando se han recogido todas las mazorcas de un tallo, éste se tuerce y se tira y/o se pisotea. Puesto que las parcelas de coamil carecen de líneas de surcos, ésta es la única manera práctica de marcar los tallos que ya se han cosechado. No obstante, muchos de estos tallos ya limpios se llevan de regreso al rancho para usarse como forraje para el ganado o como material de construcción. Además, las cáscaras se guardan para usarse como envoltura de cigarros o de comida.

Al final de cada día de cosecha, todos los trabajadores adultos llenan sus canastas con mazorcas de maíz o frijoles del montón y las transportan de regreso al carretón del rancho. Los niños llevan menor cantidad de mazorcas envueltas en sus camisas o en sus sobreblusas. Sin embargo, el montón del día nunca se vacía completamente con esta actividad y va creciendo constantemente hasta que se acaba la cosecha. En general, el jefe del grupo vigila cuidadosamente el montón durante la noche. Además, el montón se esparce un poco para facilitar el secado. Una vez que se ha concluido la cosecha, se concentran esfuerzos para acarrear

las mazorcas lo más rápidamente posible para almacenarlas en el carretón. Sin embargo, el montón nunca se deja solo hasta que la cosecha ha sido completamente transportada.

La cosecha del maíz y el frijol de los huertos no requiere de organizaciones de trabajo cooperativo más allá de las disponibles en la propia familia. Con frecuencia son las mujeres las que desarrollan esta actividad aunque los hombres también ayudan. Se guarda un porcentaje mucho mayor de tallos y cáscaras de los huertos que de los coamiles pues no presentan problemas de acarreo. Los chiles y los tomates se recogen conforme van madurando y desde luego no se necesita mayor fuerza de trabajo que la de un solo individuo.

Los diagramas 36, 37 y 38 ilustran los patrones de composición de los grupos de trabajo de las actividades de la cosecha y muestran ejemplos del transporte de las mazorcas a los ranchos. Sin embargo, debemos hacer una advertencia. Puesto que nunca he pasado los meses de noviembre y diciembre entre los huicholes, no he presenciado las actividades de cosecha directamente. No obstante, les di a mis mejores informantes listas para ir confrontando estas actividades; cada una con una columna de nombres de todos los individuos del rancho y columnas numeradas a continuación de los nombres. Se pidió a los informantes que marcaran con una "X" cada columna junto al nombre del individuo que trabajó ese día. También se les pidió que marcaran con una "X" las columnas sin nombre en caso de que se hubieran empleado trabajadores asalariados. Sólo un informante (del Rancho A) completó la lista y me la envió por correo. La considero completamente confiable. Durante la investigación etnográfica de seguimiento iniciada en enero de 1969 pude interrogar a los líderes de los otros ranchos sobre la composición de las actividades de cosecha de noviembre-diciembre de 1968. A través de numerosas verificaciones con personajes de menor linaje, pude reconstruir la composición de los grupos de trabajo de los Ranchos B y C y de otros más. Las actividades de la cosecha aún estaban muy frescas en el recuerdo de los informantes y, aunque definitivamente existe la posibilidad de error, considero que los diagramas 37 y 38 representan por lo menos una aproximación cercana de la situación real del trabajo de grupo durante la cosecha de 1968. He conservado el formato de los diagramas sin modificaciones a pesar de que ha habido varios nacimientos desde 1966. Estos niños eran, por supuesto, demasiado pequeños para participar en las actividades de trabajo grupal.

Desgrane

Recién traída la cosecha de los coamiles, se lleva a cabo la labor de desgranar y desenvainar. Los frijoles se desenvainan inmediatamente y este trabajo lo llevan a cabo generalmente las mujeres y los niños. Las mujeres visitantes de otros ranchos ayudan frecuentemente durante cortos lapsos, pero esta ayuda forma

parte del modelo formal de visita y no constituye una verdadera labor de trabajo cooperativo. Los hombres comienzan a desgranar el maíz inmediatamente después de la cosecha y las mujeres y los niños a menudo colaboran. Las mazorcas se desgranan con la ayuda de un carozo de maíz. Los carozos se guardan y se usan como combustible. No todo el maíz se desgrana inmediatamente. Algunas familias no hacen un desgrane a gran escala, sino que se limitan a desgranar lo necesario para cubrir sus necesidades diarias. No se forman grupos de trabajo cooperativo entre las familias, y los grupos dentro de cada familia están estructurados de forma suelta y altamente informal.

Grupos de trabajo cooperativo en el pastoreo de ganado

El ganado, los borregos, los chivos y los caballos no se "introdujeron" en el área huichol en el sentido normal del término; mucho antes de que los españoles consolidaran el área, estos animales ya estaban presentes y se entendía su uso. Los animales domésticos llegaron a territorio huichol de tres maneras: los que se descarriaron, encontraron su camino hacia el área y fueron capturados; los animales que fueron traídos por expeones que habían trabajado en los centros españoles; y los animales adquiridos durante las invasiones (Weigand, 1967). El robo, como mecanismo de obtención de ganado, sigue siendo una actividad importante hoy en día.[42]

La adquisición de ganado introdujo una diferenciación social entre los huicholes. La riqueza está generalmente definida en términos de ganado, aunque el dinero en efectivo y las cuentas de cristal son también muy importantes.[43] Sólo

[42] Yo sólo presencié directamente las actividades de un robo de ganado. El grupo estaba compuesto por compadres no emparentados y el hijo mayor de uno de los participantes. Estos hombres se encontraban en el camino de regreso a sus ranchos, provenientes de una pequeña ranchería mestiza en las montañas. Se encontraron un rebaño de ganado desatendido, propiedad de mestizos, de aproximadamente quince cabezas. Se dispuso de dos terneros jóvenes y sin marcar y de sus madres, y se condujeron a una barranquita aislada. Se les vigiló periódicamente durante aproximadamente una semana. A continuación se separaron los terneros de sus madres, se les marcó con la marca de los cuatreros y se les llevó a su propio rebaño. Cada compadre se llevó un animal. Explicaron que la culpa era de los vecinos puesto que no habían marcado a los terneros a pesar de que ya se había pasado el tiempo en que debían haberlo hecho. El secreto se mantuvo bastante bien y los cuatreros consideraban que su operación había sido un éxito. Varios años después, en 1969, uno de los hombres le vendió su animal robado a un mestizo.

Sin embargo, hoy en día los vecinos les roban más ganado a los huicholes del que éstos obtienen por el mismo método. El robo que hacen los vecinos puede ser más complicado pues con frecuencia se necesitan varios intermediarios. En muchas ocasiones los vecinos les pagan a los huicholes para que hagan el primer robo. La mayor contribución de los vecinos es la falsificación de los papeles de adquisición. Mientras que el hurto de ganado es una actividad común entre los mestizos, parece que la colonia de la barranca de Tules (ver diagrama 2) se especializa en ello.

[43] El ganado se puede cambiar por moneda o por cuentas, o viceversa. Sin embargo, ninguno de los tres tipos de riqueza puede usarse como "dinero" de múltiples utilidades. Algunos artículos, como la tierra, los derechos de uso de la tierra (tanto habitacionales como agrícolas), algunos tipos de conocimiento ritual, etc. quedan fuera de la esfera de la conversión.

los rebaños muy grandes (250-400 cabezas; siendo de 400 el rebaño más grande que he encontrado) requieren de la formación de organizaciones cooperativas de pastoreo a lo largo del año. Sólo un número reducido de huicholes (todos varones) tienen rebaños de esta categoría. Estas posesiones se dividen en subrebaños de entre cincuenta y setenta y cinco. Los subrebaños generalmente se consignan a los miembros del linaje. Estos consignatarios son directamente responsables de su consignación frente al dueño del rebaño, aunque éste debe absorber directamente las pérdidas resultado de enfermedad y debe pagar la vacunación del ganado.[44] Sin embargo, si se sospecha que hay negligencia, las pérdidas deben ser sometidas a litigio. Los rebaños consignados a los miembros del linaje son considerados frecuentemente como herencias *de facto* cuando el dueño muere, aunque el subrebaño se dividirá aún más entre la familia inmediata del consignatario. Además de este incentivo, que es el cuidado de un ganado que va a llegar a ser propio, el consignatario recibe un porcentaje del ganado recién nacido. Este porcentaje suele ser de la mitad, aunque un informante dijo haber recibido solamente un tercio. Además, el consignatario recibe un porcentaje (alrededor de la mitad) del queso y toda la leche, para usarlos como mejor le parezca.

La creación de consignaciones de subrebaños depende exclusivamente del dueño del rebaño. Si no hay suficiente familia inmediata, o si no se considera confiable, entonces el propietario busca individuos no emparentados. Esta consignación no implica derechos de preherencia, pero la compensación inmediata es ligeramente mayor. El consignatario recibe generalmente la mitad del ganado recién nacido y todo el queso y la leche. Un propietario de ganado acaudalado puede ganar hasta 2 000 pesos por año.[45]

Una vez que se ha hecho la consignación, el consignatario tiene toda la responsabilidad de pastorear el ganado. Los grupos de trabajo cooperativo creados para este propósito son idénticos a los creados para el pastoreo de ganado de rebaños menores y privados. Los Ranchos A y B no funcionan con rebaños consignados, aunque lo han hecho en el pasado. Ambos ranchos pastorean sólo animales propios. La familia B del Rancho C funciona con un pequeño rebaño consignado y tiene un poco de ganado propio. Los rebaños privados no se manejan en común dentro de un rancho-ranchería. No obstante, las familias manejan con frecuencia sus rebaños en común; pero aun en este caso se siente la estricta

[44] Uno de los programas más prometedores del INI ha sido el inicio de la inoculación del ganado con vacunas de las cuales los huicholes pueden disponer al costo. Los veterinarios del INI llevan a cabo parte de la vacunación, pero en su mayoría los propios huicholes o sus compadres mestizos vacunan a los animales. Muchas de las principales enfermedades del ganado son endémicas en el área huichol. En el pasado, algunos ricos poseedores de ganado se han empobrecido en una temporada a consecuencia de estas enfermedades. Como resultado del uso de las vacunas, la riqueza en forma de ganado se ha vuelto mucho más estable. Los vecinos están dispuestos a colaborar con los huicholes en el programa de inoculación pues éste afecta directamente la salud de su propio ganado.

[45] La mayor parte del queso se vende a los vecinos. Un pedazo pequeño, fresco (*ca.* 10-12 cms de diámetro y 3-4 cms de grosor) se vende a un peso o a un peso y cincuenta centavos. Un pedazo grande, fresco (*ca.* 15-17 cms de diámentro y 4-6 cms de grosor) se vende a entre dos y tres pesos. El queso seco se vende aproximadamente a quince pesos el kilo.

presencia de los derechos individuales de propiedad. Hoy en día la ten dencia es que todos los individuos, también los niños pequeños, tengan sus propios animales marcados,[46] incluso cuando los rebaños se pastoreen como una sola unidad. En un rancho-ranchería que se caracterice por la existencia de muchas posesiones pequeñas de ganado, la totalidad de éste puede pastar dentro de una o dos áreas particulares de pasto. Sin embargo, el pastoreo se da independientemente del apacenteo común. Técnicamente cada persona es solamente responsable de sus propios animales. En la práctica, el jefe de la familia pastorea todo el ganado que es propiedad de los miembros de su familia. Los grupos de pastoreo que crea están compuestos normalmente por miembros de la propia familia o, en caso extremo, con personas del propio rancho. Jamás se hace uso del trabajo asalariado para el manejo de las posesiones más pequeñas.[47] Si se organiza un grupo de pastoreo de todo el rancho, éste es controlado por el líder principal del rancho. Los diagramas 39, 40 y 41 ilustran cuánto ganado posee (o les ha sido consignado) cada individuo o cada familia en los ranchos muestra. El círculo punteado indica consignación y el círculo completo indica propiedad.

Se dan tres fases principales de pastoreo de ganado. La fase de la época de sequía es la más fácil de controlar y requiere poco esfuerzo más allá del jefe individual de cada familia. El ganado debe tenerse bajo vigilancia, se tienen que localizar los animales descarriados y reintegrarlos al rebaño. Durante la sequía, el ganado pasta en gran medida en áreas de su propia elección. Sin embargo, estas áreas están limitadas por falta de fuentes perennes de agua en las altas pendientes de las mesas de la intrabarranca. Por lo tanto, el ganado se concentra a lo largo o en los lechos de los arroyos de la zona de la mesa de la intrabarranca. También pastan en las campos de coamil ya cosechados. Cuando se extravía una parte del rebaño o un animal solo, entonces se puede organizar un grupo dentro de la propia familia para su localización. El grupo es creado por el dueño del o los animales, que funge como líder del mismo. Estos grupos rara vez son muy grandes y están compuestos de varones. Los diagramas 42, 43 y 44 muestran ejemplos de la fase de sequía del pastoreo de ganado.

La segunda fase del pastoreo de ganado puede requerir la creación de grupos mayores de trabajo cooperativo. Al comienzo de la época de lluvias, se debe conducir al ganado fuera de la zona agrícola de la mesa hacia las pendientes superiores de esas mesas o hacia la sierra alta. Los puntos de articulación de los campos agrícolas y los pastos de la época de aguas están divididos por muros de

[46] Para que una marca se considere legal, debe ser registrada en la Presidencia del pueblo de San Sebastián. El trazo preciso de la marca se archiva junto con su descripción, el nombre del dueño, y el lugar de residencia del mismo. A partir de ese momento, cualquier transacción de ganado debe incluir la comparecencia personal del dueño de la marca o de la persona a cuyo favor se ha otorgado el poder, con firma y testigos.

[47] Algunas veces el dueño puede pagarle a otra persona para que busque a su animal extraviado si, por algún motivo, él mismo no lo puede hacer . El pago se hace sólo hasta el momento en que la empresa ha tenido éxito, y la cantidad difiere para cada caso. Yo presencié el pago de cinco pesos por la localización de un burro viejo y maltratado pero la cantidad de veinticinco pesos por una vaca lechera valiosa.

piedra;[48] el ganado se tiene que juntar y conducir más allá de esos muros. Algunos hombres jóvenes utilizan caballos para esta actividad, pero la mayoría prefiere hacerlo a pie. De aquí que se necesiten pequeños grupos de conductores. Si las posesiones de ganado son pequeñas, éste se puede concentrar antes de conducirlo a los pastos de la época de lluvia. Si las posesiones de ganado son grandes, se pueden dividir en grupos menores para ser conducidos. Generalmente, todos los varones del rancho cooperan en esta tarea y todo el ganado, independientemente de a quién pertenezca, se conduce como una unidad. Las mujeres y los niños ayudan ocasionalmente a conducir el ganado. Los únicos artefactos que se suelen utilizar en esta tarea son los lazos y las varas para picar al ganado. Se hace todo el esfuerzo posible para asegurar que todo el ganado llegue a los pastos de las tierras altas antes de que brote la cosecha. Las reparaciones de los muros de piedra deben completarse también antes de este periodo. Los diagramas 45, 46 y 47 ilustran los modelos de trabajo cooperativo de estas jornadas de conducción del ganado.

La tercera fase de las actividades de pastoreo del ganado consiste en mantenerlo en las tierras altas y fuera de las zonas de la cosecha. También implica separar a las vacas lecheras del resto del rebaño y colocarlas en lugares más accesibles para que puedan ser ordeñadas diariamente. La organización grupal de esta fase del pastoreo del ganado está basada en la propia casa. Aunque todo el ganado del rancho-ranchería comparte generalmente los pastos comunes, los jefes de familia únicamente se hacen cargo del rebaño que corresponde a su casa. Si el descarriamiento o el hurto de ganado (que se acentúa durante la época de lluvia por la proximidad de algunos pastos huicholes con poblaciones de vecinos) se convierte en un problema, se pueden formar grupos cooperativos entre las distintas familias. Normalmente cada jefe de familia procurará formar tales grupos sólo cuando surge la necesidad, y no existen arreglos permanentes para estas organizaciones. Si el robo de ganado se agrava, el jefe puede recurrir a la gubernancia o a los funcionarios de la presidencia. Estos pueden asignar un /topílli/ o comisario para patrullar o, cuando menos, para dar alerta del problema. Una vez que ha terminado la época de lluvias y las fuentes de agua de las tierras altas se han secado, la mayor parte del ganado encuentra su propio camino de bajada hacia las áreas de los arroyos. Los diagramas 48, 49 y 50 muestran ejemplos de la composición de estos grupos de pastoreo de la época de lluvias y, en el caso del Rancho A, de la composición de una cuadrilla grande de búsqueda de un toro que se extravió.

En su mayoría, las labores de ordeña y de elaboración de queso corresponden a las mujeres, aunque los hombres y los niños pueden participar. Los varones reúnen en rebaños a la mayor parte de las vacas lecheras, también ayudan a atar las patas y la cola de la vaca antes de ordeñarla, y ocasionalmente participan propiamente en la ordeña. En las áreas de pastura más alejadas, los

[48] El alambre de púas apareció en la parte central de la comunidad de San Sebastián en 1968. Con el incremento en su uso, las operaciones de pastoreo de ganado durante la época de lluvias se van a ver muy simplificadas. Sin embargo, de momento muy pocos huicholes están en posibilidad de comprarlo.

hombres suelen acompañar a sus mujeres a campamentos temporales dentro de la misma área de pastos. Ocasionalmente, se usan refugios de piedra o cuevas como campamentos. Cuando se están llevando a cabo tareas agrícolas, como el desyerbamiento, se pueden conducir las vacas lecheras a zonas más cercanas a los ranchos. Normalmente, las mujeres se encargan de la elaboración de queso, aunque los hombres pueden ayudar. Si las posesiones de ganado son pequeñas o medianas, los grupos para la ordeña y para la fabricación de queso se forman dentro de la misma familia. Las posesiones mayores (o alguna posesión pequeña que carezca de personal) requieren de más personas provenientes de las familias del rancho-ranchería general. El dueño del ganado organiza los grupos y, puesto que no hay la posibilidad de un intercambio en especie, los trabajadores reciben un porcentaje de la leche y del queso. Estas personas no necesariamente trabajan con subrebaños consignados. Los diagramas 51, 52 y 53 muestran ejemplos de la composición de grupos para la ordeña y la fabricación de queso en los campamentos o en los ranchos.

La carne de res no constituye un elemento importante de la dieta huichol. El consumo de carne sólo se da durante las fiestas ceremoniales. Los toros jóvenes (en general de alrededor de dos años de edad) se sacrifican ritualmente tanto por su sangre como por su carne. Cuando estas ceremonias se llevan a cabo en los ranchos, todos los hombres jóvenes que no son cantores o ayudantes de los cantores, participan en el destazamiento. El hombre que ofrece la ceremonia es normalmente el dueño del animal. Organiza la cuadrilla para destazarlo, pero él no participa.

Nunca se comen los animales que mueren a causa de una enfermedad, pero, en ocasiones, la carne de aquellos que fueron muertos accidentalmente o que murieron a consecuencia de un mal parto, se come en un contexto no ceremonial. Todos los hombres del rancho-ranchería pueden ayudar en la carnicería si así lo desean. El dueño del animal (que sí participa en el destazamiento no ceremonial) les obsequia pedazos de carne. A aquellos que no ayudan generalmente se les permite comprar carne. El diagrama 54 ilustra la composición de una de estas cuadrillas de carnicería en el Rancho A.

Grupos de trabajo cooperativo en la caza y en la pesca

Las cuadrillas cooperativas para la caza del venado han menguado radicalmente en las últimas tres décadas. La razón de este descenso no ha sido la aculturación ritual, puesto que el venado tiene la misma importancia ceremonial que durante los periodos de los trabajos de campo de Lumholtz (1903) y Zingg (1938). En el pasado los métodos de caza de los huicholes eran tradicionales, pues el gobierno mexicano se oponía a que los huicholes utilizaran rifles de alto calibre. De cualquier manera, las municiones para estos rifles fueron siempre difíciles de obtener

y a un precio prohibitivo. Por lo tanto, antes de la introducción del rifle calibre .22, la mayor parte de la cacería se hacía con medios cooperativos bastante tradicionales. Sin embargo, la introducción y la gran aceptación del .22 ha vuelto innecesarias las cuadrillas cooperativas.

Hay descritas dos formas tradicionales de caza del venado. En una de ellas se usaban perros para corretear a los venados hacia las redes. Las cuadrillas cooperativas y los individuos también solían acechar y emboscar a los venados armados con arcos y flechas. Entonces (como ahora) el venado se cazaba tanto por su sangre como por su carne. Algunos informantes recuerdan también haber dado caza a los venados con la ayuda de peyote. Esta práctica difiere un poco del patrón tarahumara (Pennington, 1963:100), ya que el objetivo no consiste en corretear al venado hasta que quede exhausto, sino llevarlo a una emboscada o a un precipicio. Sin embargo, estos métodos tradicionales de caza resultan imposibles hoy en día puesto que la población de venados ha disminuido en gran medida.

Ahora ya no se permite a los mestizos cazar dentro de la comunidad de San Sebastián, pero esta prohibición llegó demasiado tarde. A finales de los años treinta y principios de los cuarenta, grandes cuadrillas de caza de vecinos, muchas equipadas con rifles de alto calibre, vagaban por la comunidad. Un informante de estatura promedio recuerda haber visto un montón de pieles de mayor altura que la suya. Los cazadores vecinos dejaban que la mayor parte de la carne de venado se echara a perder, aunque los huicholes frecuentemente la comían si todavía estaba fresca. A finales de los cuarenta todavía se veían algunos venados en la zona media de la mesa. Para mediados de los cincuenta, no era común ver venados en esa zona ni en sus altas pendientes. Para mediados de los sesenta, los venados habían desaparecido de la sierra alta como consecuencia de la cacería, aunque en ocasiones todavía se reporta la existencia de algunos en esta zona. Actualmente, algunos huicholes viajan grandes distancias para cazar venados, a una zona tan lejana como la barranca de Bolaños cerca de San Isidro. Aun ahí sus esfuerzos se ven poco recompensados. En 1969 un cazador huichol me acompañó a Etzatlán, Jalisco con la esperanza de poder cumplir un voto ceremonial de matar a un venado.

Como el venado es prácticamente inexistente en la zona huichol más inmediata (a causa del extenso uso del rifle .22), ha cesado la formación de grandes grupos cooperativos de caza. El líder principal del rancho (aunque sin participar directamente en la cacería) o un /mara'akáme/ solían organizar estos grupos, y una gran cantidad de ceremonial acompañaba la caza. Los integrantes de los grupos provenían de los jefes de las familias y sus hijos maduros, constituyéndose cuadrillas exclusivamente de varones. La caza es ahora mucho más individualista por necesidad. Un grupo grande de caza carece casi totalmente de posibilidades de éxito. Aún se organizan cuadrillas pequeñas, pero el líder principal del rancho ya no participa en su formación. Hoy en día, hay mucho menos ceremonial relacionado con la formación de los grupos de caza. En su lugar, los jefes de familia organizan los grupos o pueden ir solos. La formación de grupos se da con la misma frecuencia entre compadres sin parentesco o entre

amigos, que entre personas del mismo linaje. En el pasado, la cacería del venado era la actividad exclusiva del grupo formado para tal propósito. Hoy en día, la caza está frecuentemente combinada con otras actividades como la inspección, el corte de vigas o el transporte de mercancía. La caza de venado se está convirtiendo en una actividad marginal, aunque una cacería que se lleva a cabo con éxito aún brinda mucho entusiasmo y prestigio. Los huicholes pueden cazar en cualquier área de la comunidad sin necesidad de obtener un permiso.

A nivel económico, ceremonial y organizativo, la caza de otros animales diferentes del venado es mucho menos importante. Ya no se busca un solo tipo de animal, excluyendo a los demás. Las poblaciones de pecaríes (especie de cerdos silvestres), ardillas, conejos, zorros, águilas, aves cantoras, pericos, etc. han disminuido todas como resultado del uso generalizado del rifle calibre .22. Hoy en día, los cazadores salen con la esperanza de encontrar algo vivo a lo que se le pueda disparar. A pesar de que el provecho obtenido es cada vez menor, los hombres huicholes continúan dedicando gran parte de su tiempo a la caza. Mientras que las actividades de caza se llevan a cabo a lo largo de todo el año, a nivel ritual, las cacerías de la época de sequía siguen siendo las más importantes. Los diagramas 55, 56 y 57 ilustran ejemplos de la composición de grupos de caza en los tres ranchos muestra. Un círculo punteado indica una cacería de venado con éxito. Un círculo completo indica que se mató otro tipo de animal. Las letras "com." debajo de un signo de varón indican la presencia de un compadre como compañero de caza. Un signo de varón sin ninguna marca indica la presencia de un amigo como compañero de caza. Los diagramas están entremezclados.

La pesca es una actividad mucho más productiva, aunque hoy en día el uso de dinamita amenaza el balance ecológico de los ríos. El río Chapalagana y sus afluentes mayores no están contaminados y por lo tanto, pueden proveer de grandes provisiones de pescado y de camarón de agua dulce. Estos animales constituyen una de las principales fuentes de proteína para los huicholes. Cada año, cada rancho-ranchería envía cuando menos una cuadrilla de pesca a la barranca. Con frecuencia se envían dos o más grupos de pesca. El periodo ideal para la pesca es en abril o mayo cuando la época de sequía está en su punto más alto. En ese momento los estanques son menos profundos y los peces y camarones están más concentrados, más aletargados y, en general, más fáciles de atrapar.

Además de la dinamita, los métodos de pesca incluyen el uso de redes flojas (generalmente compradas a los mestizos que son los que las hacen), anzuelos y cuerda (frecuentemente utilizados con una caña), y venenos. Los venenos son especialmente efectivos y el envenenamiento es el método preferido para pescar. Los huicholes pueden obtener fácilmente dos tipos de veneno. El amole pinto envenena a los peces, y la corteza interna del árbol de zapote es tóxico para los camarones. De hecho, ninguno de los venenos mata a todos los peces o camarones de un estanque, pero gradualmente matará o aturdirá a un buen porcentaje. Las plantas que contienen el veneno se restriegan directamente en el agua o se secan y luego se ponen en el estanque. Frecuentemente se mezclan ambos venenos y se usan juntos para poder recoger al mismo tiempo tanto los peces como los camarones del estanque. Si se envenena el estanque en la tarde, para la ma-

ñana siguiente los peces y camarones estarán muertos o tan inactivos que se les atrapará fácilmente. Los peces se ensartan a través de las agallas y luego se ponen a secar al sol. Los camarones también se secan. Los grupos de trabajo se comen frecuentemente una buena cantidad de su pesca en el sitio donde la han llevado a cabo. Mientras se espera a que los venenos hagan efecto o a que el producto se seque, se pueden realizar otras actividades, en su mayoría caza y/o recolección. Se suelen construir pequeñas enramadas a manera de albergues cerca de los estanques.

El líder principal del rancho suele formar los grupos de trabajo cooperativo, aunque este individuo no siempre acompaña a sus miembros. Además, el jefe de cada familia puede formar los grupos cooperativos, reclutando todo el personal dentro de su propia casa. Jamás se usan trabajadores asalariados en la pesca. Aunque los grupos están constituidos predominantemente por hombres, muchas mujeres y niños los acompañan. En general, las mujeres y los niños sólo trabajan durante el proceso de secado. Si hay animales de carga disponibles, se usan para transportar el pescado y el camarón seco a los ranchos. Sin embargo, se utilizan con frecuencia las canastas de la cosecha. Los diagramas 58, 59 y 60 muestran ejemplos de la composición de los grupos de pesca.

Conclusiones

Los huicholes están experimentando dos tendencias principales, definidamente separadas, en el proceso de aculturación. Creo que el caso de aculturación de los huicholes es un ejemplo excelente del cambio social sistémico diferencial. La aculturación estructural está precediendo en direcciones muy diferentes a la aculturación. Se pueden ejemplificar las principales tendencias estructurales de los huicholes con las desviaciones organizacionales que se están dando en los distritos de /kalihúeʰ/-comisario. Actualmente la mayoría de los distritos sólo pueden caracterizarse como unidades residenciales. La organización anterior de los distritos se basaba en principios de parentesco combinados con los núcleos residenciales del linaje. Actualmente los linajes bilaterales están esparcidos más allá de las fronteras del distrito y las organizaciones del linaje se han vuelto mucho más difusas y menos unitarias en su función. La tendencia a que la pertenencia al distrito esté basada únicamente en la residencia es concomitante a la tendencia a que haya lazos de parentesco paterno dominantes con las unidades residenciales más pequeñas dispuestas una frente a otra. Los cambios en las reglas residenciales también reflejan la continua descomposición del sistema de linaje bilateral. Cada unidad familiar cuenta ahora con una posibilidad mucho mayor de elección individual de las localidades de residencia que nunca antes. Además, la costumbre de que los padres arreglen los matrimonios pertenece prácticamente al pasado.

♦♦♦♦♦

Esta tendencia está reflejada en los patrones de composición de los grupos de trabajo cooperativo en las actividades de subsistencia. Los grupos cooperativos aún se forman de acuerdo a los principios de linaje pero, según los informantes mayores, los grupos se han tornado mucho más pequeños, probablemente debido a que los linajes están mucho más dispersos en el espacio. A pesar del menor tamaño de los grupos de trabajo cooperativo, se les considera más estables y confiables. Los actuales grupos de trabajo cooperativo para actividades de subsistencia representan, en esencia, el máximo reclutamiento que se hace del núcleo familiar de los grandes linajes del pasado reciente, linajes que ahora se encuentran dispersos. La búsqueda de personas más allá de este núcleo ni siquiera se intenta. Además, puesto que ahora los distritos de /kalihúeʰ/-comisario sólo enfatizan el principio residencial, las cuadrillas ceremoniales de trabajo cooperativo están compuestas ahora de grupos de familias mezcladas. El trabajo asalariado entre los huicholes es un corolario obvio de la naturaleza cambiante de la organización de trabajo cooperativo. Los trabajadores asalariados han reemplazado en su mayor parte a los grupos cooperativos extendidos.

En muchos sentidos, la organización actual de los grupos de trabajo cooperativo para actividades de subsistencia entre los huicholes parangona en gran medida el modelo rural-local de los mestizos. Sin embargo, aún existen diferencias estructurales importantes entre los dos grupos étnicos vecinos. Por ejemplo, los huicholes todavía practican la poligamia, y por lo tanto, la existencia de múltiples esposas y familias brinda una mayor base de reclutamiento para las actividades cooperativas de subsistencia dentro del grupo familiar inmediato. El trabajo asalariado, como reemplazo de los grupos cooperativos extendidos, está mucho menos integrado estructuralmente entre los huicholes que entre los mestizos locales. Los huicholes, por ejemplo, nunca contratan a los parientes inmediatos. El nivel de parentesco colateral que un individuo debe tener para poder ser considerado como empleado potencial varía en cada unidad de linaje. Los individuos importantes de linajes acaudalados contratan a familiares mucho más lejanos que las personas menos ricas. Otra diferencia estructural importante entre los huicholes y los vecinos es que, entre los primeros los diferenciales de riqueza no son concomitantes a los otros diferenciales sociales como la elegibilidad para ocupar algún puesto. Por lo tanto, no existen clases sociales reales dentro de la comunidad. Además, los huicholes aún poseen sus tierras sobre la base de una organización de tipo comunitario y, de este modo, constituyen un proletariado rural asentado en la tierra. Aunque algunos mestizos vecinos pertenecen a ejidos, la mayoría constituye un proletariado rural carente de tierra. Sin embargo, la organización social de los vecinos locales ha sido poco estudiada, tanto en esta área como en el resto de México (Aguirre Beltrán, 1967).

El compadrazgo aparece como factor dentro de las actividades cooperativas de subsistencia entre los huicholes sólo si el vínculo es entre parientes cercanos. Los compadres no emparentados o de parentesco lejano pueden ser contratados como trabajadores asalariados.

El papel del líder y su función en la formación de los grupos también refleja las grandes desviaciones estructurales en la composición de los grupos de trabajo

cooperativo. A medida que los grupos de trabajo se han reducido, la jerarquía de los líderes también ha disminuido en tamaño y escala. Mientras que los grupos de trabajo cooperativo en actividades de subsistencia nunca se organizaron sobre un principio que rebasara los límites del distrito /kalihúeʰ/, la figura central del linaje sí vigilaba por completo el patrón de composición. Hoy en día, cada distrito cuenta generalmente con varias figuras de igual estatus para evitar que haya individuos centralizadores en la parte superior de la jerarquía del distrito. Los líderes aún se seleccionan siguiendo principios de linaje, pero la base potencial del reclutamiento la constituye ahora la casa y/o el rancho, en lugar del distrito completo. Aun dentro de esta área de reclutamiento reducida, existe ahora más autonomía en cuanto a las decisiones sobre la participación. La propia casa es el único grupo del que realmente pueden depender el líder del linaje, el líder del rancho-ranchería y el jefe de familia para aumentar su fuerza de trabajo. La participación grupal más allá de este punto ya no se puede asegurar (aunque sigue siendo muy frecuente, cuando menos hasta el nivel de rancho). Por consiguiente, la estructura tradicional de autoridad ya no puede generar automáticamente los grupos de trabajo cooperativo para las actividades de subsistencia más allá del núcleo familiar residente.

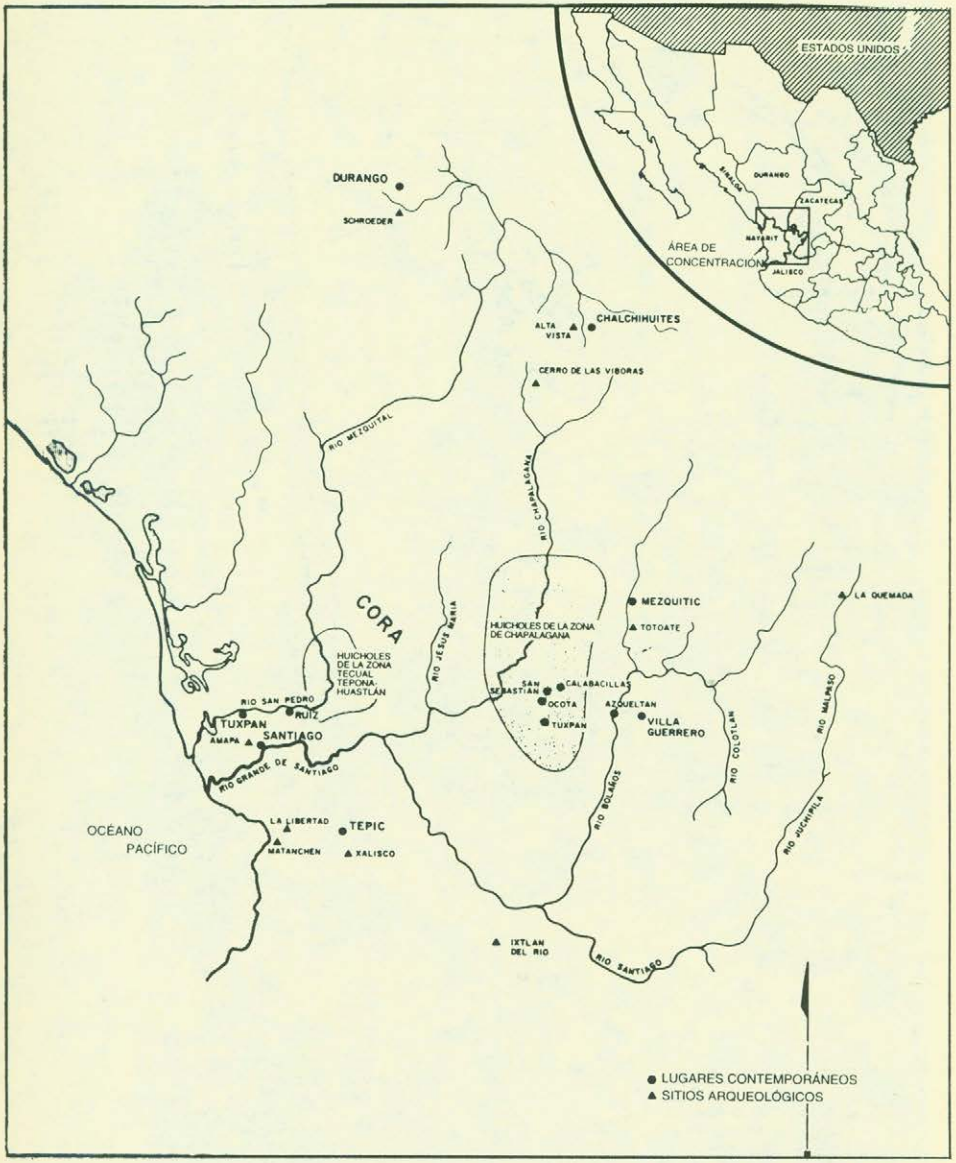
Las autoridades de la gubernancia todavía forman los grandes grupos de trabajo cooperativo que representan a todo el distrito /kalihúeʰ/-comisario. Sin embargo, estos grupos no trabajan en las actividades de subsistencia, sino más bien en los grandes proyectos comunales de construcción. Sólo el /tatuhúane/-gobernador tiene la autoridad para formar tales grupos. Puesto que no se hace uso de la fuerza para obtener a estos trabajadores, no se puede hablar de verdaderos grupos de trabajo obligatorio. Sin embargo, si un distrito o un individuo se rehúsa repetidamente a atender los llamados del /tatuhúane/, entonces se pueden tomar medidas punitivas en contra del(los) trasgresor(es). El exilio es la forma más extrema de castigo. Se envía un /topílli/ o comisario a cada distrito /kalihúeʰ/-comisario conforme les va tocando el turno. Puesto que es la propia área, es decir, el distrito, al que se está llamando, más que a las unidades de linaje como tales, no ha habido dificultades como resultado del cambio en la organización interdistrital.

La aculturación estructural sin duda modificará aún más los modelos restantes de actividades de trabajo cooperativo. Muchos miembros del personal del INI consideran que el sistema comunitario en general es arcaico. Puesto que las comunidades no pueden solicitar fácilmente créditos a sindicatos o a bancos para fondos de desarrollo, parte de las metas reorganizativas formuladas para ellas consiste en incorporarlas lentamente al ejido, sistema más moderno y funcional. La mayoría de los modelos de los grupos de trabajo cooperativo para las actividades de subsistencia permanecerían sin alteración con este cambio. La organización y composición de los grupos agrícolas se acerca ya bastante al modelo vecino. La caza, la pesca y la mayor parte de las actividades de recolección están totalmente enclavadas en la unidad residencial familiar. Sólo ciertos aspectos especiales del pastoreo de ganado se verían más afectados. Por ejemplo, a algunos líderes les gustaría iniciar actividades comunales de conducción del

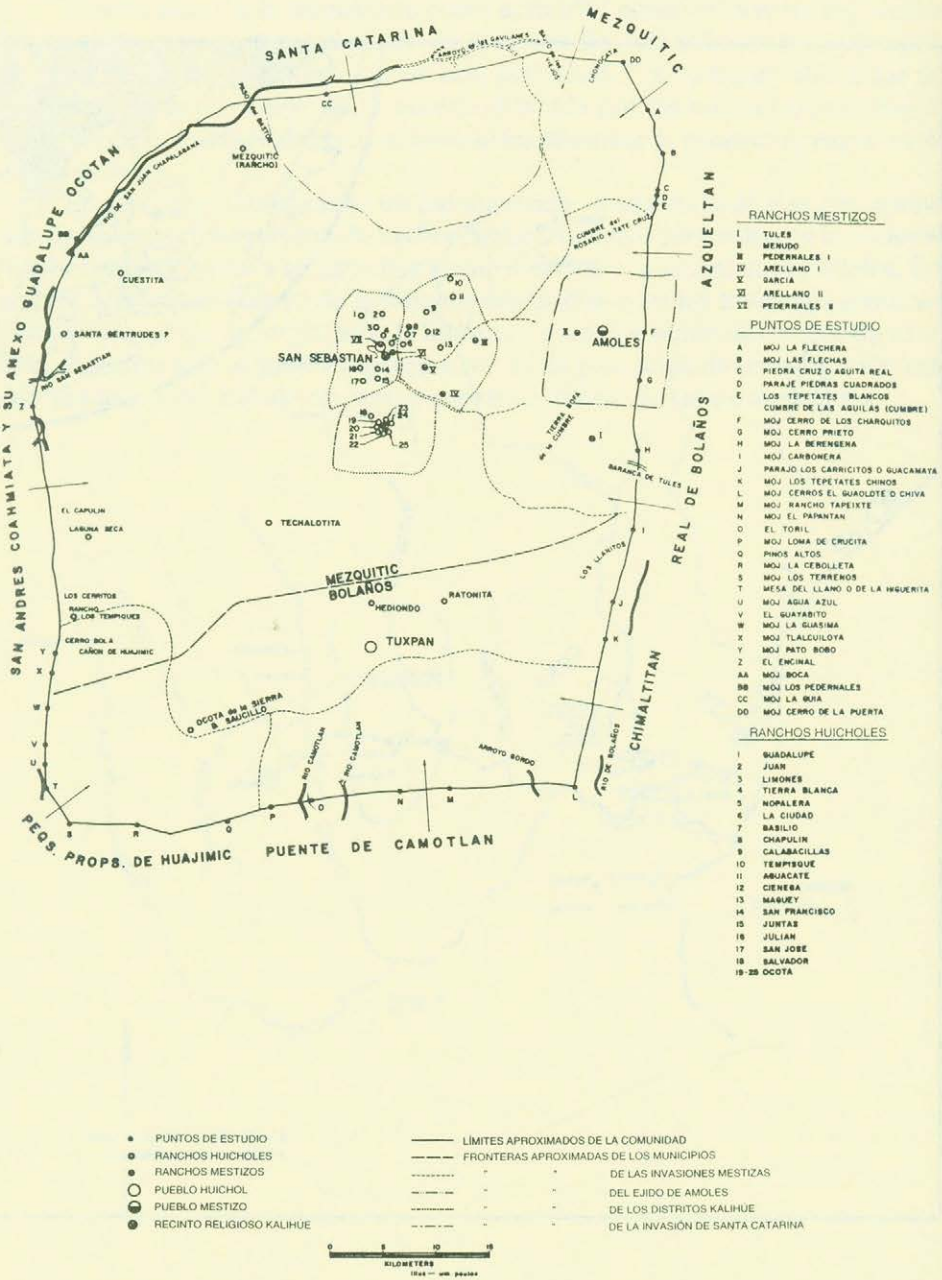
ganado para que los huicholes puedan recibir mayores ganancias por sus ventas (cf. Weigand, 1969: 14-15).

En este estudio, la recolección como actividad económica entre los huicholes no se ha tratado extensamente. Se requiere de más trabajo de campo para apreciar de lleno la importancia de esta actividad. Por ejemplo, alrededor del veinte al treinta por ciento de la comida obtenida por los huicholes proviene de la recolección. También deben examinarse los sistemas de posesión y explotación de los huertos.

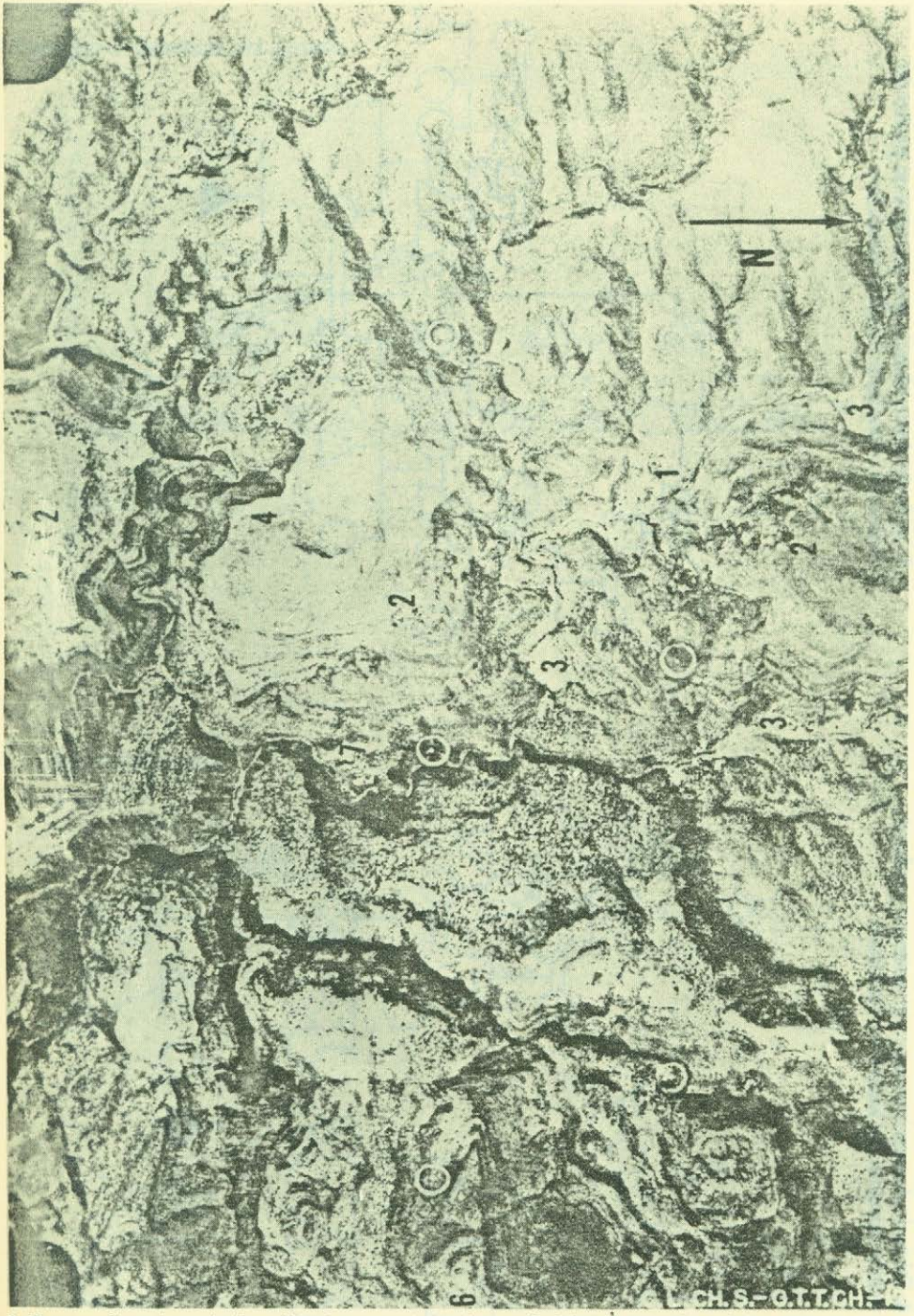
En general, se debe iniciar un trabajo mucho más detallado si se desea tener una verdadera comprensión de los huicholes. Nuestros conceptos de la sociedad huichol se han basado en estudios generalizados y, a veces, superficiales. Los errores que han resultado de la falta de profundidad en las investigaciones son tan numerosos que gran parte de la literatura sobre los huicholes carece de valor. Esta situación sólo se puede corregir a través de proyectos de investigación más sistemáticos y del trabajo de campo continuo dentro de las comunidades.



1. Límites actuales aproximados de los huicholes en Nayarit y Jalisco, en relación con los centros mestizos, las cuencas y los sitios arqueológicos principales

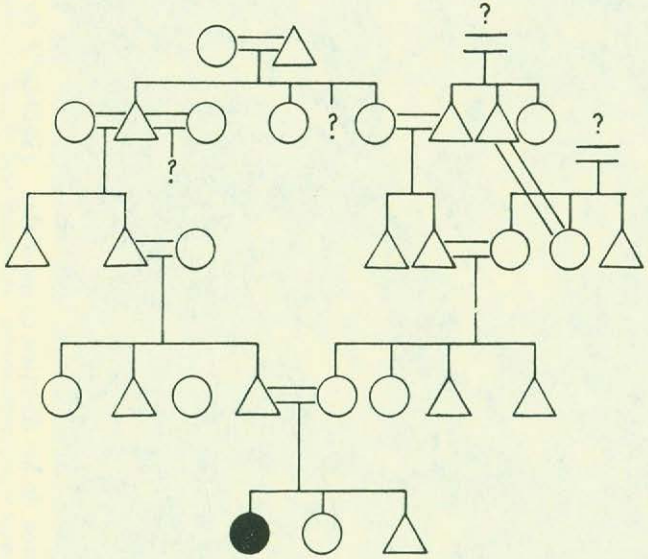


2. Límites actuales de la comunidad de San Sebastián Teponahuastlán y su anexo, Tuxpan

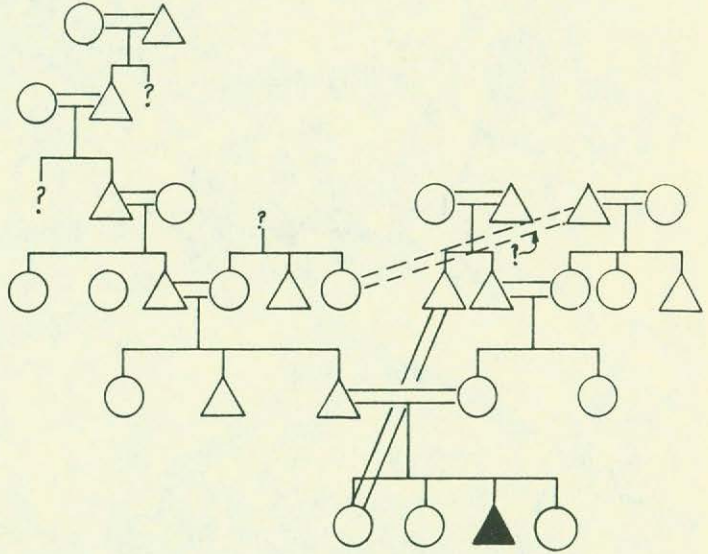


3. Fotografía aérea de los distritos comisariales - /kalihúe^{h}/ de San Sebastián y Calabacillas

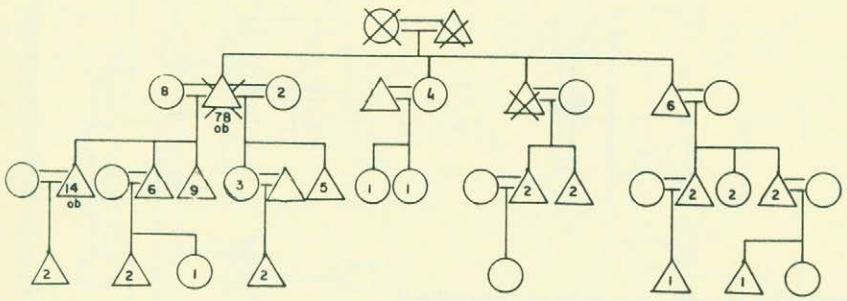
4. Tabla de descendencia que muestra un profundo reconocimiento del individuo femenino



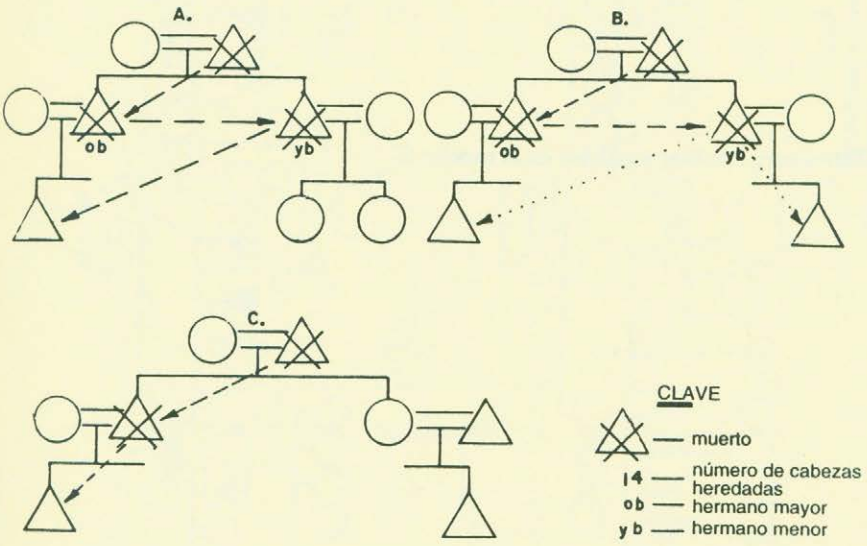
5. Tabla de descendencia que muestra un profundo reconocimiento del individuo masculino



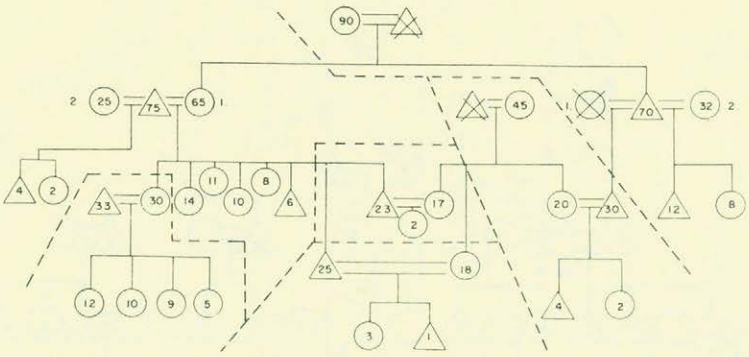
6. Ejemplo de herencia del ganado



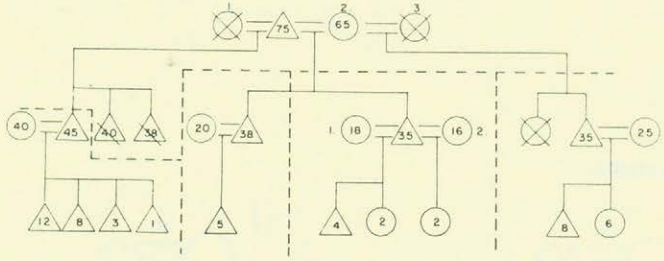
7. Herencia del rancho



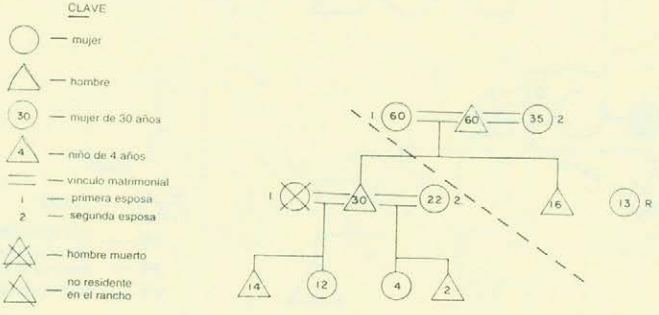
8. Estructura familiar y edades en el rancho A



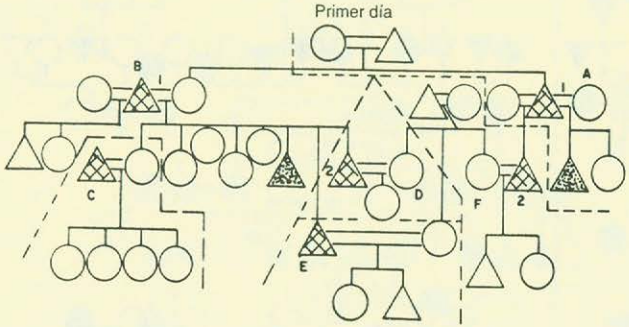
9 (a). Estructura familiar y edades en el rancho B



9 (b). Estructura familiar y edades en el rancho C

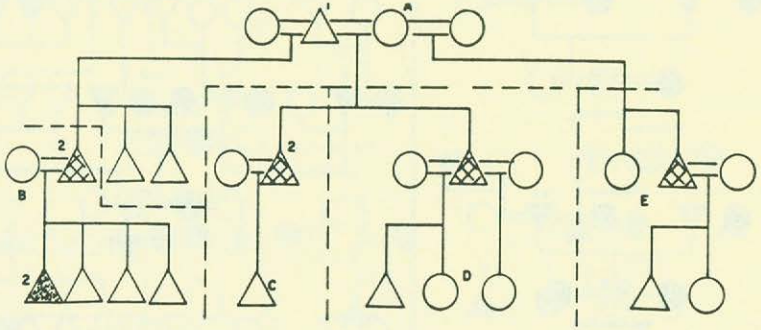


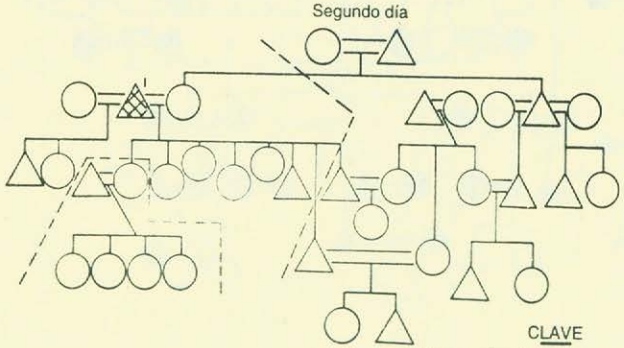
10. Composición de los grupos de elección de campo en el rancho A

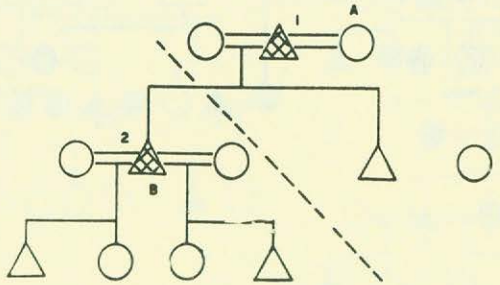


11. Composición de los grupos de elección de campo en el rancho B

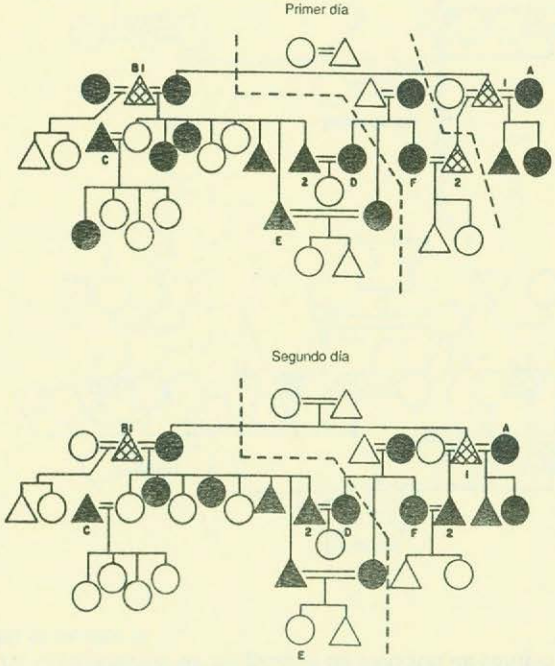
12. Composición de los grupos de elección de campo en el rancho C



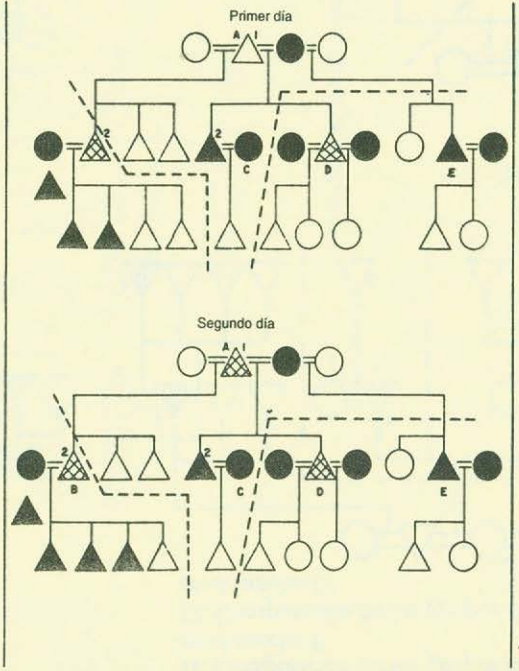




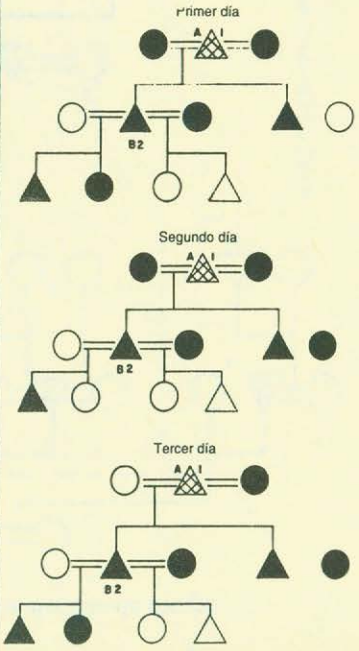
13. Composición de los grupos de roza de campo en el rancho A



14. Composición de los grupos de roza de campo en el rancho B



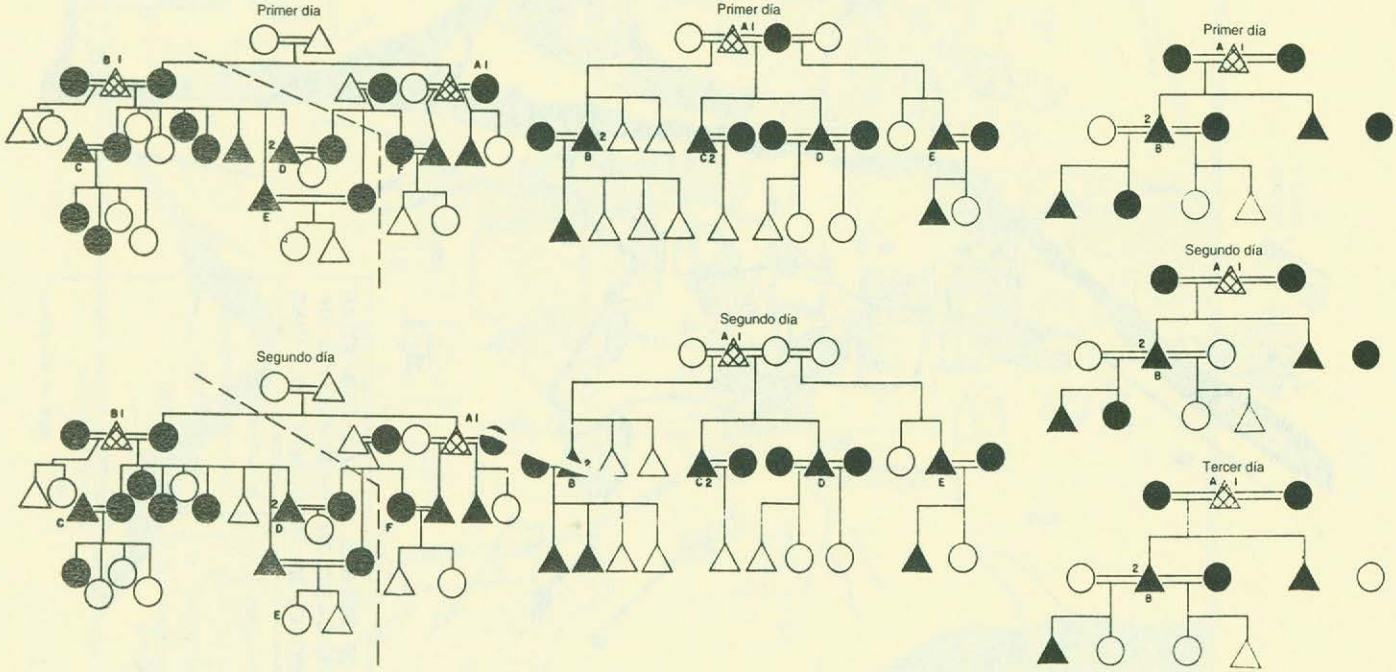
15. Composición de los grupos de roza de campo en el rancho C

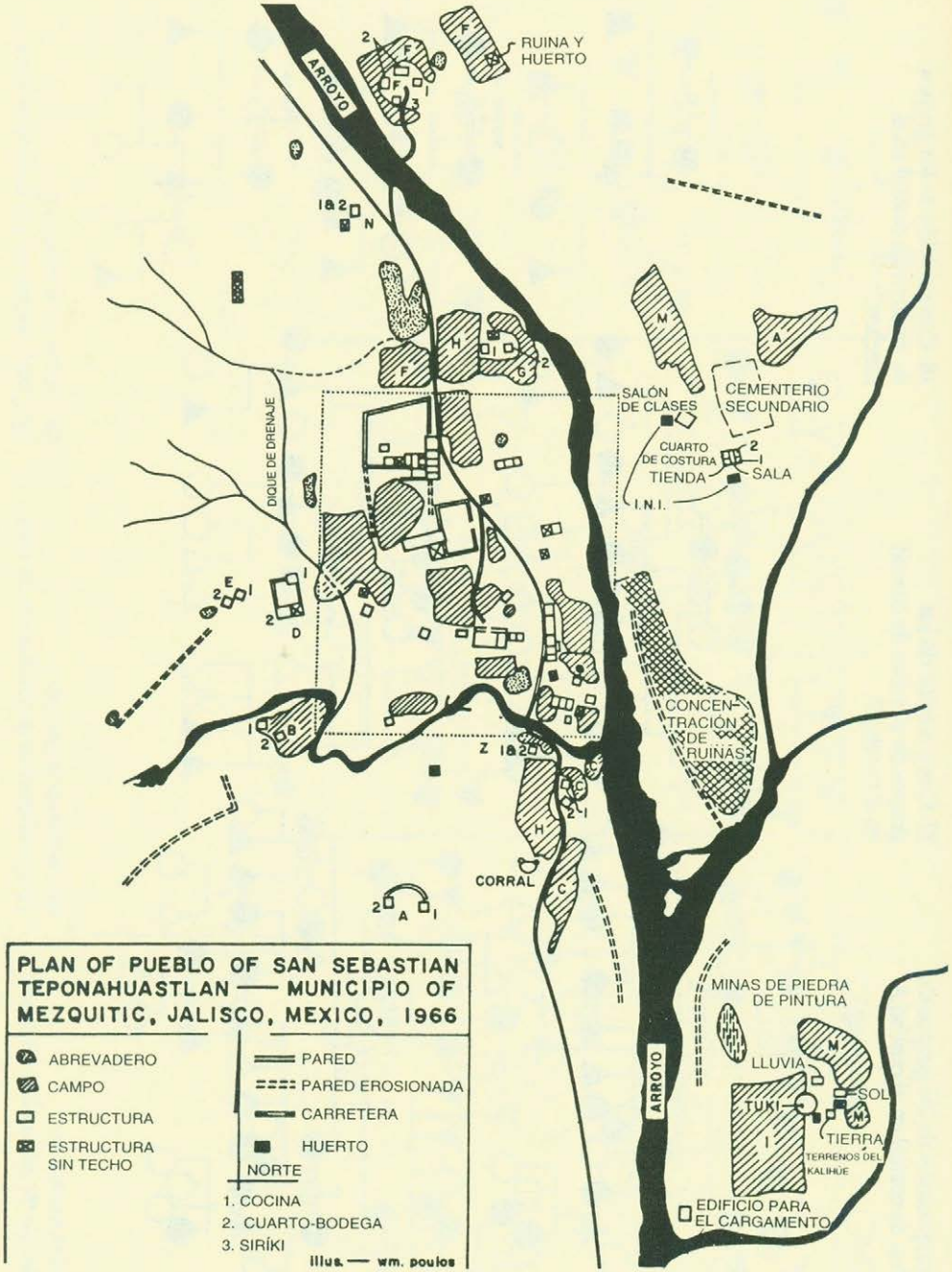


16. Composición de los grupos de siembra de coamil en el rancho A

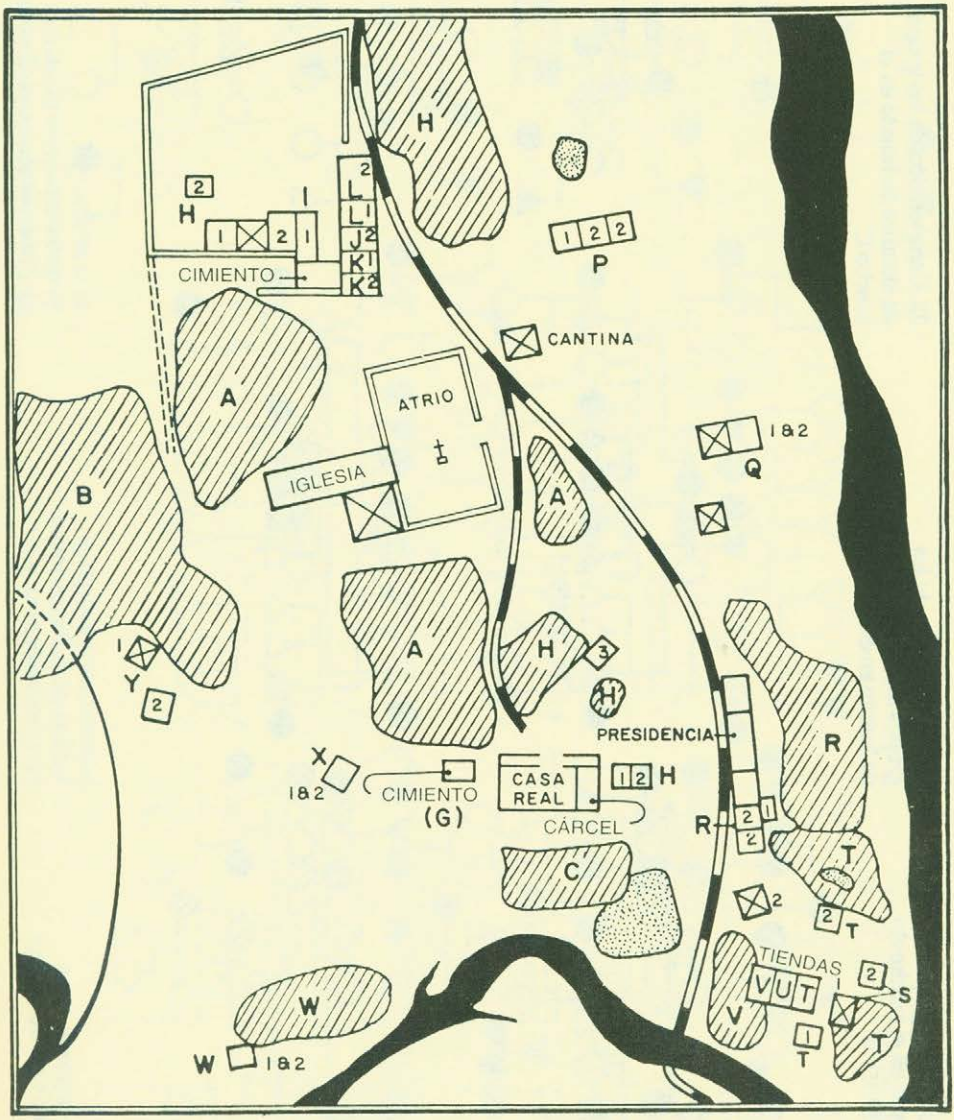
17. Composición de los grupos de siembra de coamil en el rancho B

18. Composición de los grupos de siembra de coamil en el rancho C



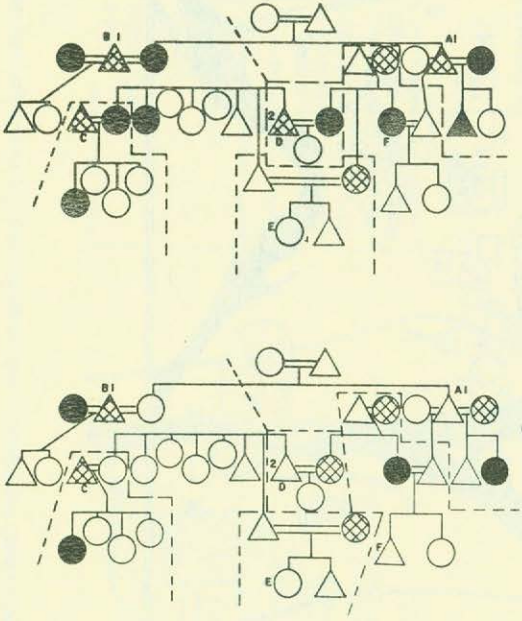


19. Plano del pueblo de San Sebastián Teponahuastlán que muestra las casas diseminadas y los campos

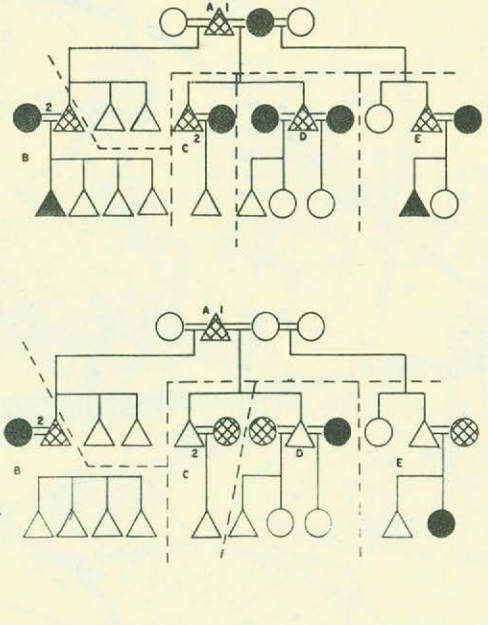


20. Detalle del diagrama 19

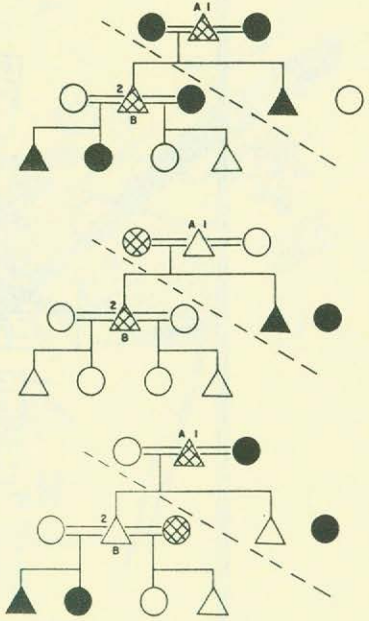
21. Composición de los grupos de siembra de huerto en el rancho A



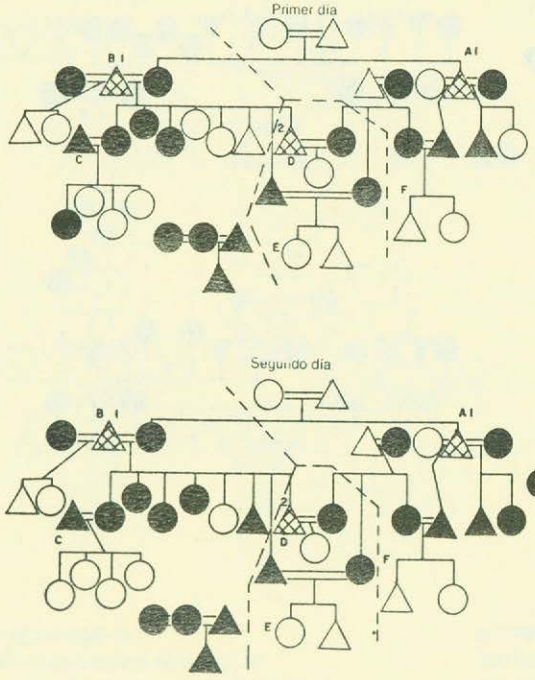
22. Composición de los grupos de siembra de huerto en el rancho B



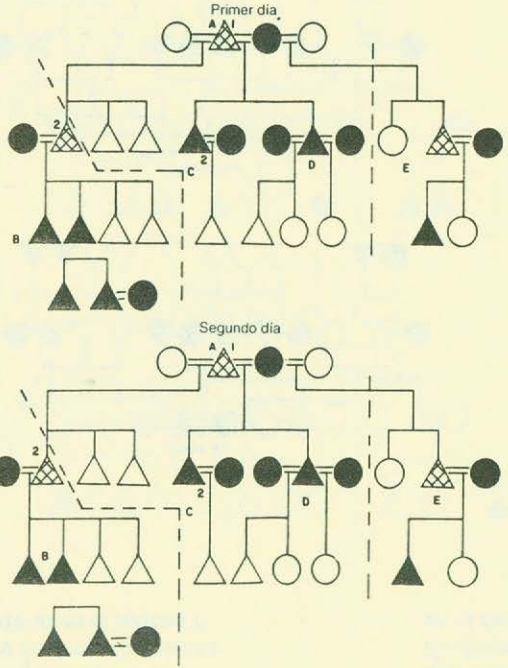
23. Composición de los grupos de siembra de huerto en el rancho C



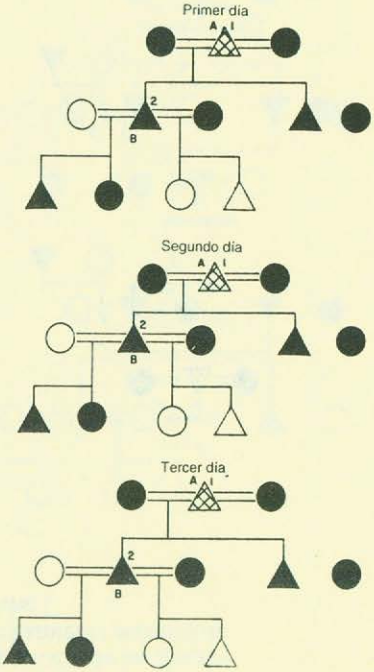
24. Composición de los grupos de desyerbamiento primario en el rancho A



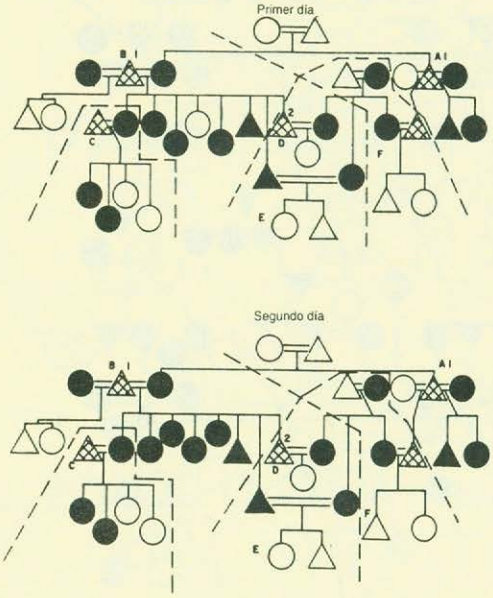
25. Composición de los grupos de desyerbamiento primario en el rancho B



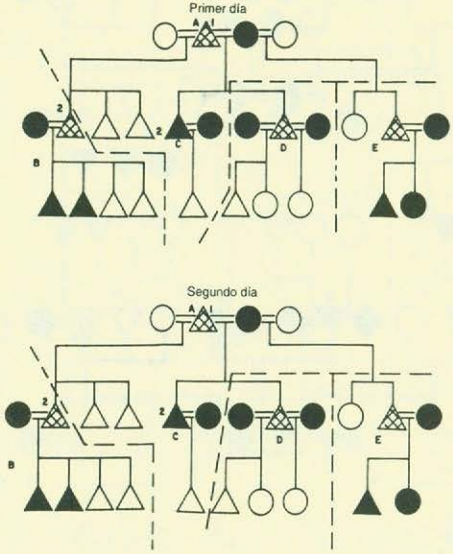
26. Composición de los grupos de desyerbamiento primario en el rancho C



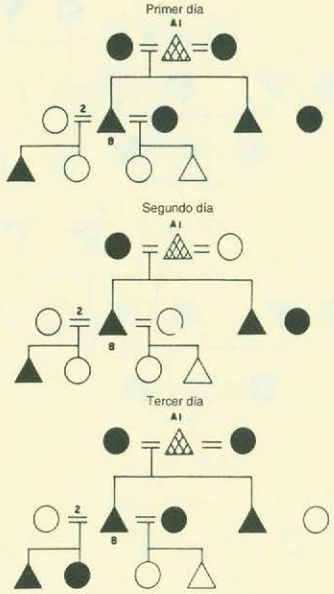
27. Composición de los grupos de desyerbamiento secundario en el rancho A



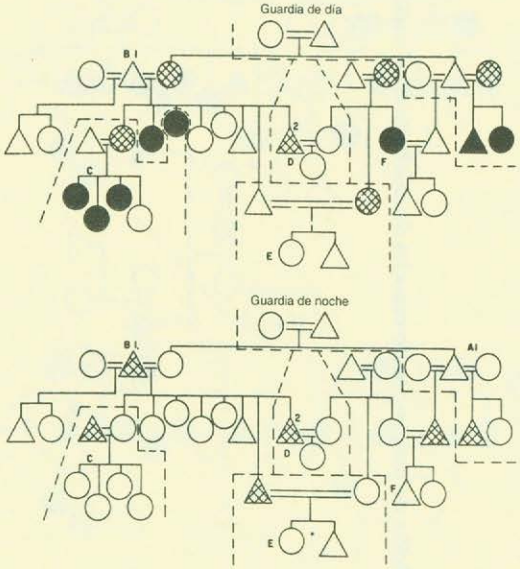
28. Composición de los grupos de desyerbamiento secundario en el rancho B



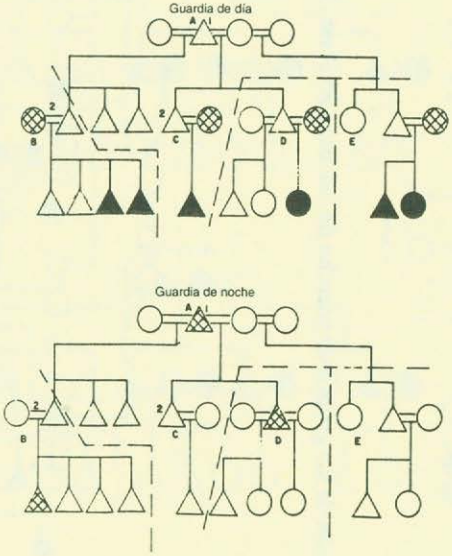
29. Composición de los grupos de desyerbamiento secundario en el rancho C



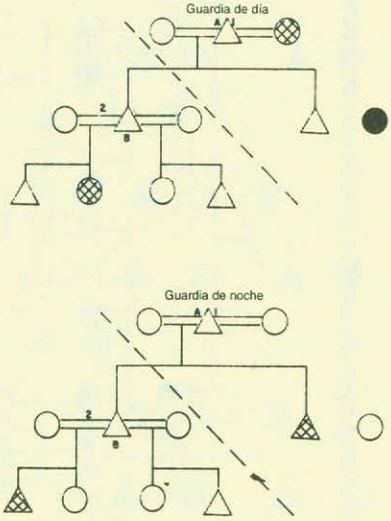
30. Composición de los grupos de cuidado del campo en el ínterin en el rancho A



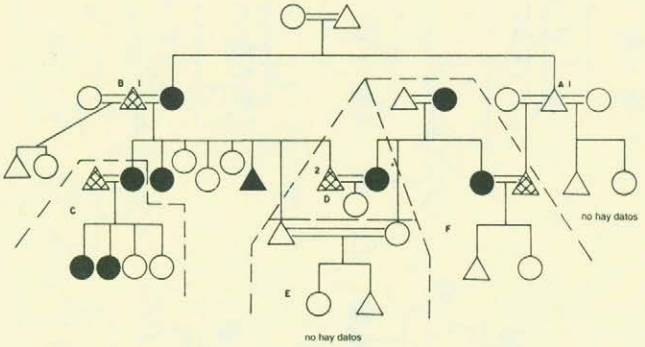
31. Composición de los grupos de cuidado del campo en el ínterin en el rancho B



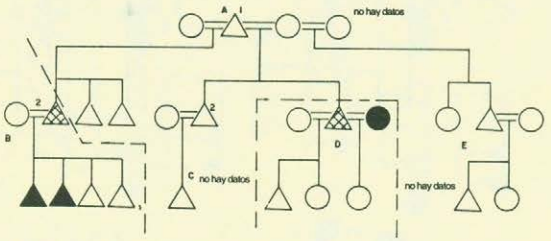
32. Composición de los grupos de cuidado del campo en el ínterin en el rancho C



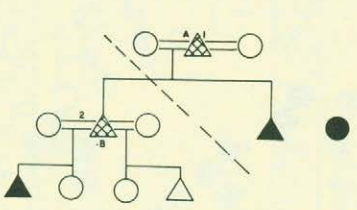
33. Composición de los grupos de cosecha de calabaza en el rancho A



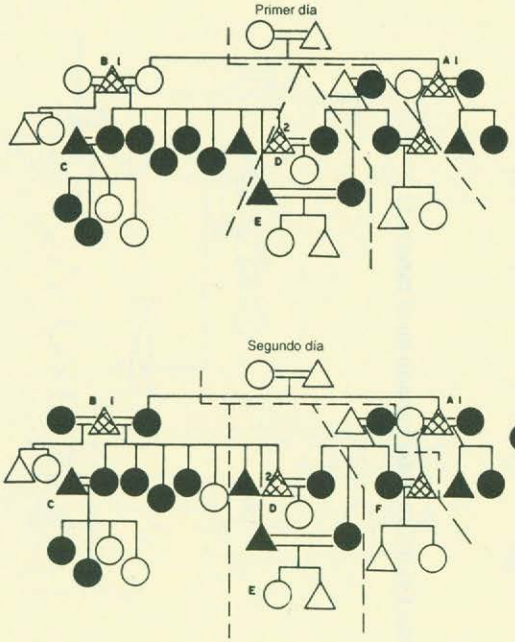
34. Composición de los grupos de cosecha de calabaza en el rancho B



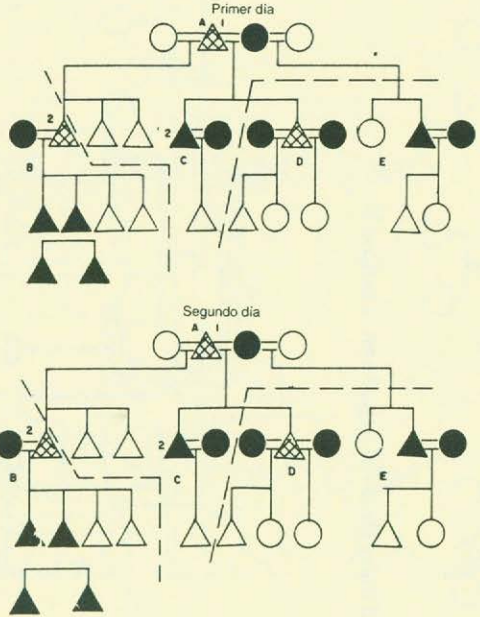
35. Composición de los grupos de cosecha de calabaza en el rancho C



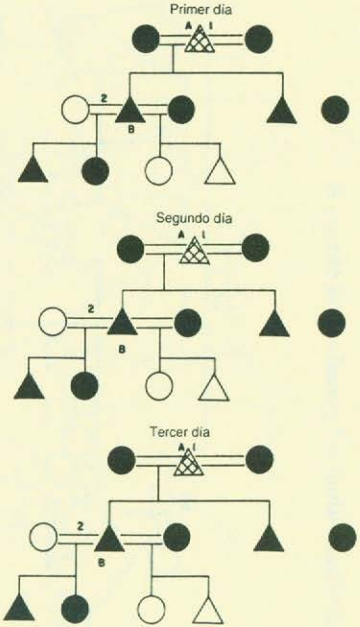
36. Composición de los grupos de transporte y cosecha de maíz-frijol en el rancho A (cosecha de 1966)



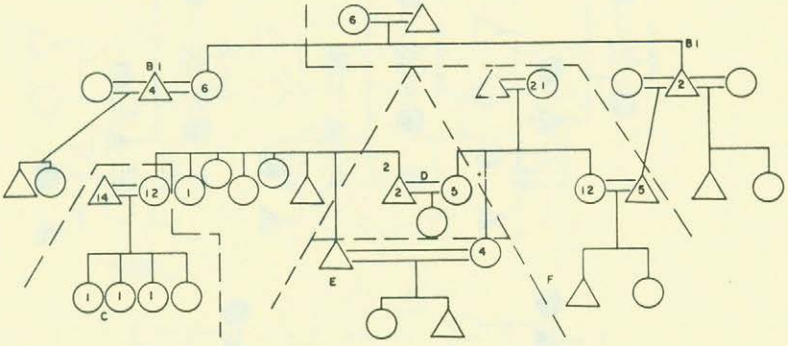
37. Composición de los grupos de transporte y cosecha de maíz-frijol en el rancho B (cosecha de 1968)



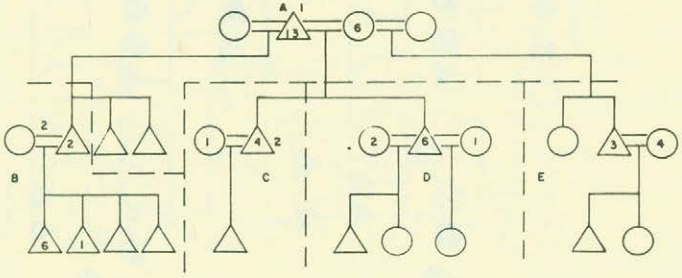
38. Composición de los grupos de transporte y cosecha de maíz-frijol en el rancho C (cosecha de 1968)



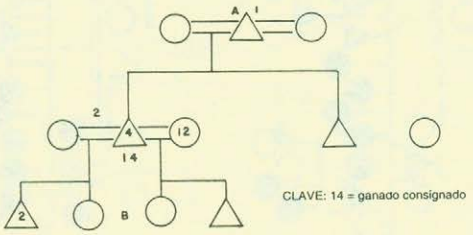
39. Propiedad individual del ganado en el rancho A



40. Propiedad individual del ganado en el rancho B



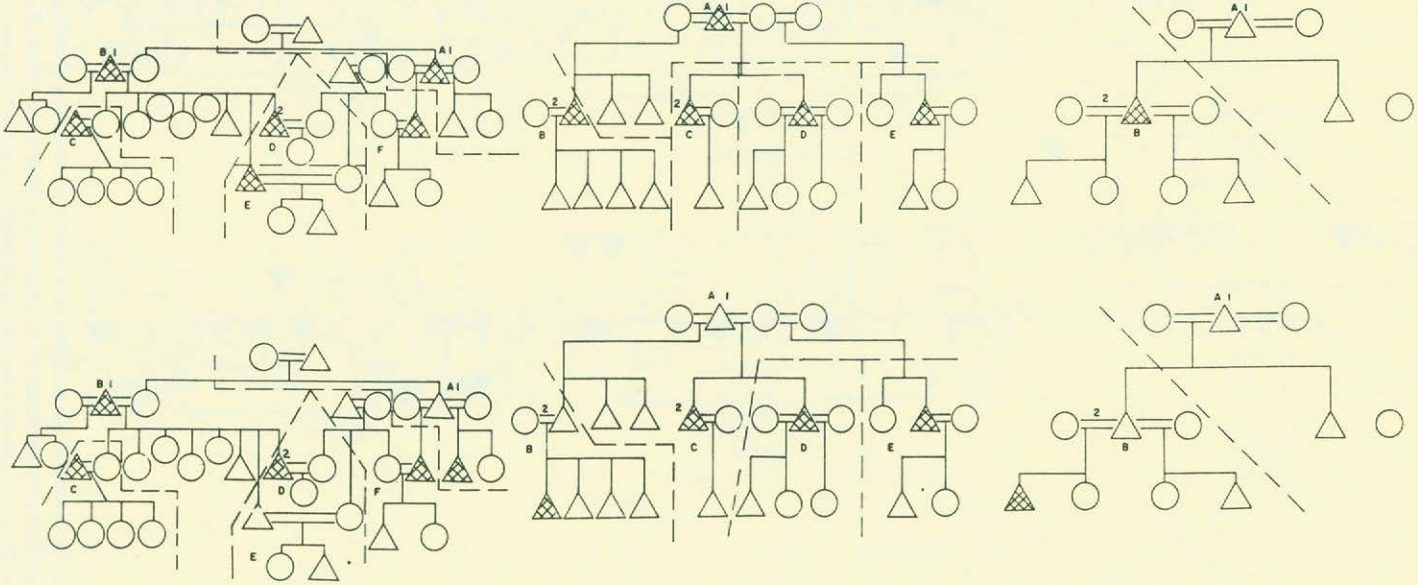
41. Propiedad individual del ganado en el rancho C



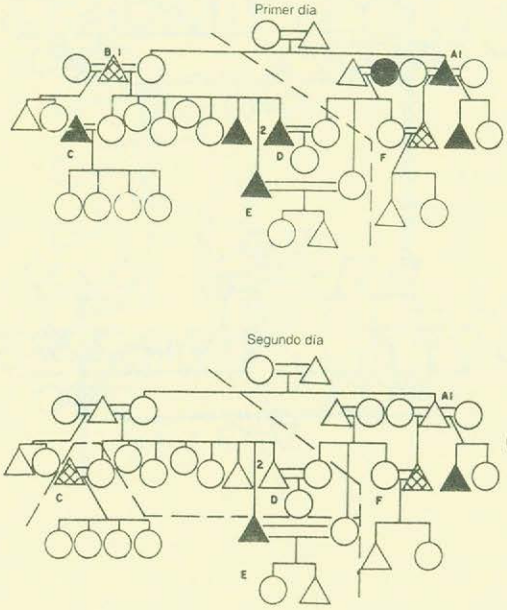
42. Composición de los grupos de pastoreo de ganado en la época de sequía en el rancho A

43. Composición de los grupos de pastoreo de ganado en la época de sequía en el rancho B

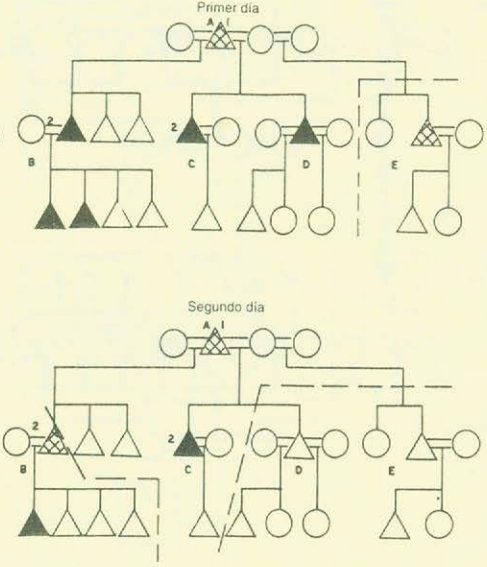
44. Composición de los grupos de pastoreo de ganado en la época de sequía en el rancho C



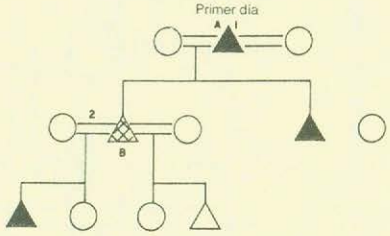
45. Composición de los grupos de arreo de ganado al inicio de la temporada de lluvias en el rancho A

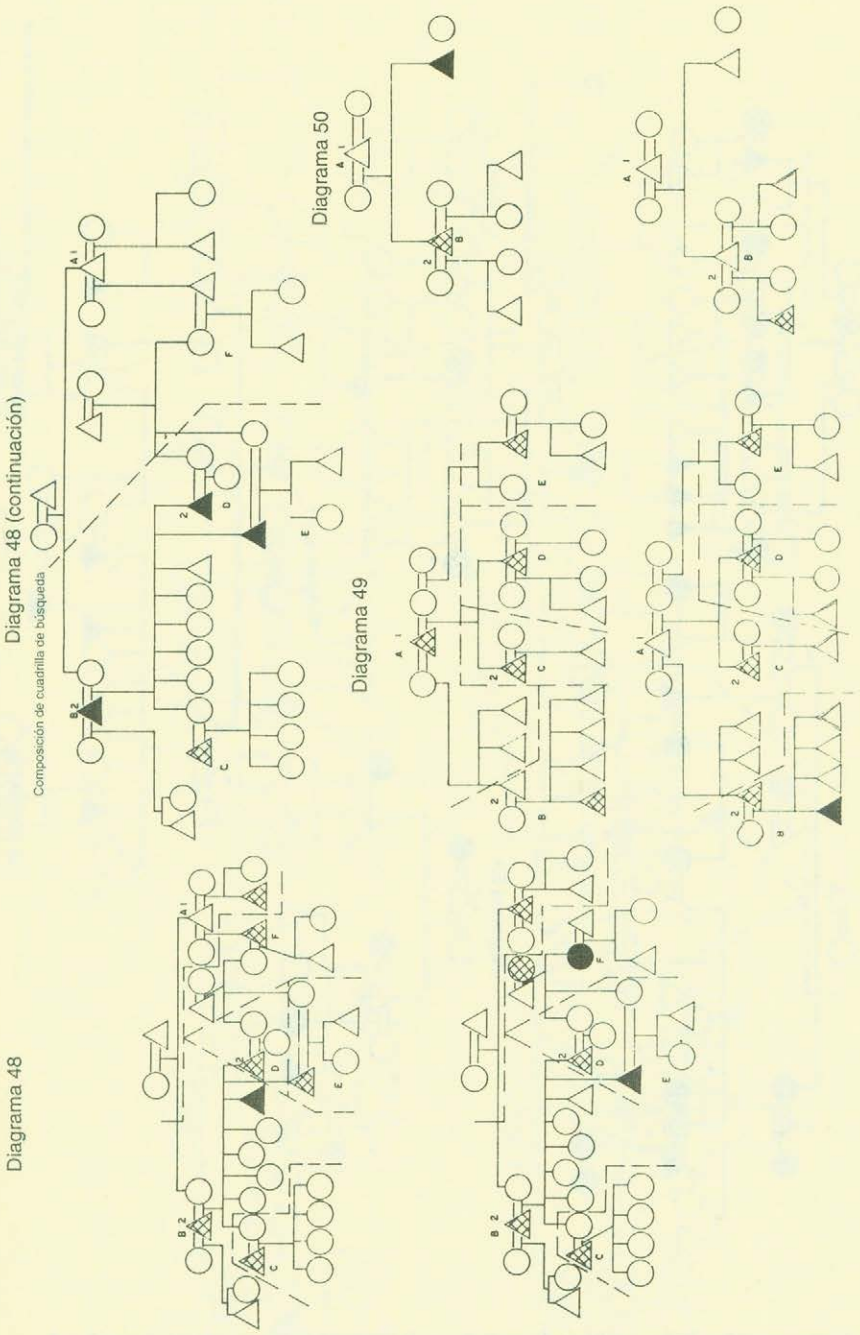


46. Composición de los grupos de arreo de ganado al inicio de la temporada de lluvias en el rancho B

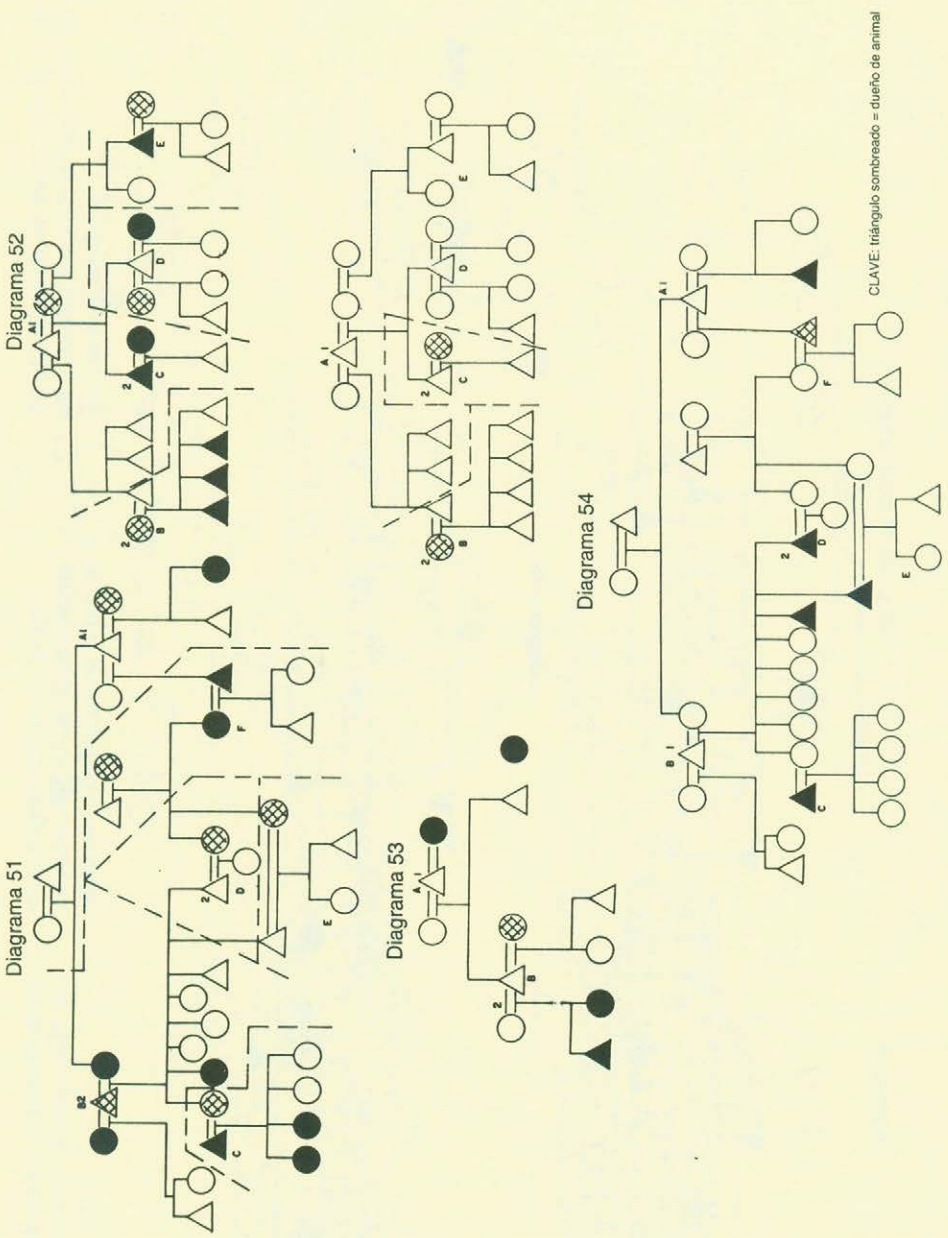


47. Composición de los grupos de arreo de ganado al inicio de la temporada de lluvias en el rancho C





48. Composición de los grupos de pastoreo de ganado en la época de lluvias en el rancho A
49. Composición de los grupos de pastoreo de ganado en la época de lluvias en el rancho B
50. Composición de los grupos de pastoreo de ganado en la época de lluvias en el rancho C

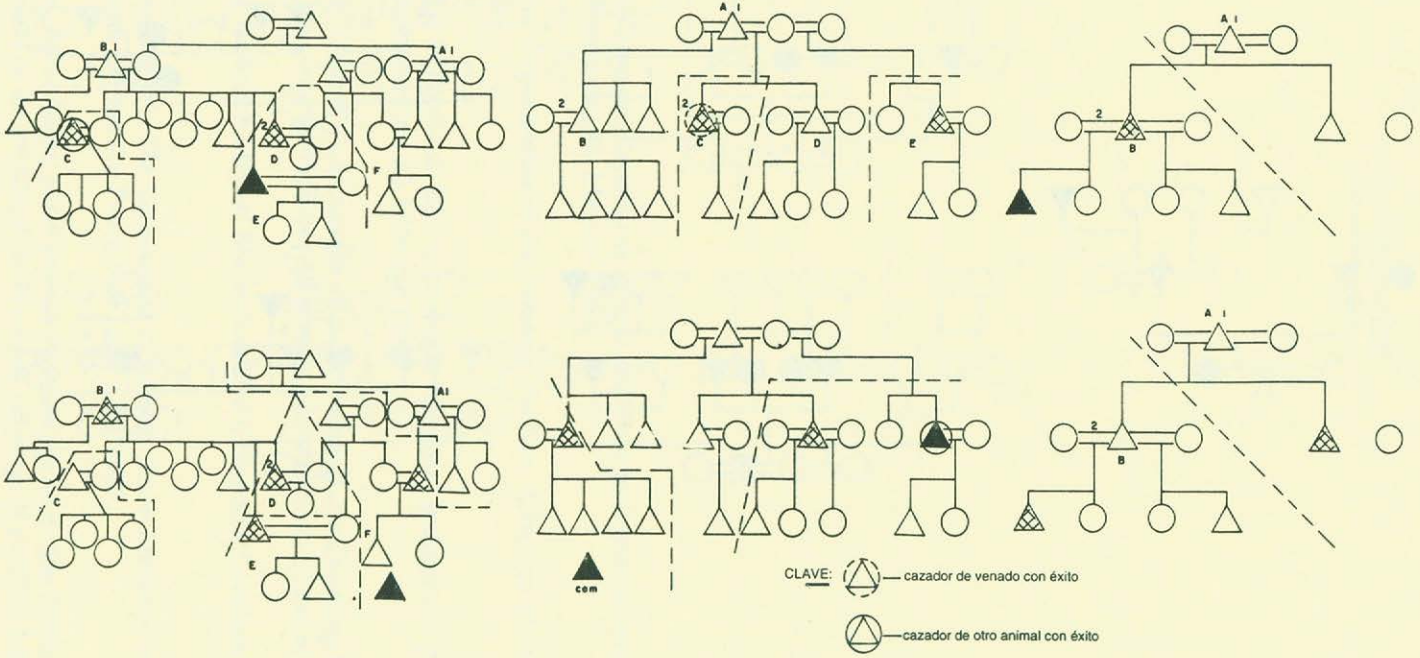


51. Composición de los grupos de ordeña y elaboración de queso en el rancho A
52. Composición de los grupos de ordeña y elaboración de queso en el rancho B
53. Composición de los grupos de ordeña y elaboración de queso en el rancho C
54. Composición de la cuadrilla de carnicería en el rancho A

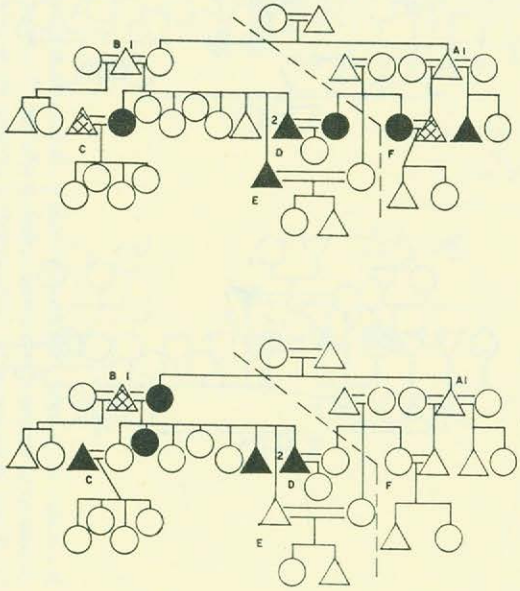
55. Composición de los grupos de caza en el rancho A

56. Composición de los grupos de caza en el rancho B

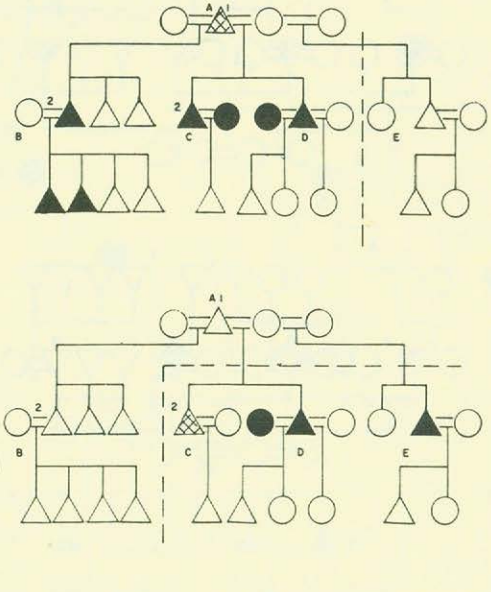
57. Composición de los grupos de caza en el rancho C



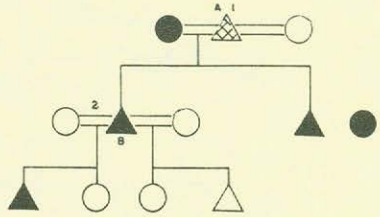
58. Composición de los grupos de pesca en el rancho A



59. Composición de los grupos de pesca en el rancho B



60. Composición de los grupos de pesca en el rancho C



Referencias

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Regiones de refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales 46, México, 1964.

EGGAN, Fred, *Social Organization of the Western Pueblos*, Chicago University Press, Chicago, 1950.

FABILA, Alfonso, *Los huicholes de Jalisco*, Instituto Nacional Indigenista (Colección Culturas Indígenas, núm. 2.), México, 1959.

FOSTER, George McClelland, *Tzintzuntzan. Mexican Peasants in a Changing World*, Little Brown and Company (Little Brown Series in Anthropology), Boston, 1967.

LUMHOLTZ, Carl S., *Unknown Mexico*, Macmillan and Company, Londres, 1903, vol. II.

PENNINGTON, Campbell W., *The Tarahumara of Mexico. Their Environment and Material Culture*, Utah University Press, Salt Lake City, 1963.

REYNOSO, Salvador, *Autos hechos por el capitán don Juan Flores de San Pedro, sobre la reducción y conquista de los gentiles de la Provincia del Nayarit en 1722*, Librería Font (Documentación Histórica Mexicana, núm. 2.), Guadalajara, 1964.

VELÁZQUEZ, María del Carmen, *Colotlán. Doble frontera contra los bárbaros*, Universidad Nacional Autónoma de México (Cuadernos del Instituto de Historia, Serie Histórica, núm. 3), México, 1961.

VOGT, Evon E., "Some aspects of Cora-Huichol Acculturation", *América Indígena*, vol. 15, México, 1955, pp. 249-263.

WEIGAND, Phil C., "Huichol Ethnohistory" (trabajo presentado ante la Sociedad Americana de Etnohistoria, Lexington), ms., Museo de la Universidad del Sur de Illinois, Carbondale, 1967.

———, "The Huichol /hikúlli/ Seekers Wiewers as a Primitive Pochteca", ms., Museo de la Universidad del Sur de Illinois, Carbondale, 1968.

———, "The Role of an Indianized Mestizo in the 1950 Huichol Revolt, Jalisco, Mexico", *Specialia. 1. Interamericana. 1*, Instituto Latinoamericano, Southern Illinois University, Carbondale, 1969a.

———, "Modern Huichol Ceramics", *Mesoamerican Studies* 3, Southern Illinois University Museum, Carbondale, 1969b.

———, "Huichol Ceremonial Reuse of a Fluted Point", *American Antiquity*, vol. 35, núm. 3, pp. 365-367, 1970.

ZINGG, Robert Mowry, *The Huichols: Primitive Artists...*, Contributions to Ethnography 1. Universidad de Denver, G.E. Stechert, Nueva York, 1938.

Posibles referencias a La Quemada en la mitología huichol

Resumen

La Quemada, la gran ciudad fortificada del Norte mesoamericano, fue destruida durante un incendio al final del periodo postclásico. Algunos mitos huicholes contemporáneos del estado de Jalisco en México hacen referencia a ese evento. Las partes del mito consideradas pertinentes aparecen en el texto y se analizan desde el punto de vista de la información que aportan sobre la localización, la descripción y la cultura. Parece ser que los huicholes, junto con otros pueblos submesoamericanos, probablemente provenientes del Valle de Bolaños en Jalisco, saquearon y destruyeron La Quemada después de la interrupción de una ruta comercial, que incluía peyote.

Introducción

La Quemada es uno de los sitios arqueológicos más importantes del Norte mesoamericano. Está ubicada en la parte sur del estado de Zacatecas en México, cerca

de la actual Villanueva. La Quemada es una ciudadela fuertemente fortificada que da sobre el fértil Valle de Malpaso, donde se pueden encontrar bastantes poblaciones pequeñas. Muchos de estos poblados se comunican por carretera con la ciudadela. Ésta tiene diversas características arquitectónicas: un juego de pelota, una serie de pirámides y altares rodeados por patios o situados junto a éstos, un conjunto de grandes estructuras que parecen bodegas, una sala de columnas, una serie de pequeños cuartos contiguos que posiblemente se usaban como barracas, grandes escalinatas, y una muralla exterior que la rodea. Hasta la fecha, la mejor descripción de la ciudadela sigue siendo la que hizo Noguera en 1930. Se puede encontrar un examen arqueológico de la ciudadela y del Valle de Malpaso en el trabajo de Kelley (1971:774-777). Las fechas obtenidas a partir de la prueba del carbono 14 sugieren que el punto culminante de ocupación de la ciudadela corresponde a los inicios del periodo postclásico, *ca.* 900-1250 d.C., y más específicamente a los siglos X y XI. Casi todas las áreas que se han excavado dentro de la ciudadela sugieren que hubo un incendio que terminó con la ocupación.

Kelley (1971:774-775) considera que la fortificación sirvió de muelle para las culturas mesoamericanas situadas al sur y que pudo constituir un imperio mexicano occidental, o parte del mismo. En primer lugar fue un fuerte construido para detener los posibles avances chichimecas en Mesoamérica y para proteger la frontera norte en general. Este autor cree que, mientras la fortificación pudo haber servido como obstáculo para los chichimecas, tenía entre otros objetivos el control del Valle de Malpaso, provincia agrícola relativamente rica, y también la función de emporio en una larga ruta comercial de turquesa que llegaba hasta el Suroeste de los Estados Unidos. Considero que más que estar relacionada con el Occidente de México, La Quemada tenía relación con los toltecas del Centro de México. Sin embargo, sus funciones específicas y sus ligas culturales no pueden discutirse aquí.

Los mitos

Además del hecho de que los españoles dieron el nombre de Tuitlán a estas ruinas cuando las vieron por primera vez (Tello, 1650, en García Icazbalceta, 1858-1866), no se ha publicado ningún material etnohistórico o mitológico sobre La Quemada. Mi propósito es resumir dos mitos huicholes que tienen contenido histórico y que posiblemente se refieren a las razones que motivaron la destrucción de La Quemada, además de aportar información sobre la forma en que fue destruida. Ambos mitos se recolectaron en la comunidad huichol de San Sebastián Teponahuastlán, en el municipio de Mezquitic, Jalisco, entre 1966 y 1969. Estos mitos son variantes estrechamente relacionadas y las posibles referencias a La Quemada constituyen sólo una pequeña parte de un ciclo mítico mucho mayor acerca

de la creación y de la vida en general antes de la llegada de los españoles. El relato del ciclo mítico completo llevaría de siete a ocho horas. Un viejo /kawitéro/, un hombre que "sabe todo", fue quien proporcionó la información más detallada sobre las posibles referencias a La Quemada. Actualmente hay tres individuos de este tipo en San Sebastián, aunque existen varios candidatos. Los /kawitéros/ constituyen el depósito viviente de la mitología y el ceremonialismo de los dos tercios norte de la comunidad. Convertirse en /kawitéro/ implica un compromiso vitalicio. La referencia más breve provino de un /mara'akáme/, un cantor-curandero que espera algún día llegar a ser /kawitéro/. De las nueve versiones del ciclo mítico que se han recolectado, sólo estas dos hacen posibles referencias a La Quemada.

A continuación tenemos la sección pertinente del relato del /kawitéro/:

> A varios valles hacia al este, vivía un poderoso y perverso sacerdote a quien todo mundo temía. Mataba a muchas personas cada año. Vivía con sus águilas y sus jaguares en una gran piedra rodeada de murallas y cubierta de edificios. Cuando las águilas se encontraban con él, los jaguares estaban matando gente. Cuando los jaguares se encontraban con él, las águilas estaban matando gente. Las águilas y los jaguares se reunían cinco veces al año y el perverso sacerdote mataba gente. Desde que los venados [antepasados] fueron para allá, los huicholes han traído peyote del este, pero las águilas y los jaguares querían más y más para ellos. Si los huicholes se rehusaban, los mataban a todos. Si los huicholes traían muy poco, los jaguares mataban a algunos y se llevaban todo el peyote. Si los huicholes se internaban en las tierras negras [el norte] para evadir a las águilas, los mataban a todos y se llevaban todo el peyote. Después de un tiempo, los huicholes se quedaron sin peyote y los dioses se enojaron. "¿Por qué —preguntaban— ya no hay peyote?" El maíz empezó a marchitarse. No había sal. No había plumas. No había conchas. Los huicholes dijeron a los antepasados y a los dioses que el sacerdote perverso se estaba llevando todo. Los dioses dijeron que debía celebrarse una gran ceremonia con los cinco cantores principales del valle del este [de Bolaños] para que el maíz no se marchitara, para que el peyote pudiera volver, para que la sal pudiera volver, para que las plumas pudieran volver, para que las conchas pudieran volver. Muchos huicholes se reunieron en Teakata y fueron a las columnas donde se encontraban los cinco grandes cantores. Cada cantor cantaba durante cuatro noches hasta que los dioses le decían que se fuera al este. Cuando llegaban a la gran roca del sacerdote malvado, los recibían los jaguares y mucha gente fue muerta. Pero el dios Sol quemó a los jaguares y el maligno sacerdote trató de convertir el día en noche para detener el calor. El calor duró veinte días. Cuando volvió el día, todos los jaguares estaban muertos, toda la tierra estaba abrasada, todo el maíz se había marchitado, toda la gente se había ido, y el perverso sacerdote había desaparecido. Cuando regresaron las águilas, se quedaron y trataron de castigar a los cinco cantores. Lo intentaron durante veinte días pero no pudieron encontrar el

lugar donde vivían los cantores, y se fueron. Entonces el maíz renació, entonces los huicholes pudieron traer peyote, entonces los huicholes pudieron traer sal, entonces los huicholes pudieron traer plumas, entonces los huicholes pudieron traer conchas. Pero los dioses dijeron a los cantores que jamás regresaran a la gran roca pues el mal permanecía ahí.

La versión del /mara'akáme/ que aparece a continuación aporta dos nuevos detalles que aparecen en cursivas:

Un sacerdote perverso que vivía en una gran roca dijo a sus jaguares que les quitaran el peyote a los huicholes. Cuando ya no había peyote, los dioses se enojaron. El maíz se marchitó y ya no había sal. Los huicholes rezaron y dijeron que era culpa del sacerdote malvado. Los dioses dijeron a los huicholes que se fueran con los cinco cantores principales del este *y con los cinco cantores principales de la costa.* Entonces se incendiaron las tierras del sacerdote perverso y se mató a todos los jaguares. Cuando el malvado sacerdote se fue, los huicholes pudieron ir una vez más en busca de peyote. El maíz ya no se marchitó *y se celebró una gran ceremonia.*

Interpretaciones del mito

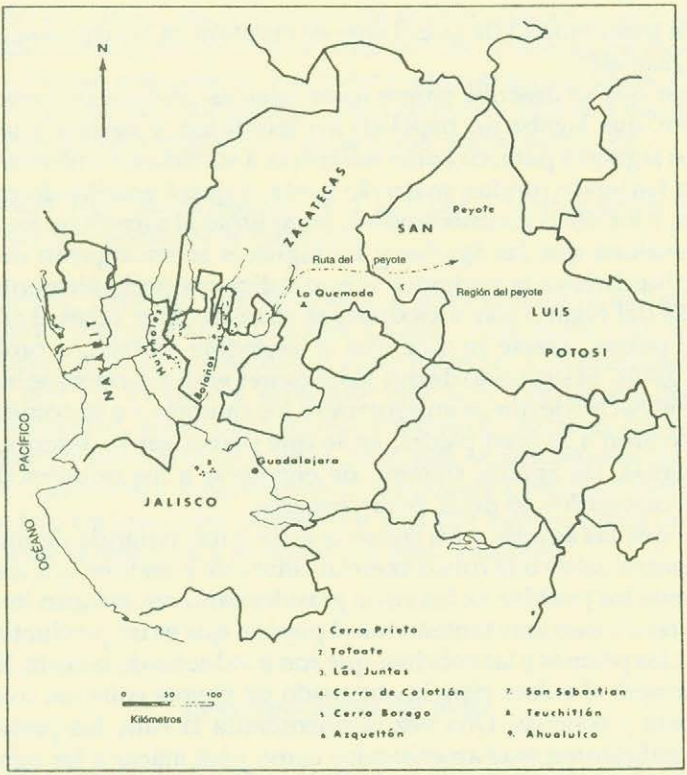
Extraer información histórica y cultural, precisa y específica de mitos de esta naturaleza es una labor, en el mejor de los casos, difícil. Sin embargo, considero que estos mitos sí contienen referencias suficientemente exactas, sobre todo como totalidad, para poder postular con seguridad que el sitio a que aluden es La Quemada. Los datos de localización y la información descriptiva en los mitos están muy generalizados. Las descripciones son muy vagas, aunque de forma imprecisa hacen referencia a La Quemada: una gran roca cubierta de edificios y rodeada por una muralla. La información que alude a la ubicación está más definida: el sitio está localizado a varios valles hacia el este y se encuentra básicamente en la ruta huichol que va desde su lugar de origen a las tierras del peyote en el estado de San Luis Potosí. La ruta actual del peyote se desvía hacia el norte de La Quemada como para evitarla. La ruta más corta prácticamente tendría que atravesarla. La desviación hacia el norte se puede explicar como un rodeo proveniente de aquel establecido cuando los huicholes que iban a buscar peyote trataban de evitar el lugar cuando aún estaba activo, o para esquivar la maldad del sitio cuando ya había sido abandonado, o por ambas razones. En esta sección de México no existe ningún otro lugar amurallado, cubierto con edificios, ubicado sobre una gran roca y situado en la ruta del peyote, a varios valles al este de los huicholes. Considero que la información sobre la ubicación, aunada a la descripción, aun tomando en cuenta su brevedad y su inexactitud, apunta fuer-

temente a la probabilidad de que el sitio en cuestión en los mitos sea verdaderamente La Quemada.

El lugar que se describe parece tener además un carácter mesoamericano: un sacerdote, que jugaba un papel en los sacrificios, y águilas y jaguares. Las águilas y los jaguares parecen hacer referencia a sociedades militares; las primeras siempre haciendo rondas, matando gente, o quizá escoltando expediciones comerciales, y los otros guarneciendo el lugar junto al sacerdote. En el mito más largo se menciona que las águilas y los jaguares se encargaban de quitarle el peyote a los huicholes alternadamente; esto indica que probablemente se rotaban en la defensa del lugar. Estas sociedades se reunían cinco veces al año, quizá en el juego de pelota, donde se dice que el sacerdote mataba, o probablemente sacrificaba, gente. El supuesto de que los jaguares eran guerreros se hace también evidente en el hecho de que se enfrentaran a los cantores y a su comitiva, cuando éstos se acercaron a la gran piedra, en lo que parece ser la descripción de una batalla. Además, las águilas trataron de encontrar a los cantores después del evento para castigarlos, es decir, para vengarse.

Parece que las águilas y los jaguares estuvieron tratando de interferir o de obtener el control sobre una ruta comercial entre este y oeste en que los huicholes, y posiblemente los pueblos de los cinco grandes cantores, estaban involucrados. Estos mitos relacionan constantemente el peyote, que es un producto del desierto, con la sal, las plumas y las conchas, que son productos de la costa. El momento en que se rompió el enlace para la obtención de peyote coincide con la escasez de sal, plumas y conchas. Una vez desmembrada la ruta, los participantes se sintieron lo suficientemente amenazados como para atacar a los agresores, aun con el gran temor que éstos inspiraban. El hecho de que la ruta actual del peyote ya no sea una ruta comercial y no forme parte de un complejo sistema de intercambio de bienes, refleja los cambios de las condiciones culturales posteriores a la conquista.

Obviamente, los huicholes tienen una estrecha relación con los cinco grandes cantores del siguiente valle hacia el este, que sólo puede ser el de Bolaños. Los dioses escogen a los cinco grandes cantores para que los guíen. Existen en este valle sitios ceremoniales arruinados que muestran la exótica arquitectura circular derivada de las cuencas de los lagos situados al sur, en particular Ahualulco y Teuchitlán (Weigand, 1974b). De hecho, los huicholes estuvieron sujetos probablemente a estas culturas relativamente elaboradas del Valle de Bolaños. El ceremonial del peyote, que ahora se asocia a los huicholes, se originó probablemente en ese valle (Weigand, en prensa). Se han ubicado a ciencia cierta cinco sitios importantes de la tradición de Bolaños: Cerro Prieto, Totoate, Las Juntas, Cerro Borrego y Cerro de Colotlán. Las columnas que se mencionan en el mito más largo se refieren a grandes chimeneas naturales que los tepecanos de Azqueltán aún asocian con el Cerro de Colotlán y los huicholes. Las columnas se mencionan en varios momentos del ciclo mítico; por ejemplo, como el lugar en que los venados se detuvieron antes de continuar su camino hacia las tierras desérticas donde se encuentra el peyote.



Ruta huichol del peyote y lugares relacionados

Conclusiones

Como se mencionó antes, los cinco grandes cantores y su comitiva, con la ayuda del dios Sol, parecen haber peleado con los jaguares, derrotándolos. En este contexto la mención de un incendio abrasador puede reflejar, de hecho, las observaciones arqueológicas de la extensa destrucción de La Quemada a causa del fuego. Esta gran roca no se vuelve a mencionar en el ciclo mítico. Esto puede indicar, como lo han hecho notar los arqueólogos, que el lugar fue abandonado después del incendio. Resulta interesante señalar que, si la equiparación de la gran roca con La Quemada es correcta, no fueron los chichimecas los autores de la destrucción, sino más bien los submesoamericanos de los valles y las montañas situadas al oeste de la ciudadela. La causa de su destrucción parece haber sido la incapacidad de la gente de La Quemada para establecer un control firme sobre la red comercial de peyote, sal, plumas y conchas entre este y oeste. Sólo podían romperla. Esta acción parece haber desencadenado una serie de eventos que no pudieron resistir. La conquista como tal no parece haber sido una motivación puesto que los dioses advierten a los vencedores que no regresen a la gran roca.

Referencias

KELLEY, J. Charles, "Archaeology of the Northern Frontier: Zacatecas and Durango", en G.F. Ekholm y I. Bernal (comps.), *Handbook of Middle American Indians*, parte 2, Texas University Press, Austin, 1971, vol. II, pp. 768-801.

NOGUERA, Eduardo, *Ruinas arqueológicas del norte de México: Casas Grandes (Chihuahua); La Quemada, Chalchihuites (Zacatecas)*, Publicación de la Secretaría de Educación Pública, México, 1930.

TELLO, Antonio, "Fragmentos de una historia de la Nueva Galicia escrita hacia 1650", en J. García Icazbalceta (comp.), *Colección de documentos para la historia de México*, México (1858-1866), 2 vols, 1650.

WEIGAND, Phil C., "The Political and Economic Dynamics of the Northern Frontier of Mesoamerica", 1974a. (Ms. y trabajo para la conferencia de la Asociación Americana de Antropología en la Ciudad de México, 1974.)

———, "The Ahualulco Site and the Shaft-tomb Complex of the Etzatlan Area", en B. Bell (comp.), *The Archaeology of West Mexico*, pp. 120-131, Ajijic, 1974b: Sociedad de Estudios Avanzados del Occidente de México.

♦♦♦♦♦

———, "Differential Acculturation among the Huichol Indians", en P. Weigand y T. Hinton (comps.), *Themes of Indigenous Acculturation in Northwest Mexico*, University of Arizona Anthropological papers, 38, Tucson, 1981.

Textiles huicholes contemporáneos: patrones de cambio*

Introducción

Los indios huicholes incluyen una serie de grupos relativamente tradicionales, en su mayoría organizados en comunidades, situadas en los estados de Jalisco y Nayarit en el Occidente de México. Existen alrededor de 10 o 12 mil huicholes, esparcidos en ranchos dispersos o pequeños poblados en las mesas intermedias de las profundas barrancas. Se dedican a la cría mixta de ganado y a la economía agrícola de subsistencia. El terreno extremadamente escabroso en que habitan ha servido siempre como una especie de filtro a la aculturación, aunque los huicholes siempre han participado en la organización social regional. De hecho, su relación con la zona circundante es de tipo simbiótico, no de aislamiento o separación. Su participación ha variado en grado e intensidad a lo largo de diferentes épocas, pero aún no ha habido una ola de aculturación lo suficientemente fuerte como para eliminar sus prácticas religiosas o su lengua. Aunque han adoptado y adaptado una forma del catolicismo, su sociedad, en el fondo, sigue siendo tradicional y aborigen. Tanto la organización social como algunos aspectos importantes de su cultura material

* Trabajo realizado en colaboración con Celia García de Weigand y presentado en la Cuarta Mesa Redonda Anual Irene Emery sobre Textiles de Museos, Museo del Textil, abril de 1976, Washington, D.C.

han sido fuertemente afectados por el proceso de aculturación (Weigand, en prensa). Las tendencias actuales de aculturación son muy intensas, las más significativas desde la época de su conquista en el siglo XVIII y de la intensa campaña de los misioneros durante el siglo XIX. Nuestro propósito es examinar algunos patrones y tendencias de cambio dentro de la sociedad huichol a través de su reflejo en la elaboración de sus textiles. Se le prestará especial atención a la llegada de la tradición del tejido en lana y el reemplazo de los textiles de algodón nativo y de agave por las muselinas tejidas industrialmente. También se estudiará el impacto económico del turismo sobre esta artesanía así como la llegada de la tradición del tejido en fibras sintéticas. Estas observaciones se basan en el trabajo de campo hecho en la comunidad de San Sebastián Teponahuastlán, en el municipio de Mezquitic, Jalisco, de 1966 a 1969, y entre grupos huicholes urbanos en 1970. Los fondos para la investigación fueron aportados por la Fundación Nacional de Ciencia, la Fundación Wenner-Gren y el Programa Mesoamericano de Investigación Cooperativa del Museo de la Universidad del Sur de Illinois.

Patrones de cambio

Han existido tres grandes periodos de cambio en los textiles huicholes durante los últimos siglos. Estos cambios reflejan en su mayoría la introducción de nuevas economías, mercados y materiales. El primer periodo de cambio dramático sobrevino cuando los españoles introdujeron el borrego en las tierras montañosas y en los valles del Occidente de México. Los huicholes aprendieron rápidamente los usos de la lana y el comercio de la misma, así como las incursiones para conseguir borregos se convirtieron en actividades importantes antes de que fueran finalmente conquistados (1722-1748 d.C.). Durante la Colonia, la lana reemplazó gradualmente a las fibras de agave y al algodón nativo en el tejido de cinturones o ceñidores (huichol=/gayámè/) y de morrales o talegas (huichol=/saréy/ o /kutzúre/). El agave y el algodón se siguieron usando en la mayor parte de la ropa tejida. La adopción de la lana aparentemente no requirió de grandes cambios en los telares. Durante este periodo se introdujeron también pequeñas cantidades de colorantes minerales, aunque no reemplazaron a los tintes nativos. La lana y los nuevos colorantes suplieron las tradiciones aborígenes de tejido. El impacto más importante de los nuevos materiales fue el considerable incremento de la diversidad y la extensión de los tejidos. Es durante este periodo que las costumbres huicholes en general empezaron a ser más elaboradas.

Los escasos fragmentos de textiles aborígenes previos a la conquista que se han encontrado hasta la fecha provienen de las cuevas secas de Durango, ligeramente al norte del área huichol, y del interior de la zona tepehuana del sur. Estos textiles deben haber sido similares a los de los huicholes. Muestran cierto

grado de competencia técnica, aunque carecen de diseños elaborados. Con base en ellos, se puede suponer que el telar de cintura estaba ya completamente desarrollado y entendido para la elaboración de tejidos de doble vista.

Durante el periodo que abarca de fines de la época colonial a principios de la republicana, el pastoreo de borregos se convirtió en una actividad económica organizada. Aunque la mayoría de los diseños tienen un contexto claramente aborigen, parece que en esta época se introdujeron nuevos motivos (en especial la doble águila de los Habsburgo y el caballo), y los motivos antiguos se reorganizaron y se volvieron más elaborados. La utilización de nuevos tintes permitió a los huicholes matizar muchos de los motivos en forma nueva. Sin embargo, la mayoría de los textiles siguieron siendo para el consumo nativo y regional. Los indios comerciaban con los textiles entre ellos y entre los diferen- tes grupos, pero no se hizo ningún uso comercial de los mismos. De hecho, los textiles comerciales de los centros mestizos penetraron de forma importante entre los huicholes. Hacia finales del siglo XIX, la muselina o manta (huichol=/mánta/) de algodón hecha a máquina había reemplazado en gran medida a los productos aborígenes hechos de agave y a los algodones nativos. La mayoría de estas telas se fabricaban, y se fabrican, en Nayarit. La lana sobrevivió a esta competencia. El cultivo de huertos de algodón se volvió una actividad poco común entre los huicholes. También hubo modificaciones en los telares, en especial la reducción de tamaño. A mediados del siglo XIX, cuando la labor de los misioneros católicos alcanzó su máxima expresión en esta área, se hicieron patentes una serie de cambios dramáticos en las costumbres. Los ejemplos más claros son la introducción de los pantalones o calzones (huichol=/kalzóne/) para los hombres y de las blusas o cotones (huichol=/kötóne/) para las mujeres. Sin embargo, siguiendo los usos huicholes, estos nuevos artículos se integraron a los antiguos modelos de vestido y no reemplazaron realmente a ninguno de los artículos tradicionales. El uso del punto de cruz para decorar las nuevas telas de algodón hechas a máquina, empezó realmente en esta época. Llama la atención el hecho de que los diseños de las telas de lana hayan sido los dominantes, aunque algunos motivos mestizos también eran populares. La ropa teñida a máquina y estampada, en especial para mujeres, se volvió muy popular. Puesto que en su mayoría las mujeres eran, y siguen siendo, las tejedoras, la adopción de un patrón modificado de los vestidos mestizos implicó que el tejido tradicional de ropa prácticamente se acabara. La incorporación del área huichol al mercado textil comercial sólo permitió la sobrevivencia de algunos artículos tejidos tradicionales como: ceñidores (para hombre y hechos de lana), morrales y cintas (para ambos sexos, hechas de lana y agave), cintas para la cabeza y las muñecas (para ambos sexos, hechas de lana y rara vez de algodón) y sombreros (para hombre y hechos de fibras de agave). Las colecciones que Lumholtz hizo a finales del siglo XIX (albergadas en el Museo Americano de Historia Natural (cf. Lumholtz, 1900 y 1904) muestran el nivel de elaboración y belleza que el tejido en lana había adquirido al iniciarse el nuevo siglo. La competencia técnica y el diseño intrincado se habían vuelto comunes. La excelencia en el tejido de lana alcanzó su máximo desarrollo en esa época. Parece como si el tiempo que se empleaba en tejer ropa sencilla se hubiera

reinvertido en artículos más pequeños, pero más elaborados y altamente decorativos. Además, el punto de cruz y el trabajo de chaquira aún no alcanzaban su más alto nivel de popularidad.

Más que "avanzar" o "retroceder", el tejido había cambiado radicalmente de objetivo. Los "avances" se dieron en cuanto al grado de elaboración decorativa de unos cuantos artículos, en su mayoría de lana, muchos de los cuales conservaron su carácter funcional; mientras que muchos otros se utilizaron únicamente como indicadores de rango o posición. Por ejemplo, el que un hombre use dos cinturones tejidos es una clara combinación de uso funcional y de símbolo de posición. Los "retrocesos" se dieron en la cantidad de agave utilizado y en la casi total desaparición del algodón nativo. El tamaño de los telares también disminuyó puesto que la necesidad de ropa se satisfacía con textiles importados hechos a máquina.

El tercer periodo de cambio importante ha tenido lugar en la última década y está en proceso en la actualidad. Constituye una respuesta al impacto del turismo. La popularidad que las artesanías huicholes han adquirido ha implicado una reestructuración social. No sólo se ha visto afectada la economía, sino que el impacto ha alterado incluso los papeles del hombre y de la mujer dentro del núcleo familiar. A los niños también se les está entrenando en la producción de artesanías para los turistas. Los textiles no han escapado a estos cambios, aunque las artesanías más populares de los mercados para turistas son el trabajo con cuentas y las pinturas de estambre. Otra tendencia importante ha sido que los artesanos huicholes más serios se han mudado de sus ranchos aislados en las montañas a las ciudades, en especial, Guadalajara y Tepic. Este cambio demográfico ha implicado varias cosas:

1) los motivos (no sólo en el tejido, sino en el trabajo con cuentas, punto de cruz y pintura de estambre) se han generalizado;

2) los motivos, que solían pertenecer a los individuos y se consideraban como propiedad, se han mezclado. El resultado de esta tendencia ha sido que los motivos pierdan su proveniencia y que ya no sea posible hablar del estilo de San Sebastián, por ejemplo; y

3) los motivos y los artículos artesanales en general se están haciendo específicamente para el mercado y ya no para el consumo nativo y regional. Ver Weigand (en prensa) para un examen del indio urbano "profesional".

Las tendencias que se han citado han afectado dramáticamente los textiles tejidos de casi todas las categorías. La fibra de agave ha desaparecido casi por completo, puesto que los turistas no compran los artículos tejidos con este material. La lana ha sido reemplazada casi por completo por las fibras sintéticas de acrilanes de colores brillantes. Ahora resulta muy difícil encontrar el contraste sutil del negro, el café, el gris y el blanco en los morrales tejidos. Ya no es fácil convencer a las personas que tienen esos morrales para que los vendan. Todavía se producen cinturones tejidos de lana pero en mucho menor cantidad. Aunque los colores de las fibras sintéticas no son absolutamente desconocidos para los huicholes puesto que se usan en las telas estampadas y en los hilos para el punto de cruz, son nuevos en el tejido —los tonos brillantes como el morado, el rojo, el

rosa, el verde, el amarillo, el anaranjado y el azul, ofrecen modos distintos de interacción cromática y de elaboración de motivos. Los resultados finales suelen ser combinaciones desordenadas que, aunque no siempre desagradables, son confusas y hechas con poco cuidado. En ocasiones parecen sicodélicas y, así, se ajustan al estereotipo del elevado consumo de peyote entre los indios huicholes. A pesar de que el tejido o la concepción sean pobres, los morrales y los cinturones se venden bien y, por supuesto, éste es el nuevo objetivo de los artesanos. Sin embargo, la tendencia general es la pérdida de importancia del tejido porque se gana aún más dinero con el trabajo de chaquira (ver García de Weigand, s.f.), la pintura de estambre y la elaboración de ojos de dioses. La cerámica nunca se ha incluido en los intercambios comerciales (Weigand, 1969).

Aun los artículos de lana que todavía se producen para la venta o para el consumo nativo están generalmente hechos con lanas procesadas industrialmente, aunque los colores se han alterado sutilmente: el negro opaco, el blanco brillante y el azul marino muy oscuro se han vuelto muy populares. El tejido a gran escala con lanas nativas no procesadas se ha vuelto claramente un arte en extinción que, aunque se puede revivir, ya no podría volver a ser popular; ya casi no se ven borregos en las montañas.

Paralelos a la drástica alteración de los estilos y los motivos en el tejido, se han producido cambios importantes en la forma de elaboración de los textiles. Como se mencionó antes, las mujeres ya no tejen predominantemente para el consumo de su familia, sino más bien para su propia ganancia económica. Más que incluir la producción de textiles en el contexto de las demás labores domésticas, el tejido ha pasado a ser una actividad de tiempo completo. Para librarse de sus demás funciones, las tejedoras suelen emigrar a la ciudad, ya sea permanentemente o por periodos determinados. Ahí, sin tantas distracciones, pueden tejer todo el día; muchas veces pueden terminar varios artículos en un solo día, produciendo uno cada vez que se sientan a trabajar. Las fibras sintéticas provienen de las instituciones o negocios a los cuales ellas y sus familias se han afiliado —las misiones, en especial la de Zapopan, cerca de Guadalajara; las oficinas del Instituto Nacional Indigenista; la Casa Cultural en Guadalajara; y muchas tiendas privadas, en especial de Tepic. Las fibras sintéticas brindan aún otra ventaja a este nuevo tipo de tejedoras: el trabajo con ellas es más sencillo y por lo tanto, se pueden producir más artículos en menos tiempo. Además, esto se ha reflejado en un cambio de las técnicas de tejido. Aún es necesario hilar las nuevas fibras para tensarlas y poderlas usar en el telar, pero el procedimiento es mucho más rápido que el hilado de las lanas nativas sin tratar. Además, frecuentemente se montan múltiples tramas en un solo telar, es decir, se hace una pequeña línea de producción. Hemos llegado a ver hasta tres tramas montadas en un telar. Ahora los morrales y los cinturones se suelen tejer de forma muy suelta. Esto se hace para ahorrar tiempo y fibra. El resultado final es que los motivos frecuentemente se simplifican y se mezclan mucho. Por lo general se toleran los errores en la ejecución de los motivos. Los morrales sueltos se suelen hacer en tamaños relativamente uniformes. Es difícil encontrar morrales muy pequeños o muy grandes. El factor determinante en el tamaño de los morrales parece ser el tamaño

de las bolsas de mano. Los telares también han cambiado. Son menos sólidos, aunque las herramientas principales para el tejido y los componentes (o sea, las lanzaderas, las espadas de los lizos, las varillas de los lizos para el hilo, las vigas) se conservan siguiendo el modelo tradicional tanto en la manufactura como en los materiales. La colocación para sentarse y las técnicas para montar los telares también se han conservado según la costumbre.

Resumen y conclusiones

A principios del siglo Lumholtz predijo que el arte huichol del tejido estaba condenado a desaparecer. Hizo esta predicción en el momento de máximo esplendor de la tradición de tejido en lana. Consideró que los productos comerciales e industriales reemplazarían a los tejidos conforme avanzara el proceso de aculturación que él presenció. Lo que no previó fue que el tejido cambiaría otra vez de objetivo, más que desaparecer necesariamente. La tradición actual de tejido en fibras sintéticas está reemplazando a la tradición del tejido en lana, de la misma forma en que las muselinas industriales reemplazaron al algodón nativo y al agave. Cada cambio ha sido en respuesta a la realidad económica. Los textiles de algodón nativo y de agave fueron suplantados en principio con artículos de lana y más adelante fueron reemplazados por las muselinas comerciales cuando el área huichol se incorporó a la moderna economía de mercado de un México en proceso de industrialización. Ahora, los textiles nativos de lana están siendo reemplazados y están perdiendo importancia a consecuencia de las demandas de un ambiente económico completamente nuevo en que el comercio con los turistas se ha vuelto más importante que el consumo regional. Si las demandas de los turistas cesan o decaen, la predicción de Lumholtz podrá finalmente hacerse realidad. Esta última tradición de tejido es la más especializada y, por lo tanto, la más vulnerable. Puesto que esta nueva tradición no está integrada a la sociedad huichol más allá de su existencia como un suplemento a los ingresos, cuando las condiciones de mercado que favorecen su existencia disminuyan, lo mismo sucederá con la artesanía. Parece probable que los motivos más bellos se copien industrialmente para producirlos en masa. Quizá, lo sucedido con los tapetes y los cobertores "navajos" producidos en Saltillo represente un fenómeno paralelo. El resultado final será un decaimiento de los textiles producidos por los huicholes, aunque los textiles al estilo huichol serán más numerosos que nunca.

Referencias

GARCÍA DE WEIGAND, Celia, "Contemporary Huichol Beadwork and Beadworking Techiques", ms., Departamento de Antropología, Universidad Estatal de Nueva York en Stony Brook, s.f.

LUMHOLTZ, Carl, *Unknown Mexico* (introducción de Thomas Hinton), reimpresión de 1973 de la Imprenta de Río Grande, Glorietta, Nuevo México, 1904, vol. II.

———, "Symbolism of the Huichol Indians", *American Museum of Natural History Memoirs*, III, Antropología, II, mayo, Nueva York, 1900.

WEIGAND, Phil C., "Differential Acculturation among the Huichol Indians", en Weigand y T. Hinton (comps.), *Themes of Indigenous Acculturation in Northwest Mexico*, University of Arizona Anthropological papers, 38, Tucson, 1981.

———, "Modern Huichol Ceramics", *Mesoamerican Studies* 3, Southern Illinois University Museum, Carbondale, 1969.

El papel de los indios huicholes en las revoluciones del Occidente de México*

Resumen

Los indios huicholes del Occidente de México han jugado un papel activo en todas las revoluciones importantes que han afectado la región. El medio, caracterizado por sus escabrosas montañas, ha brindado protección a muchos revolucionarios durante y después de los movimientos. De hecho, los huicholes han tenido un desempeño instrumental en los inicios de varias revueltas regionales y han sido responsables de proseguirlas tiempo después de su "final" formal. Se analizarán cuatro revoluciones en términos de la participación huichol: la revolución de Lozada de las décadas de 1860 a 1880, la Revolución Mexicana de 1910 a 1920, la revuelta cristera de 1926 a 1935 (que continuó en forma de pillajes esporádicos y bandidaje) y el "levantamiento" huichol de la década de 1950 (que continúa hasta la fecha en forma de venganzas personales).

* El trabajo etnográfico y de archivo fue patrocinado por la Fundación Nacional de Ciencia, la Fundación Wenner-Gren, el Programa Mesoamericano de Investigación Cooperativa del Museo de la Universidad del Sur de Illinois y la Fundación para la Investigación de la Universidad Estatal de Nueva York. Agradezco especialmente a los doctores Campbell Pennington, Carrol Riley y a Celia García de Weigand.

Introducción

Los huicholes están entre las últimas series de sociedades indígenas dominadas en el Occidente de México. Los europeos lograron conquistarlos en 1722 con fuerzas armadas con base en Zacatecas,[1] pero sus acciones siempre fueron algo efímeras; el trabajo de los misioneros también fue superficial. Prevaleció un medio ambiente fronterizo, tosco y semiaislado. Las escabrosas montañas y la zona de la barranca explican la condición de marginalidad de los huicholes durante todo el periodo colonial —los españoles tenían poco interés y casi ninguna necesidad de las cosas que la zona podía ofrecer. La población, desperdigada e inconstante, no se podía explotar fácilmente ni organizarse en centros viables de producción. El patrón de asentamiento disperso era absolutamente necesario para la sobrevivencia de estos indios de las montañas y los cañones. Para los españoles fue satisfactorio eliminar una fuente de pillaje y un refugio para otros indios, para esclavos y para renegados. A medida que la labor de los misioneros fue avanzando, el área se organizó en una serie de comunidades donde el poder y los pocos beneficios económicos estaban manejados por los franciscanos. La labor de los misioneros y el reconocimiento político de la zona se desarrollaron lentamente, aunque algunas áreas cambiaron más rápidamente que otras; el resultado general fue disparejo y en muchos casos, superficial.[2]

La Reforma

Sin embargo, en el momento en que la estructura política y económica de la comunidad había sido finalmente aceptada e integrada a la comunidad huichol, la Reforma de Benito Juárez comenzó a regir la forma de gobierno superior.[3] Por una parte, la Reforma buscaba la restricción del poder de la Iglesia, medida que afectaría el sistema franciscano entre los huicholes y pondría fin al sistema de comunidades establecido por la corona española, exponiendo aún más las tierras comunales huicholes a los colonos y ganaderos vecinos. Dada la lejanía del área en cuestión, las nuevas Leyes de Reforma no se pudieron instrumentar de inme-

[1] Salvador Reynoso (comp.), *Autos hechos por el capitán don Juan Flores de San Pedro, sobre la reducción, conversión y conquista de los gentiles de la provincia del Nayarit en 1722*, Documentación histórica mexicana, núm. 2, Fundición de Librería, Guadalajara, 1964.

[2] Phil C. Weigand, "Differential Acculturation among the Huichol Indians" en Thomas Hinton y Phil C. Weigand (comps.), *Themes of Indigenous Acculturation in Northwest Mexico*, Imprenta de la Universidad de Arizona, Tucson. (En prensa)

[3] Jan Bazart, *Alienation of Church Wealth in Mexico: Social and Economic Aspects of the Liberal Revolution, 1856-1875*, Imprenta de la Universidad de Cambridge, Cambridge, 1971; Jesús Silva Herzog, *El pensamiento económico, social y político de México, 1810-1964*, Instituto Mexicano de Investigaciones Económicas, México, 1967 .

diato. Sin embargo, para principios de 1860 había comenzado una instrumentación informal, llevada a cabo no por políticos, sino por los ganaderos vecinos que utilizaron las leyes de Reforma como pretexto para apoderarse de las tierras sin ninguna compensación a cambio. Los huicholes, junto con sus vecinos indígenas, los coras, se sintieron amenazados e inseguros. Un líder regional, Manuel Lozada, cuya madre era cora y quien valoraba la cultura y la topografía de las comunidades indígenas de las tierras altas, sobresalió en la política antirreforma de la zona alrededor de Tepic y Guaynamota, Nayarit (Nayarit en esa época era un cantón dentro del estado de Jalisco). Cuando los franceses invadieron México y extendieron su dominio hacia el oeste, se encontraron con un aliado natural —un líder regional que dirigía a miles de soldados leales y estaba comprometido con la causa de preservar la estructura de la comunidad.[4]

Aunque la filosofía política de Lozada estaba matizada por contenidos católicos, su fuerza real residía en su habilidad política para convencer a los indios, católicos sólo en forma marginal, de que él y los franceses preservarían las comunidades. Los franceses se comprometieron con esta idea y Maximiliano nombró a Lozada general. Durante el resto del periodo francés, Lozada luchó en contra de los juaristas y mantuvo el control como caudillo de grandes porciones del occidente de Jalisco, incluyendo casi todo Nayarit. Una vez que el dominio francés en México terminó, los juaristas descubrieron que el control político de Lozada sobre las comunidades no había disminuido. Lozada ya no se arriesgaba más allá de su base, a excepción de una triunfal y destructiva invasión de Colotlán, en que los huicholes fueron los participantes más importantes, y un intento fallido de capturar Guadalajara. Aparentemente Juárez nunca se dio cuenta de que la promesa de defender la estructura de gobierno de la comunidad y la tenencia de la tierra pudiera generar una lealtad tan profunda y fanática. Aún después de que el general Ceballos derrotó y ejecutó a Lozada en 1873, los huicholes continuaron oponiéndose al gobierno de Porfirio Díaz y conservaron, de hecho, su estructura comunal hasta bien entrada la década de 1880. Para finales de este periodo, los soldados de Díaz junto con los ganaderos y los colonos vecinos, habían hecho incursiones en las comunidades huicholes; y una de ellas, Santa Catarina, fue convertida en una hacienda manejada por la familia Torres, de Zacatecas.[5] En la década de 1890, los huicholes le pidieron al etnólogo Carl Lumholtz que les ayudara a escribir sus peticiones para mandarlas al gobierno de Díaz.[6] Estas cartas no obtuvieron ningún resultado y la colonización de las comunidades continuó a un ritmo acelerado. Se construyeron nuevos establecimientos, como el de San José en la comunidad de San Sebastián, y a pesar de los episodios esporádicos de violencia, el sistema de tenencia de la tierra establecido por la Reforma podría aparentemente instrumentarse por fin aun en esas remotas montañas.[7]

[4] Jean Meyer, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, Sep-Setentas, México, 1973; Weigand, "Differential Acculturation. . .".

[5] *Ibid.*

[6] Carl S. Lumholtz, *Unknown Mexico* (introducción de Thomas Hinton), Nueva York, 1902, 2 vols.; Charles Scribners (reimp.), Imprenta Río Grande, Glorieta, Nuevo México, 1973, 2 vols.

[7] Daniel Cosío Villegas (comp.), *Historia moderna de México*, Editorial Hermes, México, 1955, 9 vols. a la fecha, vols. 2,8,9; David Lennox, *The Mexican Amparo and Pueblo Communal Lands* (tesis de

Cuando se desató la Revolución mexicana de 1910, la colonización se volvió más lenta y los huicholes vieron la posibilidad de defender y reconquistar sus sistemas comunales. Los episodios esporádicos de violencia no estaban bien coordinados y se podían manejar con relativa facilidad, hasta 1913 cuando Pancho Villa entró en el área. Al principio, los huicholes se pronunciaron casi en su totalidad a favor de Villa, y éste envió una pequeña expedición hacia las montañas. Los colonizadores se retiraron, desorganizada y rápidamente, hacia el este y el sur. A los pocos franciscanos que se quedaron después de esta desordenada retirada se les trató duramente, se les acusó de homosexualidad, se les golpeó y finalmente se les forzó a salir, aunque ninguno fue muerto. Para 1914 la victoria era total, y muchos huicholes fueron reclutados para el ejército de Villa, que continuaba su marcha hacia la Ciudad de México. Sólo algunas de estas personas regresaron a sus comunidades, pero los huicholes en general recuerdan este periodo como una época dorada —un tiempo sin vecinos, sin sacerdotes, durante el cual el maíz crecía grande y las cosechas eran buenas (y no estaban gravadas), y las ceremonias nativas florecían y se podían practicar sin la censura de los católicos.[8]

Varios líderes huicholes surgieron durante este periodo, pero el más poderoso y extravagante fue sin duda Mezquite, procedente de la comunidad de San Sebastián. En un principio los huicholes se congregaron de buena gana a su lado, entusiasmados por sus victoriosas invasiones en tierras mestizas. Le llamaban general, aunque no hay acuerdo sobre si se le otorgó el título o él se lo adjudicó. Sus incursiones se volvieron cada vez más arbitrarias; atacaba a amigos y a enemigos indiscriminadamente. Su autoridad sobre la comunidad de San Sebastián y su influencia sobre las demás se transformó de un liderazgo por consenso en una dictadura despreciable, basada en el terror, tanto sobre los vecinos como sobre los huicholes. Sus seguidores fueron cada vez menos voluntarios, y tuvo que empezar a forzar a muchos huicholes a que le sirvieran. Tomó una esposa tras otra (posiblemente cerca de nueve en total). Pronto empezó a matar aun a sus propios seguidores, generalmente a consecuencia de discusiones personales sin importancia y de otras trivialidades. Uno de estos episodios de matanza parece haber tenido su desenlace en varias docenas de muertos, cuyos huesos aún se pueden ver en la Mesa Hueca, cerca del pueblo de San Sebastián. Aun sus seguidores se sintieron aliviados cuando por fin lo mataron en una emboscada en su rancho La Minita. Sin embargo, el hecho dejó a un gran sector de los huicholes desprovisto de un líder en el momento en que los beneficios de la Revolución empezaban a tornarse en su contra. A pesar de este legado negativo del general Mezquite, sí logró preservar la existencia de la comunidad.[9]

---

maestría, Universidad de las Américas, Cholula, 1972); Stephen Niblo, *The Political Economy of the Early Porfiriato* (tesis doctoral, Universidad del Norte de Illinois), 1971; Meyer, *Problemas campesinos*.

[8] Weigand, "Differential Acculturation".

[9] *Ibid.*

Después de la derrota de Villa, los vencedores no hicieron mucho por entrar directamente o por controlar la zona de las montañas; más bien le dieron luz verde a sus bien armados aliados regionales para que intentaran recolonizar el área. A pesar de las promesas de la Constitución de 1917 del nuevo gobierno revolucionario, que en esencia revocaba la legislación de la Reforma en contra de las comunidades, éstas, incluida la recién reconstituida Santa Catarina, sufrieron una nueva ola de colonización, aunque mucho más modesta que la que había tenido lugar justo antes de la Revolución.[10]

La Revolución cristera

Como quiera que sea, la nueva ola tuvo una nueva estrategia implícita —la presión selectiva sobre las comunidades para eliminarlas una a una, más que todas de golpe. La comunidad que padeció la mayor presión fue la más grande, la más rica y la más conservadora: San Sebastián. Los ganaderos y los colonos vecinos, vencedores regionales de la Revolución, empezaron con un cuidadoso pero determinado regreso. Las venganzas caracterizaron gran parte de este periodo. Aunque cada vez llegaba más gente, no hubo la misma multitud de los años anteriores a 1910. Sin embargo, San Sebastián sufrió la presión. Bajo el mandato del presidente Calles, el descontento regional, aparejado a la insatisfacción por el desarrollo de la Revolución y la resistencia de la Iglesia, caracterizaron algunos de los problemas del área huichol y de gran parte de la zona aledaña.[11] Un sacerdote católico llegó a San Sebastián a finales de 1926 o principios de 1927 y predicó la doctrina revolucionaria cristera, así como la destrucción del régimen revolucionario. San Sebastián, dada la presión de los colonizadores a que estaba sujeta, aceptó tales ideas, pero su anexo, Tuxpan, y las otras comunidades huicholes no lo hicieron. Se mantuvieron neutrales o a favor del gobierno, poniendo fin a lo que siempre había sido una solidaridad artificial entre los indios de las montañas. Mientras la propia comunidad estuviera a salvo, no había razón para luchar por la integridad de la del vecino; pero, si como había sucedido durante las revoluciones anteriores, todas las comunidades se veían igualmente amenazadas, prevalecería una apariencia de unidad.

El liderazgo huichol cristero giró alrededor de Bautista, un hombre poderoso que en un principio tuvo cuidado de no aislar a los mestizos regionales cristeros. Quería integrar a sus seguidores con los de ellos, y al mismo tiempo

[10] Rosa María Tirado de Ruiz, "Desarrollo histórico de la política agraria sobre tenencia de la tierra, 1910-1970", en Ifigenia M. de Navarrete (comp.), *Bienestar campesino y desarrollo económico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971; Frank Tannebaum, *Peace by Revolution*, Imprenta de la Universidad de Columbia, Nueva York, 1933.

[11] David Bailey, *¡Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*, Imprenta de la Universidad de Texas, Austin, 1974; Jean Meyer, "La guerra de los cristeros", *La cristiada*, Siglo XXI Editores, México, 1973, vol. 1.

alejar la mayor cantidad posible de vecinos del interior de la comunidad.[12] Bautista se unió al grupo de Sánchez y juntos invadieron y capturaron Mezquitic, el asiento del municipio que controlaba las comunidades, muchos otros pueblos regionales, y las otras comunidades huicholes. La alianza involucró únicamente alrededor de 300 huicholes, aun en el punto culminante de la actividad cristera. El objetivo formal de Bautista era preservar a la comunidad de los forasteros, tanto vecinos como indios. Al avanzar la revuelta, adoptó estrategias terroristas que aislaron a muchos de los cristeros, a excepción de los más convencidos, y alejaron a muchos de sus seguidores. Con el desplome formal de la revuelta cristera en 1929, Sánchez desapareció y Bautista se retiró hacia las montañas para pelear a la defensiva. Para dar una apariencia de seguridad, los rurales se reforzaron y se reorganizaron a lo largo de la región.

Puesto que los rurales y los ganaderos de la región eran frecuentemente las mismas personas, puesto que San Sebastián había sido tan abiertamente cristera, y puesto que Bautista aún tenía autoridad sobre gran parte de la comunidad, la tentación de invadirla era enorme y la invasión se inició prontamente. Bautista y sus seguidores, que cada vez eran menos, pelearon una guerrilla tenaz durante varios años, pero finalmente, alrededor de 1935, el movimiento se colapsó cuando Bautista murió asesinado a manos de unos conspiradores huicholes que habían ido a una ceremonia agrícola en su rancho. Los vecinos les habían pagado para llevar a cabo el asesinato, aunque originalmente habían formado parte, cuando menos de forma marginal, de su grupo de seguidores. La situación caótica, que ya había comenzado, se aceleró dramáticamente. Los ganaderos rurales perseguían y muchas veces asesinaban a los huicholes, cristeros o no, indiscriminadamente y, además, también mataban a las mujeres y a los niños. Su meta era invadir la comundidad y usar sus pastos exclusivamente para beneficio propio.

En una diáspora, miles de huicholes huyeron del caos que se extendió a las áreas que en un principio habían permanecido neutrales o a favor del gobierno, como Tuxpan, Santa Catarina y San Andrés (aunque con menor fuerza). Los refugiados se fueron a los pueblos regionales, a las ciudades, a la costa, y con los coras al nuevo estado de Nayarit. Muchos jamás regresaron. San Sebastián fue el lugar que peor recibió los golpes de las venganzas, las matanzas y las invasiones. Había sido la más aislada socialmente y la más conservadora de las comunidades; había sido el blanco del proselitismo cristero; y se convirtió en la más vulnerable una vez que la revuelta se colapsó, pues sus políticas la habían dejado casi imposibilitada para enfrentar la nueva ola de presiones de los vecinos. Tal fue la herencia negativa proveniente de tres revoluciones: la de Lozada, la Mexicana, y la cristera.

De cualquier manera, todos los huicholes, sin importar el bando al que hubieran apoyado durante la revuelta cristera, consideraban que las decisiones que habían tomado eran la manera idónea de preservar su comunidad particular.

[12] Jean Meyer, "Los cristeros", *La cristiada*, Siglo XXI Editores, México, 1974, vol. 3. Meyer, "La guerra de los cristeros". Weigand, "Differential Acculturation".

Sus objetivos eran los mismos, pero sus estrategias se extendían desde la neutralidad (Santa Catarina y algunas partes de la comunidad de San Sebastián), hasta las posiciones a favor del gobierno (San Andrés) o las revolucionarias.

El levantamiento de la década de 1950

La violencia en el área no se terminó con la muerte de Bautista. Tanto los huicholes cristeros como los vecinos recurrían a las contrainvasiones, las venganzas y el hurto de ganado ya en la década de los cuarenta, aun después de que los rurales y los colonos habían detenido sus matanzas. El gobierno describía la situación como un problema de bandidaje, ya que se rehusaba a admitir que la revuelta aún seguía prendida. Finalmente, en 1948, el ejército fue enviado a San Sebastián con la orden de apoderarse de gran parte de la comunidad para establecer una colonia militar y asegurarse que la parte restante fuera segura tanto para los vecinos, como para los ganaderos y los colonos. Se recogieron armas, se persiguió a ciertos huicholes, y se organizaron las deportaciones. El resultado final fue el colapso de la comunidad. Dos líderes regionales, ambos mestizos de nacimiento, emergieron para contrarrestar este nuevo esfuerzo colonizador.[13]

Las estrategias, los intereses económicos y los destinos de estos nuevos líderes merecen un estudio comparativo particular. En resumen, uno de ellos, Pedro de Haro, decidió aculturarse y se convirtió en uno de los pocos mestizos conversos que se las ingenió para dirigir la comunidad de San Sebastián. Provenía de una familia vecina marginal, que se dedicaba a la venta al menudeo en las montañas para poder subsistir. Cuando tenía doce años, la muerte de su padre y el subsiguiente endeudamiento lo llevaron a ponerse al servicio de un huichol rico. Aprendió el idioma, se vestía y se comportaba como huichol y se casó con una mujer de la comunidad. Empezó desde abajo, haciendo alianzas con otros líderes huicholes, de los cuales el más importante era Guadalupe, de Tuxpan. Su aculturación tuvo lugar durante el periodo de crisis por la defensa de la frágil existencia de San Sebastián; se pasaba el tiempo lamentando el destino de su comunidad adoptiva. El otro líder, Antonio Arellano, provenía de un ambiente ganadero moderadamente próspero y originalmente formaba parte del mismo grupo que se había mudado a la comunidad al desmembrarse el movimiento cristero de Bautista. La formación de la colonia militar lo perturbó, puesto que afectaba algunas de las zonas en que su ganado pastaba y, además, amenazaba con trastornar el balance del control vecino sobre la comunidad. Aunque conocía muchos aspectos de la cultura huichol, nunca aprendió el idioma y siempre mantuvo una distancia, cuidadosa y cortés, de sus no siempre voluntarios anfitriones. El desalojo de

[13] Phil C. Weigand, "The Role of an Indianized Mestizo in the 1950 Huichol Revol", *Specialia No. 1 - Intermamericana No. 1*, vol. 1:1. Instituto Latinoamericano, Universidad del Sur de Illinois, Carbondale, 1969, pp. 9-16; Weigand, "Differential Acculturation".

la colonia militar y el retardo de las nuevas incursiones de los ganaderos fueron resultado de la alianza entre estos dos personajes tan disímbolos. Arellano, como ganadero tradicional, convertido, además, en secretario y comandante de la comunidad, amenazó a la colonia militar con hacer una investigación legal de sus funciones y su constitucionalidad. De Haro inició una campaña limitada que consistía en invadir a los ganaderos, los puestos de guardia y las colonias de los vecinos de la periferia de la zona militar, aunque limitándose a los que estaban dentro de la comunidad.

Esta campaña amenazaba con encender nuevamente la región entera, prospecto que ni el ejército ni nadie más deseaba. Aun después de que el ejército había retirado su proyecto de colonia, los vecinos locales estaban convencidos de que podían quedarse y dominar. Los nuevos colonos descubrieron rápidamente dos hechos importantes: por un lado, que algunos ganaderos estaban en su contra y se habían aliado con los líderes huicholes emergentes y, por otro lado, que eran muy vulnerables a las invasiones y a las tácticas de guerrilla por su necesidad económica de vivir siguiendo un patrón de asentamiento diseminado. Cuando las incursiones se volvieron más focalizadas, resultaron más efectivas, aunque el número de víctimas se mantuvo sorprendentemente bajo. A medida que las acciones a nivel federal progresaron para evitar hasta la menor posibilidad de una nueva revuelta regional, muchos de estos colonos se dieron cuenta de lo desesperado de su situación y organizaron una retirada hacia sus fronteras originales, donde hoy en día muchos todavía siguen asentados, dentro de los límites de la comunidad, pero en la periferia.

Para mediados de los años cincuenta, la combinación de las invasiones y las acciones legales (en las que De Haro también participó) forzó a reconsiderar por completo el intento global de colonizar y desmembrar la comunidad. Más adelante el presidente López Mateos cerró el proceso, reconociendo personalmente la legitimidad de la carta constitucional de San Sebastián y reafirmando el derecho de existencia de la comunidad. Se le fotografió al lado de De Haro. Después de esta limitada victoria táctica y de la liberación de De Haro de la cárcel de Tepic (había sido capturado por los rurales y la policía de Nayarit, mientras maniobraban en Jalisco, y liberado como resultado de esta sutileza técnica), el liderazgo huichol poco a poco empezó a desmoronarse. Se había resguardado la mayor parte de la comunidad, pero los colonos potenciales permanecieron o dentro de ella (incluso formalmente como en el ejido llamado Los Amoles), o muy cerca. En el mejor de los casos, esta situación fue, y sigue siendo, un paliativo, peligroso y sin resolver.

El levantamiento estuvo confinado en gran medida a las áreas de la zona huichol que se habían sumado a la revolución cristera, y por lo tanto, a las zonas en que la estructura de la comunidad se había visto más amenazada. Sus objetivos se alcanzaron parcialmente, en la medida en que desde el principio fueron limitados y muy básicos: reinstalar y preservar la comunidad. Las metas nunca incluyeron la iniciación de acciones a mayor escala que pudieran haber desembocado en una revolución regional, aun cuando la pobreza extrema y generalizada de la región podía haber dado pie a tal posibilidad. Este levantamiento

no se puede considerar una veradadera revolución por las razones antes mencionadas y, además, porque la violencia y el litigio tenían como objetivo dar a conocer el destino y la situación de la comunidad para que otros, en especial a nivel federal, tomaran las medidas pertinentes. Su propósito no era la creación de un marco mayor de violencia y descontento regional, como sus críticos han querido ver. Estas acciones fueron de naturaleza limitada, tanto en cuanto al área como a los objetivos. Aunque es cierto que algunos huicholes visitaron la Cuba posrevolucionaria, solamente fueron a examinar los cambios en la tenencia de la tierra y en la producción agrícola, no a recibir entrenamiento militar. Estas personas fueron a Cuba mucho después del levantamiento y en la actualidad no ocupan un lugar prominente dentro del liderazgo huichol. Dejando la opinión de los críticos de lado, el levantamiento no tuvo ninguna tendencia cubana ni vagamente comunista —su filosofía era tan conservadora como se pueda imaginar: preservar la "justificación de los reyes de España", preservar la concesión española de la tierra, es decir, la comunidad. Se puede parafrasear un comentario sobre la situación: a veces se tiene que luchar por un cambio para mantener las cosas de igual manera.

El marco contemporáneo

En la actualidad, el área sigue sufriendo las presiones del gobierno y de la Iglesia. El Instituto Nacional Indigenista (INI), reorganizado posteriormente como el HUICOT (acrónimo para huichol, cora y tepehuán, o sea, las tres culturas indígenas más importantes de la región, aunque más adelante también se incluyó a los vecinos regionales), y las misiones franciscanas (con mayor prominencia en Santa Clara y Guadalupe Ocotán —ambas dentro de la comunidad de San Andrés) han jugado un papel muy activo. Los franciscanos y otros (incluyendo de manera significativa al personal del Instituto Lingüístico de Verano) han logrado dividir al gobierno en Guadalupe Ocotán, anexo de San Andrés, en dos facciones rivales. Sin embargo, en Santa Clara se les ha recordado con fuerza a los misioneros que deben mantenerse pasivos: la misión fue atacada y parcialmente destruida en 1968. Esta acción tuvo como consecuencia la destrucción total de las bodegas de maíz.

Actualmente, también San Sebastián es una comunidad fuertemente dividida. Su anexo, Tuxpan, está coqueteando con la posibilidad de organizarse en forma de ejido; esto, además de ser ilegal, también incluiría a ganaderos del exterior de la comunidad. La cuestión aún no se ha resuelto. Es obvio que Tuxpan nunca se reintegró por completo a la comunidad después del periodo cristero, a pesar de los esfuerzos de De Haro. Su aliado, Guadalupe, se convirtió en su rival y fue una pieza importante para mantener la división. Sin embargo, el INI-HUICOT ha tenido mayor éxito que las misiones. Ha instituido escuelas, tiendas, clínicas, pistas de aterrizaje y técnicas para el mejoramiento de plantas y animales en

varias áreas de la zona huichol, especialmente en San Andrés.[14] Es interesante destacar cómo han hecho uso de la estrategia de infiltración usada anteriormente por los cristeros: presiones selectivas hacia el cambio en aquellas áreas donde se logra la alianza con base en la confianza de que los otros imiten o sigan los modelos propuestos. Como se mencionó antes, San Andrés ha sido la comunidad más receptiva tanto a las acciones del INI-HUICOT, como a la de las misiones. San Sebastián y Santa Clara se han mantenido mucho más aisladas y alejadas, aunque también están cambiando bajo el influjo de las nuevas presiones.

Todo el personal, tanto del gobierno como de la Iglesia, está plenamente consciente de que la violencia no necesariamente ha desaparecido del área. La pobreza es aún extrema y el progreso está muy por debajo de las expectativas. Las rivalidades interétnicas por la tierra aún son muy marcadas. Las venganzas son comunes y el resentimiento hacia los forasteros y sus proyectos está aumentando dramáticamente. El potencial para un nuevo levantamiento, aunque escondido, continúa.

Resumen y conclusiones

A partir de su conquista en 1722, los indios huicholes han estado involucrados en todas las revoluciones importantes que han afectado el Occidente de México. Desde esa época, el área también ha mostrado indicios de ser una colonia interna incipiente.[15] Sin embargo, el liderazgo revolucionario casi siempre ha venido del exterior. Los huicholes han sido mejores soldados de guerrilla dentro de su propia región, en especial cuando se encuentran dentro o cerca de sus comunidades, que soldados de infantería fuera de la zona. Gran parte de la violencia que ha tenido lugar entre las revoluciones ha estado caracterizada por las venganzas personales. La unión y la participación en las causas revolucionarias es de carácter altamente particular, más comprometida con la estructura de liderazgo que con las filosofías intelectuales. Sin embargo, al sumarse a cualquier revolución, los huicholes respondían a una idea básica: la preservación y la defensa de sus comunidades, de la estructura de la comunidad y de la autonomía cultural del área. Eran revolucionarios defensivos que no luchaban por el cambio, sino más bien por el *status quo*. Se unen a las revoluciones sólo cuando la presión que sufren del exterior es tan fuerte y la colonización tan excesiva que amenazan su existencia.

[14] Gonzalo Aguirre Beltrán, "El desarrollo de la comunidad en las regiones de refugio", *Reforma Educativa*, 10, México, 1964, pp. 37-62; Gonzalo Aguirre Beltrán, *Teoría y práctica de la educación indígena*, Sep-Setentas, México, 1973, p. 64; Julio de la Fuente, *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1964; Instituto Nacional Indigenista, "La situación agraria de las comunidades indígenas", *Acción Indigenista*, México, 1962, p. 105; Karen Reed, *Los huicholes*, SEP-INI, México, 1972, p. 10.

[15] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*, SEP-INI, México, 1967, p. 17.

Estructura social y económica contemporánea*

Los indios huicholes han sido foco de la atención antropológica desde principios del siglo XX, cuando los trabajos clásicos de Carl Lumholtz se publicaron por primera vez. Mientras que la religión y el simbolismo han constituido el interés principal de las personas ajenas al grupo, otros aspectos básicos y fascinantes de la cultura y la sociedad huicholes han sido poco estudiados.

La historia

Los huicholes de hoy tienen una larga historia en los límites de, cuando menos, tres centros de civilización mesoamericana. El trabajo arqueológico que se ha realizado recientemente dentro y cerca de las comunidades huicholes (concesiones de tierra establecidas por la corona española) muestra un largo desarrollo

* La investigación para este estudio fue patrocinada con donaciones de la Fundación Nacional de Ciencia, la Fundación Wenner-Gren, la Fundación para la Investigación de la Universidad Estatal de Nueva York y el Fondo Mesoamericano de Investigación Cooperativa de la Universidad del Sur de Illinois. Mi agradecimiento especial a Celia García de Weigand, al licenciado Alfonso Manzanilla, al doctor Cammpbell Pennington, a la doctora Carroll Riley y al doctor J. Charles Kelley.

submesoamericano *in situ*. La secuencia arqueológica, iniciada aproximadamente en el año 200 d.C., sugiere vehementemente que los nayaritas orientales (uno de los muchos términos aplicados a los huicholes durante el periodo colonial) recibieron influencias mesoamericanas provenientes de muchas direcciones durante el largo periodo de desarrollo aborigen en las montañas. Los datos recientes no muestran ningún quiebre arqueológico que apoye la teoría popular de que los huicholes son recién llegados al área.

Las estructuras ceremoniales religiosas que sirvieron como modelo para el desarrollo de los recintos religiosos, tuki, de los huicholes corresponden, según pruebas del carbono 14, a los inicios del periodo clásico (alrededor de los años 200 a 700 d.C.) en la parte alta del cercano Valle de Bolaños. Mientras que la arquitectura religiosa parece derivada del sur, muchos motivos parecen derivados de la costa. Las investigaciones recientes muestran claramente que, para el periodo clásico, los huicholes ya estaban firmemente integrados a la configuración mayor de las sociedades mesoamericanas circundantes (Weigand, 1976a, 1977b; Kelley, 1971).

En el periodo que va del primer contacto con los españoles en la década de 1520 al establecimiento de los españoles entre los huicholes a principios y mediados del siglo XVIII, hubo migraciones de indios que buscaban refugio en la zona huichol. Con el derrumbe de las sociedades indígenas independientes alrededor de los huicholes, en especial la de los cazcanos después de la Guerra del Mixtón en la década de 1540 (López Portillo y Weber) y las de los grupos de la costa, los refugiados llegaron en grupos organizados, llevando su cultura.

Durante este periodo, a los nayaritas del este también se les conocía con distintos nombres —xurute, vitzurita, usilique, uzare, guisol, guisare, visarca—, indicando que el área estaba ocupada por muchos grupos. La fecha tradicional de la conquista de los nayaritas es el año de 1722 d.C. con la expedición del capitán don Juan Flores de San Pedro (Reynoso), pero sin duda desde las décadas anteriores se había ido pacificando a los huicholes gradualmente. Los huicholes que los conquistadores encontraron constituían sociedades variadas y compuestas, hechas de fragmentos de las sociedades nativas vecinas que habían irrumpido en las montañas y barrancas donde ya existía una tradición submesoamericana (Weigand, 1977b).

¿Cómo puede uno determinar qué es un huichol? No se puede, pues históricamente el término "huichol" hace referencia a sociedades compuestas, dedicadas a resistirse a la incorporación a la órbita española. El área huichol fue, y sigue siendo, un ejemplo clásico de una región de refugio (cf. Aguirre Beltrán). Los nayaritas del oeste o nayaritas choras, conocidos actualmente como coras, experimentaron un proceso similar de composición en su formación cultural y política.

Es claro que ninguna cultura indígena pura y aislada sobrevivió a los profundos cambios sociales que transformaron todo el Occidente de Mesoamérica en los inicios del periodo colonial. A mediados y finales del siglo XVIII, las misiones franciscanas introdujeron cambios aún más radicales entre los diversos grupos huicholes; entre ellos se cuenta la estructura política de la comunidad, considerada por los huicholes tradicionales como la esencia de su vida social.

La diversidad contemporánea de las comunidades y distritos huicholes es

tan grande como la que existe entre los indios Pueblo Anasazi de Nuevo México (Weigand, 1972, 1977b). Esta gran diversidad, poco apreciada por la mayoría de las personas ajenas al grupo, se hace especialmente patente en su simbolismo y mitología, altamente personalizados (y heredados). La "homogeneidad" de la cultura huichol es, con frecuencia, un artificio creado por los antropólogos que basan sus estudios en los informantes urbanos. En el ambiente urbano, las culturas huicholes se han mezclado, no sólo entre ellas, sino también con las de los coras, igualmente diversificados, dando origen a un nuevo compuesto.

Demografía

Se ha considerado que los cálculos de población entre los huicholes constituyen un problema de exactitud numérica, pero la verdadera cuestión radica en determinar a quién contar. Las dificultades mayores surgen en la cuenta de los huicholes urbanos y de los que viven permanentemente en la costa de Nayarit. Además, muchos antropólogos confunden a los tecuales (indios vecinos de los huicholes) con los huicholes. Los cálculos para las comunidades rurales son exactos si se toman en cuenta simultáneamente el censo municipal de 1975-77, el censo de la Comisión Nacional de Erradicación del Paludismo y el Censo General de la Nación. Además, el Plan HUICOT ha recolectado datos censuales (HUICOT, 1976), y varios antropólogos de campo han hecho cuentas muy exactas de zonas pequeñas.

Considero que el número total de huicholes para 1977 está entre los 13 y 14 mil. Los *Informes*, publicados en 1961 (Velázquez), calculan un millar de huicholes para todas las nuevas comunidades fundadas a finales del siglo XVIII —ésta fue la primera cifra que se dio, y probablemente era muy baja. Un documento de 1848 calcula 2 mil quinientos huicholes. A partir de la década de 1890, los cálculos para las comunidades han variado de 4 mil a 8 mil. El punto más bajo —1930— refleja la diáspora ocurrida después del colapso de la revuelta cristera más que una cuenta real. La amplia aceptación y el acceso a la medicina moderna han traído consigo un aumento considerable del número de niños, y ha habido un flujo constante de huicholes que buscan trabajo en las ciudades y en la costa.

Patrones de organización económica, política y social, y patrones de asentamiento

La estructura política formal dentro de la sociedad regional, donde los huicholes están ubicados, es mucho más compleja y presenta una mayor variedad interna

de lo que generalmente se supone. (Gran parte de la información que aparece a continuación, está basada en las experiencias recogidas durante el curso de mi trabajo de campo en la comunidad de San Sebastián en San Sebastián Teponahuastlán). La comunidad indígena (concesión indígena de tierra) existe junto a muchas comunidades agrarias (ejidos o ranchos comunales cuyos miembros son generalmente mestizos, es decir, individuos de origen indio y europeo), algunas de las cuales también son muy antiguas. La sociedad regional incluye a los siguientes grupos indígenas: coras, huicholes, tecuales, tepehuanes, tepecanos y mexicaneros, que se distinguen internamente en términos de cultura y adaptación. Aunque la mayoría de estos indios están organizados en comunidades, indígenas o agrarias, también se organizan directamente en municipios, como pequeños propietarios de tierras con títulos individuales, peones (trabajadores asalariados por día), ganaderos (poseedores de ganado o pastores de vacas), braceros (trabajadores migratorios), campesinos (labradores), artesanos, tenderos, arrieros de mulas, etcétera.

Los vecinos (mestizos de las zonas aledañas) conforman un grupo cultural diverso con una estructura de clases firmemente desarrollada, que incluye comerciantes, tenderos, ganaderos, peones, campesinos, braceros, proletarios, policías, políticos, etc. Este grupo ostenta claramente el balance del poder, tanto político como económico, a lo largo de la región.

Las sociedades huicholes han sufrido grandes presiones dada su ubicación estratégica, especialmente ahora que los esfuerzos de aculturación en el área están más organizados que nunca. Desde principios de los setenta, los bancos han penetrado eficazmente las comunidades y ahora controlan sus finanzas, ya sea directamente o a través de las agencias del gobierno. La autonomía económica se ha perdido como resultado del nuevo sistema de créditos, intereses, hojas de balance y administradores. También se han perdido los patrones de agricultura encapsulada de subsistencia que habían sido el eje de la antigua estructura de la comunidad autosuficiente. La aculturación económica de las comunidades fue un fenómeno gradual que se inició hace mucho tiempo con la adopción del ganado, las muselinas comerciales y otros bienes de consumo. Desde un principio, el ganado integró a los huicholes a la economía de mercado nacional. Hoy en día, esta integración, que trajo consigo la aculturación económica, está prácticamente acabada.

Los patrones de aculturación económica han implicado, a su vez, nuevos patrones de control político. La revuelta cristera y la subsiguiente dispersión marcaron el principio del fin de las antiguas formas de gobierno comunales. A finales de los años cuarenta, cuando el ejército finalmente se retiró de las comunidades, éstas se reorganizaron por decreto en presidencias, cuyos líderes se elegían bajo la supervisión del gobierno. Cada comunidad tiene una presidencia, pero el antiguo sistema de autoridad de los mayores en la jerarquía civil y religiosa sigue siendo una fuerte restricción para estas nuevas formas de gobierno. Como resultado de la acción de las milicias y de los programas gubernamentales, como el Instituto Nacional Indigenista y el Plan HUICOT, la aculturación económica de los huicholes (cuando menos en el sentido de control) está casi acabada.

♦♦♦♦♦

Las comunidades

El patrón de asentamiento en las comunidades está determinado por la dispersión, que es una necesidad económica. Las rancherías (conjuntos de ranchos dentro de los distritos) constituyen la base de la comunidad. El tamaño del rancho puede variar desde una sola familia nuclear que habita en un conjunto sencillo de estructuras con un patio, hasta una serie de familias bilaterales extendidas (con énfasis patrilineal) que viven alrededor de varios conjuntos con patio, conectados entre sí. La población de un rancho puede ir desde cuatro o cinco individuos hasta cincuenta.

En las áreas favorecidas dentro de las escarpadas barrancas que caracterizan la topografía de la comunidad, se pueden encontrar con frecuencia recintos religiosos tuki (o ruinas de ellos). Anteriormente, estos recintos definían los distritos. En el pasado, los hombres más viejos de la familia más antigua del distrito controlaban los edificios del tuki, que ahora son propiedad distrital.

Antiguamente, los distritos constituían el punto focal para los linajes bilaterales, bien integrados, que compartían tareas económicas y actividades ceremoniales. También formaban la base para los grupos de trabajo obligatorio no remunerado, cuando la comunidad los requería. La Revolución de 1910, la desastrosa revuelta cristera y la diáspora que vino después, destruyeron la unidad de los linajes. El tuki perdió su posición central en la organización social del distrito. Los linajes bilaterales han sido reemplazados por agrupaciones residenciales compuestas, que carecen de lazos familiares y que, en muchos casos, tienen una forma de constituirse tan vaga, que les impide conservar el recinto religioso y aún menos cooperar en las actividades laborales.

A lo largo de gran parte de la zona de la comunidad, los distritos actuales están orientados hacia el comisario. Aunque los comisarios (delegados) concuerdan con los líderes tradicionales, están comprometidos con la presidencia en su calidad de líderes distritales, electivos o designados. Ahora que los antiguos patrones de liderazgo han caído en desuso y las rancherías se han convertido en agrupaciones residenciales sin lazos de parentesco fuertes, los comisarios han suplantado a los mayores en muchas áreas. El colapso del sistema de distritos ha implicado una completa reorganización de la sociedad huichol.

Así como los ranchos se agrupan en distritos, los distritos se agrupan alrededor de pueblos pequeños. Existen cinco pueblos principales en las tres comunidades huicholes, aunque hay varios pueblos pequeños fuera del marco de la comunidad. Los pueblos de las comunidades son San Sebastián y Tuxpan de Bolaños en la comunidad indígena de San Sebastián Teponahuastlán (además de Ocota de la Sierra, que recientemente ha adquirido muchos aspectos de pueblo aunque no esté formalmente constituido como tal); Santa Catarina en Santa Catarina Cuexcomatitlán (aunque Pueblo Nuevo y La Colonia tienen muchos aspectos de pueblo); y San Andrés y Guadalupe Ocotán en la comunidad de San Andrés Cohamiata (donde las misiones católicas, tanto en Guadalupe Ocotán como en Santa Clara gozan de una posición especial). Guadalupe Ocotán

y Tuxpan de Bolaños son anexos dentro de sus respectivas comunidades y, por lo tanto, tienen jerarquías civiles y religiosas separadas, que mucha gente confunde con indicadores de la condición de comunidad. De hecho, las comunidades acogen a cinco gubernancias (jerarquías civiles y religiosas coloniales), pero sólo tres de las gubernancias están reconocidas, y por esto, constituyen comunidades.

En contraste con los ranchos, los pueblos o protopueblos frecuentemente parecen poco poblados, puesto que sirven como lugares de reunión y no como centros residenciales permanentes. Un pequeño núcleo residente de funcionarios, que deben permanecer ahí por obligación, cuida los pueblos. Algunos comerciantes también residen en los pueblos durante ciertas temporadas. Durante los periodos ceremoniales fijos y durante los juicios (en especial por brujería o por adulterio), las ventas de ganado, las sesiones escolares, y otras actividades similares, los pueblos cobran vida. Mientras que permanecen abandonados durante la estación de lluvias, para Semana Santa o para la ceremonia de Cambio de Varas están abarrotados. La existencia de una residencia oficial es una comodidad, pero no una necesidad en la cultura huichol. Con mayor frecuencia se les proporciona a los funcionarios una vivienda construida o mantenida a expensas de la comunidad, a través de grupos de trabajo cooperativo organizados por el gobernador o tatuhuane y los comisarios, para ésa y otras tareas.

A excepción de las agencias federales y estatales, no existe ninguna organización política, económica, cultural o social que englobe a todas las comunidades huicholes. De hecho, las comunidades tienen con frecuencia recelo unas de otras, siendo común la falta de confianza. Han llegado a actuar de manera tan independiente como para perseguir objetivos contrarios.

El gobierno federal y la comunidad

Hay varias agencias del gobierno federal cuya actuación es manifiesta, aunque no están bien integradas a la jerarquía gubernamental. En su mayoría, estos organismos están organizados como programas para el desarrollo económico de las comunidades. Entre los huicholes, el primero de estos planes fue el Instituto Nacional Indigenista (INI), seguido por el Plan Lerma y el Plan HUICOT. Algunos de los cambios más importantes que se han introducido durante las pasadas décadas incluyen: escuelas, clínicas, créditos, tiendas, pistas de aterrizaje, servicios veterinarios y radio comunicaciones. El HUICOT ha sido particularmente efectivo y ha tenido una influencia importante sobre el gobierno a nivel de presidencia y de gobernador. También ha apoyado la organización de los comités escolares en todos los pueblos que tienen escuela. Estos comités están presididos por huicholes que, junto con otros funcionarios, juegan el papel de intermediarios entre las escuelas y la comunidad. Los maestros entrenados por el HUICOT controlan estos

comités y, por lo tanto, tienen una influencia muy importante, aunque indirecta, sobre la política y sobre el manejo de recursos de la zona.

El Estado y la comunidad

Las agencias estatales que tienen el contacto más cercano con las comunidades están representadas a nivel de municipio y de cantón (agrupación de municipios en regiones manejadas por el gobierno estatal). La política en este rango está dominada por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y es de carácter eminentemente paternalista. El gobierno de las comunidades a este nivel se complica por el hecho de que Jalisco y Nayarit no pueden llegar a un acuerdo sobre sus fronteras, y esta disputa afecta la sección de Guadalupe Ocotán de la comunidad de San Andrés. La comunidad de San Sebastián está dividida entre los municipios de Mezquitic y Bolaños; los oportunistas han intentado aprovecharse de esta situación para dividirse los pastos de la comunidad. Los municipios son los responsables de mantener la ley y el orden dentro de las comunidades, aunque, de hecho, los huicholes manejan la mayor parte de sus propios asuntos. Sólo los asesinos, los practicantes recurrentes de brujería y cuatreros o criminales por el estilo, se mandan a juicio a los municipios. A los municipios también les compete la recaudación de la contribución (impuesto anual).

El gobierno estatal supervisa las elecciones de las presidencias de las comunidades, que tienen lugar cada tres años. Al municipio le corresponde dar la autorización anual de la selección de gobernadores, jueces y otros funcionarios. En general, la presencia de la jerarquía del gobierno estatal no es ni abierta ni opresiva; está bien integrada y es muy importante.

La presidencia

A pesar de la existencia de una serie de manuales de reglas y procedimientos, los puestos de la presidencia no están bien definidos en las comunidades huicholes. Sin embargo, a partir de la reciente institución de estos puestos, varias funciones —que ni los gobernadores ni la jerarquía civil y religiosa han podido manejar adecuadamente— han recaído sobre la presidencia. Las presidencias han venido a representar la integridad territorial de las comunidades, en especial en relación a los problemas de límites con los ganaderos vecinos. Dentro de la presidencia, un jefe de vigilancia está a cargo de un grupo de rurales huicholes (policía armada o milicia). Un secretario se encarga de manejar la correspondencia de

la comunidad con el municipio y los arrendadores vecinos, de expedir los pases para el ganado, etc. También está a cargo de los datos de los censos y del registro de las marcas del ganado. A un tesorero le corresponde recaudar la contribución anual de los huicholes, expedir los recibos de otros impuestos para proyectos especiales, y salvaguardar los recursos capitales de la comunidad. Cuando menos en San Sebastián, la presidencia posee ahora el título de dotación colonial de la comunidad. Aunque el presidente y sus hombres sustentan bastante poder, no se les brinda el respeto que la jerarquía civil y religiosa merecen. La gente puede tender a quitarse el sombrero en presencia del presidente, pero lo tratan con cierto grado de familiaridad jocosa; después de todo se trata sólo de un funcionario electo.

Las jerarquías civil y religiosa

El gobernador

La jerarquía civil y religiosa que culmina en la persona del gobernador es la esencia de la estructura política tradicional de la comunidad. Él es la personificación de la comunidad. El respeto que se le debe es absoluto, a tal grado que su policía, los topilli, ni siquiera van armados. La función principal del gobernador dentro de la unidad social consiste en asegurar la tranquilidad, fungiendo como árbitro en las disputas. Para ejercer esta función se sienta, con el juez a su lado, durante innumerables juicios sobre herencias, robos, brujería, adulterio, falta de sustento, conflictos personales, derechos de uso sobre la tierra, deudas pendientes, etc. Su presencia es deseable durante las trasnferencias de ganado, y, además, santifica los festivales en las rancherías. Es el centro de actividades de todos los festivales religiosos que tienen lugar en el pueblo, ya sea en la Casa Real (oficina y lugar de reunión de la jerarquía civil) o en la iglesia, donde los mayordomos (oficiales encargados de la satisfacción de los gastos y del cuidado y gobierno de las funciones) guardan sus imágenes. Los funcionarios anteriores y el kawitero (hombre que sabe todo) de la comunidad escogen por consenso al gobernador y a otros funcionarios civiles. Los prerrequisitos para poder sustentar el puesto incluyen: ser tradicional; tener experiencia en otros puestos (aunque este punto no implica necesariamente que la edad sea un criterio); ser dedicado, confiable, respetable; tener el suficiente desahogo económico como para poder sufragar los compromisos del puesto; ser un buen orador, un buen escucha y un buen juez del carácter. El gobernador y los funcionarios que lo acompañan están al servicio de la comunidad durante un año, de enero a enero.

Entre ellos, los mejores rezan largos cantos individualizados frente a grupos compuestos de antepasados y de dioses venerados dentro de la comunidad. El

bastón de autoridad y otras pertenencias del puesto se entregan al sucesor. Hoy en día, los puestos cuentan con suplentes, como en el caso de la presidencia, por si el gobernador quedara incapacitado. La salud física de los líderes es una preocupación general, puesto que algunos huicholes sienten que si los funcionarios están enfermos, la comunidad se vuelve vulnerable.

Los funcionarios ejercen el poder en virtud de la autoridad, no de la fuerza. Su palabra colectiva es decisiva y tienen el derecho de desterrar de la comunidad a los alborotadores. El destierro es un destino terrible —sólo hay que imaginar el hecho de tener que pasar el resto de la vida entre los tewari ("ellos", es decir, los que no son huicholes). Sólo un gobernador puede suspender el destierro impuesto por un funcionario anterior.

El consejo

Aunque el gobernador es el centro de la jerarquía civil y religiosa, de hecho, es la cabeza de un consejo. El consejo está dividido en dos secciones, una civil y otra religiosa. El personal civil siempre acompaña al gobernador durante los juicios y durante su desempeño en las comunidades. Sus miembros están dispuestos jerárquicamente debajo del gobernador (de arriba hacia abajo: juez, capitán, alguacil), y cada uno participa en la toma de decisiones junto con el gobernador. De hecho, el gobernador jamás decide sobre ningún asunto importante sin consultar con los miembros del consejo. Cada miembro de esta sección tiene funciones especiales adicionales. Por ejemplo, las solicitudes de juicio se hacen al juez, el alguacil está encargado de los topilli, y así sucesivamente. Cada jerarquía tiene cuatro topilli —uno (y su esposa o alguna joven mujer de su familia) que funge como sirviente-ayudante de cada miembro de esta sección del consejo. Trabajan para el funcionario y su esposa (que comparte el prestigio, las obligaciones y el respeto del puesto de su esposo), pero también están disponibles para servicios generales. La vida de un topil es difícil, dura y de trabajo constante. Los topilli son casi siempre jóvenes, y se les observa muy de cerca para detectar el potencial para algún cargo ulterior; todo el mundo se siente con la libertad de criticarlos. El servicio como topil implica un periodo de prueba, de iniciación a la virilidad.

La dirección del gobernador sobre la otra sección del consejo gobernante es mucho más relajada. Los mayordomos son más bien guardianes que funcionarios. Rara vez se les consulta sobre las decisiones al interior de la comunidad, a menos que el asunto afecte directamente sus responsabilidades. Los funcionarios anteriores y el kawitero también los escogen por consenso y se espera que estén en servicio al menos durante un año.

La estructura de la mayordomía dentro y entre las comunidades es mucho más diversa que ningún otro aspecto del gobierno huichol. En general, a cada mayordomo se le encarga una cofradía (dotación, subsidio) especial que pertenece y está dedicada a una imagen de la cual él es el guardián principal. Sus

obligaciones más importantes consisten en expandir esa cofradía, hacer el inventario públicamente, patrocinar cuando menos un festival anual orientado hacia la Iglesia y preservar la imagen de la cofradía y de la comunidad. Cada jerarquía tiene un mayordomo principal. Éste no tiene autoridad especial sobre los otros, pero tiene más prestigio porque está a cargo de las imágenes y los símbolos religiosos más importantes del consejo y, por lo tanto, de la gubernancia.

Cada mayordomo controla a un ayudante —un prioste— quien, junto con su esposa, está al servicio, como los topilli. El gobernador controla al grupo de los prioste, de la misma forma en que controla a los topilli; de hecho, hay pocas diferencias aparentes en sus obligaciones y en su cansado tren de vida.

Cuando se organiza un festival en una ranchería, alguno de los ancianos puede solicitar la presencia de alguna imagen en particular —la Virgen de Guadalupe es muy popular hoy en día. El mayordomo de esa imagen debe llevarla al lugar del festival y permanecer ahí hasta que la imagen pueda ser devuelta. Cuando un festival de la comunidad se lleva a cabo en un pueblo, el mayordomo apropiado debe fungir como maestro de ceremonias; debe trabajar con el kawitero para asegurarse de que la ceremonia esté planeada y ejecutada adecuadamente; debe mostrar la cofradía y la imagen en un altar dignificado, elaborado para la ocasión; debe obtener la leña necesaria para los fuegos nocturnos y para dar facilidades para cocinar; debe adquirir el toro joven para el sacrificio; y debe permanecer sobrio y despierto con el resto del consejo. Estos festivales son caros y exigen mucho trabajo; también son bellos y alegres.

Los kawiteros gozan aún de mayor prestigio que los muy apreciados miembros del consejo. Estos viejos "hombres que saben todo" son probablemente los personajes a quienes los conquistadores españoles llamaban principales. Se les muestra un gran respeto, incluso de parte de los miembros del consejo y de los funcionarios de la presidencia. Son el recurso fundamental en los asuntos concernientes a la selección de los futuros funcionarios, a las cuestiones ceremoniales y al conocimiento del pasado. No puede haber más de cinco kawiteros ejerciendo sus funciones al mismo tiempo. Hoy en día, el problema consiste en que quedan muy pocos hombres sabios, y nadie parece estar preparado para ocupar su lugar cuando la generación actual muera.

Tradicionalmente, los kawiteros ejercían su mayor influencia en el recinto tuki durante las ceremonias de temporada para adorar a los antepasados comunes y a los dioses de la naturaleza. Puesto que los recintos tuki han perdido importancia, los kawiteros los han sustituido gradualmente con muchas de las casas reales. La posición de autoridad de los kawiteros estaba tan bien establecida que sobrevivió al colapso de la estructura tuki. No se toma ninguna decisión que afecte a la comunidad sin consultar, cuando menos, a uno de los kawiteros —incluso el presidente es condescendiente, aunque sólo sea en apariencia.

Un hombre se convierte en kawitero a través del estudio —que dura toda la vida— de las costumbres, la historia, la religión y los mitos de su comunidad. Estos hombres, que tienen una memoria sorprendente, son los bancos de datos de su comunidad. Además de memorizar innumerables mitos, leyendas y cere-

monias, también han sido funcionarios en la jerarquía civil y religiosa de la comunidad. De hecho, uno no puede convertirse en kawitero sin haber estado previamente al servicio de la comunidad en los puestos más altos de la jerarquía. En general, un kawitero también tiene habilidades curativas y muchos continúan con sus prácticas de mara'akame después de convertirse en kawiteros. Sin embargo, no son necesariamente afamados o siquiera buenos curanderos, puesto que sus funciones dentro de la sociedad huichol corresponden a otra esfera. Casi todos son buenos cantores y oradores, y a través de estas artes transmiten sus conocimientos de generación en generación.

Antiguamente, los kawiteros, junto con los ancianos de los linajes bilaterales de la ranchería, eran los organizadores de la jerarquía del recinto religioso tuki. Estas jerarquías, escogidas por periodos de cinco años, fungían como el cuerpo gobernante, o consejo, a nivel de la ranchería. En esa jerarquía, el que gozaba de mayor prestigio era el individuo que estaba a cargo del tuki, la estructura más importante del recinto, sede del altar de Tacacayuma y del hogar de fuego de Tatewari. El tuki, como edificio, es una estructura circular que sirve como centro de las actividades que se realizan en el interior del grupo ceremonial. Hay otros diez funcionarios en la jerarquía del recinto, cada uno dedicado a un dios o diosa especial, albergados en el shiriki (casa de los dioses). Con frecuencia, las mujeres pueden ejercer estos puestos directamente. Estas jerarquías ya no funcionan adecuadamente —si es que aún lo hacen en alguna medida—, puesto que el sistema de organización social que las sustentaba se ha colapsado.

Actividad económica en la comunidad

Agricultura

La agricultura es la principal actividad económica de la mayoría de los huicholes de las comunidades, a excepción del personal del HUICOT, de los muy viejos y de los demasiado jóvenes. Ahora, algunos huicholes dedican menos tiempo a la agricultura que antes, ya que se han abierto otras fuentes de ingresos más confiables (por ejemplo, la especialización en la fabricación de artesanías con los consiguientes suplementos en el ingreso). Algunos poseedores de ganado y tenderos pueden darse el lujo de comprar un porcentaje del maíz que necesitan y, por lo tanto, plantar menos.

Frecuentemente, los mara'akame que tienen éxito exigen el pago por sus curaciones en ganado o como gratificación para presidir los festivales de temporada de las rancherías. Esta compensación es absolutamente necesaria; el mara'akame tendrá que pasar algunos días en el festival cuando debería de estar trabajando sus tierras. El ganado que recibe no necesariamente implica riqueza,

puesto que debe cambiarlo por maíz casi inmediatamente —en general antes de que los animales puedan cruzarse. Aunque muchos mara'akame son bastante ricos, esa riqueza proviene de los rebaños familiares o de herencias o de ambos, no de las curaciones y los cantos que practican. Los pocos mara'akame que han intentado enriquecerse a través de sus artes, pronto se quedan sin seguidores, y con frecuencia se les acusa de brujería. El uso del conocimiento ceremonial para obtener riqueza no se considera un comportamiento adecuado; esta actitud puede explicar, en parte, los fuertes sentimientos anticlericales de los huicholes.

La mayor parte de las tierras agrícolas son parcelas situadas en las laderas de las colinas; se cortan, se queman y se plantan, siguiendo el estilo mesoamericano clásico, mediante el uso del bastón plantador o coa. Los campos están entremezclados —a cada paso se plantan dos o tres granos de maíz (siempre del mismo color) y uno o dos frijoles. Cada tercer o cuarto hoyo se planta una semilla de calabaza. Los pies de maíz sirven de sostén para el frijol, mientras que la calabaza se extiende por el suelo.

Las familias trabajan juntas en las parcelas, siguiendo patrones de trabajo cooperativo que incluyen a amigos, otras relaciones, y vecinos. Se supone que cada unidad económica o de trabajo debe plantar cinco parcelas —una para cada uno de los colores sagrados del maíz— pero rara vez se cumple esta práctica al pie de la letra; quizá se siembra un pequeño pedazo de terreno de un color u otro para cumplir con la obligación ceremonial.

El maíz blanco y el amarillo son los más importantes, y se pueden dividir en otras dos categorías fundamentales, que no tienen nada que ver con el ceremonialismo —los que crecen mucho y los que no. Los maíces cortos maduran al cabo de noventa días y se plantan en las montañas, donde las heladas son un problema. Las mazorcas son pequeñas y los tallos bastante cortos, pero la producción es buena. Puesto que la tierra de la montaña es casi virgen y el terreno ofrece más áreas llanas que las mesas de la barranca intermedia, se necesitan arados y equipos para arar.

En la zona de la mesa intermedia de las barrancas, la tierra es menos productiva, pero también menos vulnerable a las heladas. Los huicholes prefieren los tipos de maíz conocidos localmente como bofos (con un alto contenido de harina) y chinos (granos duros y dentados), pues con ellos se hacen las tortillas de mejor sabor. Las cosechas por familia varían de acuerdo al tamaño de la familia o a su habilidad para formar grupos de trabajo cooperativo. Estos grupos son especialmente importantes para el desyerbamiento de los campos. Aunque la siembra de un área grande es un trabajo pesado, no presenta ningún problema real, pero limpiarlo es otra cuestión.

La tarea de limpiar consume mucho tiempo, es una labor extenuante y se tiene que hacer en el momento preciso, para evitar que se detenga el crecimiento de la cosecha y ésta se pierda. La siembra se inicia inmediatamente después de las primeras lluvias, a principios o a mediados de junio. La labor de limpieza puede ocupar a la familia durante las siguientes seis semanas, y se interrumpe únicamente durante un periodo de festivales que dura varios días. Una familia

que consta de diez dependientes debe cosechar veinte cargas (equivalente a un tanto de mazorcas sin desgranar que se meten en dos sacos de tela o costales, que un burro u otro animal de carga pueden llevar) para poder ser autosuficiente en la dotación de maíz para un año.

Es obvio que el tipo de cultivo que hace una unidad económica familiar (de diez) no es comercial; además, el área no tiene el potencial que permita cultivar cosechas para vender. El único uso comercial factible de esta zona es la cría de ganado. El HUICOT y los bancos de desarrollo rural están estudiando la posibilidad de criar razas mejoradas, como el brahma modificado o el cebú. Las semillas de maíz mejoradas no han tenido éxito, pues no se han podido adaptar a las condiciones locales. Los huicholes se han mostrado poco entusiastas ante la introducción de otras plantas, como las zanahorias, la lechuga, los rábanos, etc. Se puede explicar el uso limitado de estas hortalizas más por una cuestión de gusto que por un problema de adaptación al terreno. De vez en cuando se llegan a ver cebollas.

Otras plantas que se cultivan en las comunidades incluyen: chiles, cucurbitáceas (para usar como recipientes), tomates (de dos variedades), tabaco y, con muy poca frecuencia, peyote y algodón. Anteriormente, el algodón era un cultivo muy popular, pero desde que los huicholes adoptaron el uso de telas comerciales, la siembra y el tejido del algodón nativo se ha convertido en una costumbre del pasado. Las plantas de peyote se transplantan del desierto, puesto que la planta no se reproduce en las barrancas. No hay ningún ceremonial alrededor del transplante de la planta de peyote —más que nada está motivado por la curiosidad de ver cuánto tiempo durará. Todavía hay cierto ceremonial asociado con el cultivo del algodón, con las semillas de calabaza y de tabaco, y con el acto de sembrar, pero los ritos ya no se recuerdan bien ni se practican de manera generalizada. El ceremonial en relación al maíz y a la calabaza está muy bien desarrollado y juega un papel fundamental en la dicotomía del calendario huichol entre la temporada de lluvias y la de sequía.

Riqueza ganadera

La mayoría de los huicholes, en especial los que aprecian y pueden pagar las vacunas, aún consideran al ganado como la forma ideal para invertir. Sin embargo, muchos no confían en las vacunas y esta desconfianza está basada en hechos. Fue frecuente que las primeras vacunas no se refrigeraran; en ocasiones un personal inexperto administró vacunas con muy malos resultados —no sólo para los animales y sus propietarios, sino para todo el programa gubernamental para la salud del ganado. La riqueza en términos de ganado sigue siendo un indicador directo de la posición social dentro de la comunidad. Puesto que en el pasado tal riqueza podía desaparecer casi de la noche a la mañana a causa de una epidemia, no se distinguían clases. Sin embargo, hoy en día, este tipo de riqueza puede ser estable y se está gestando un sistema que incluye a huicholes que trabajan como

peones y a otros que son patrones. Los salarios para los peones son muy bajos —es común que se les pague de diez a veinte pesos al día, dependiendo del tipo de trabajo que hagan y de la relación que tengan con el patrón. Como se hacía en el pasado, los ricos suelen invertir su riqueza en ganado. La riqueza también está relacionada directamente con el tamaño de la familia; una familia acaudalada puede mantener a un grupo de parientes más grande.

Un hombre rico también puede mantener a más de una esposa y, con frecuencia, se casa con una hermana de su primera mujer. Tener otra esposa implica tener otro trabajador. A la nueva esposa le toca hacer los trabajos más pesados —hasta que llega otra mujer. Puesto que la mayoría de los matrimonios se formalizan mediante el intercambio de ganado con la novia y su familia, constituyen, de hecho, lazos económicos para la administración de los bienes comunes. Los huicholes pobres pueden escaparse, pero cuando hay ganado de por medio, los padres suelen arreglar los matrimonios.

Rara vez se ignora la autoridad que la posesión de ganado conlleva. Aunque la riqueza no es un prerrequisito para ocupar un puesto dentro de la jerarquía civil y religiosa, suele tener un peso importante. Un hombre debe poder sufragar los gastos que el puesto de gobernador implica. De otro modo, tanto él como el cargo sufrirán: no se podrán llevar a cabo las ceremonias adecuadamente, las cofradías del puesto no se ampliarán, y así sucesivamente. Tener riqueza, un cargo y una familia grande son las máximas aspiraciones de un huichol dentro del contexto de la comunidad. Un hombre rico tiene muchas posibilidades de lograr que sus hijos sigan viviendo con él aun después de casarse y, así, cada nueva pareja representa un beneficio económico.

El ganado se pastorea comunalmente, aunque hay una fuerte tendencia a impedir el acceso a las tierras agrícolas buenas y a la mejor pastura. El gobernador controla las transferencias de ganado entre los huicholes o la venta del mismo a los vecinos; se considera que el movimiento de ganado es un asunto serio, que concierne a toda la comunidad. Todos los huicholes, ricos o pobres, vigilan cuidadosamente para impedir la invasión de los ganaderos vecinos en las pasturas de la comunidad. Los vecinos sostienen que los huicholes tienen más tierras de las que pueden aprovechar y, por lo tanto, insisten en que tienen el derecho de usarlas. Los huicholes han transigido en este punto, pero quieren que los vecinos paguen un impuesto por cada cabeza de ganado que se pastoree de esta forma. En ocasiones, las constantes disputas sobre este impuesto, sobre los derechos de pastura y otras cuestiones relacionadas con el ganado terminan violentamente.

Herencias

Si un testamento ha de ser respetado, se debe hacer frente al gobernador, que funge como fedatario. El ganado es el elemento central en los procedimientos de las herencias; y el litigio sobre un testamento, aunque se haya hecho frente a

testigos confiables, puede llevar años. Los hijos heredan predominantemente de parte del padre, y las hijas de parte de la madre, pero con frecuencia las hijas reciben ganado como regalo, tanto de sus padres como de sus esposos. A lo largo de varias generaciones, las mujeres de un rancho pueden adquirir el control sobre el ganado del linaje. Sin embargo, las parcelas agrícolas y los ranchos siempre le corresponden al hijo mayor de la primera esposa, si es capaz de manejarlo y si está presente para hacerse cargo.

El hijo y la hija mayores de la primera esposa tienen una posición especial dentro de cada rancho, y la terminología de las relaciones familiares los diferencia de sus otros hermanos y hermanas. Tienen una condición privilegiada en la herencia de los cantos altamente especializados, la magia, y los diseños de sus padres —nuevamente, los conocimientos del padre pasan al hijo y los de la madre a la hija.

En cuanto a la herencia de ganado, no se hace ningún intento de distribuir los animales equitativamente entre todos los hijos. Por lo general, se da la porción dominante al hijo mayor, para preservar su prestigio. Además, si es una persona excepcionalmente fuerte, puede lograr mantener intacto el rancho como una sola unidad económica después de la muerte de su padre. Sin embargo, lo más frecuente es que el rancho se divida y que los hijos menores construyan nuevos ranchos o se muden con su familia política.

Tenencia de la tierra

Dentro de la comunidad, la tenencia de la tierra es comunal, en el sentido de que no se otorgan títulos de propiedad individuales sobre las parcelas de la unidad completa; pero la falta de títulos no implica la ausencia de fuertes derechos de uso que, además, se pueden heredar. Cada ranchería cuenta con un sistema de campos bien definido, y este sistema sólo puede ser utilizado por los residentes de la ranchería o bajo la supervisión de esos residentes. Puesto que hay pocas presiones en relación con la tierra, las disputas sobre los campos son poco comunes. En el pueblo, el gobernador juzga las que llegan a ocurrir, mediante un juicio donde cada parte presenta su caso, lleva a sus testigos y espera la decisión. Puesto que todos los campos que se cortan y se queman deben barbecharse, el hecho de que un campo se encuentre en desuso no es razón suficiente para quitárselo a la persona que lo utilizaba previamente. Se debe mostrar un patrón de desuso, además de la necesidad que el solicitante tiene de esas tierras. Si se pueden demostrar ambas cuestiones, el campo se puede enajenar. Las huertas u hortalizas son inalienables, aun si la persona que las usaba originalmente se muda y nunca recoge la producción. Se pasan de padre a hijo y de madre a hija, como el ganado, en un proceso normal de herencia.

Los derechos de uso también se heredan. Conforme un hombre va envejeciendo, cede ciertos campos a sus hijos para que puedan mantenerlo, y, además, responsabilizarse de esas tierras. Con frecuencia, cuando un hombre joven llega

a la madurez, ha heredado ya los recursos económicos que necesitará para llevar una vida independiente con su propia familia. En teoría, las mujeres no pueden heredar los derechos de uso de la tierra; el patrón ideal para la residencia postmarital es el patrilocal o neopatrilocal (con o cerca del padre del esposo). Sin embargo, en la práctica, las mujeres sí tienen fuertes derechos de uso, y hacen el intento de preservarlos a través de la herencia. La enajenación de estos derechos suele ocurrir dentro de la familia, sin necesidad de una litigación. Dentro de una familia, rara vez se dan problemas fuertes de rivalidad por las tierras, porque todos los miembros de la familia trabajan los campos, constituyendo un grupo de trabajo cooperativo. Sólo cuando una familia se divide, a consecuencia de la muerte del miembro mayor, surge la necesidad de litigar. El hijo mayor sustenta los derechos sobre los campos en disputa en primer lugar, así como sobre los de su preherencia. En muchos aspectos, el sistema comunal de derechos de uso es tan complicado como el sistema de propiedad privada.

Productos ganaderos, caza, pesca, recolección

Las pláticas y la mitología están llenas de referencias al ganado, así como a otros animales —tanto salvajes como domésticos. Los productos ganaderos no son parte sistemática de la dieta diaria de los huicholes. La leche generalmente se deja para los terneros que se están amamantando; sólo una parte suele usarse para hacer queso durante la época de lluvias y, básicamente, venderlo a los forasteros. Sólo se come carne en ocasiones ceremoniales, cuando se sacrifica un toro joven para un festín comunal. También se comen frecuentemente los animales que mueren accidentalmente o por enfermedad, aunque nunca dentro de un contexto ceremonial.

La caza ya no es una actividad económica viable. Con la introducción extendida del rifle calibre .22, la población de venado disminuyó tanto, que sólo el cazador más afortunado logra capturar alguno de vez en cuando. La caza se ha conservado como uno de los pasatiempos predilectos, particularmente de los hombres jóvenes; el cazador que tiene éxito adquiere un gran prestigio. La caza ya no es una actividad ceremonial. Las águilas y los halcones son escasos; incluso las ardillas son difíciles de encontrar.

Por otro lado, la pesca sigue siendo popular, aunque es una actividad de temporada que implica una larga excursión hacia las partes más profundas de la barranca del Chapalagana. La presa principal es el camarón de agua dulce que abunda en los estanques durante la época de sequía. Por lo general se usan venenos y dinamita para aturdir o matar a los camarones, que se secan para consumirse más adelante.

Todavía se explota una gran variedad de plantas salvajes (tubérculos, bayas, nueces, setas, verduras y semillas) que constituyen un suplemento dietético importante, fuente de fibra, vitaminas y variedad.

Comercio

En las comunidades, el sistema económico está menos intensificado y más generalizado que en las ciudades. La actividad económica está inmersa dentro de un grupo social grande que incluye a parientes y a vecinos; y, en gran medida, no está individualizada ni orientada hacia el lucro, a excepción de la de los tenderos y los buhoneros. Sin embargo, ni siquiera las tiendas del HUICOT son lo suficientemente prósperas como para permitir que una familia dependa exclusivamente del comercio para su manutención. Los comerciantes que tienen más éxito dentro de la comunidad son un ejemplo de la adaptación al moderno mercado de consumo, en la misma medida que los artistas urbanos y los artesanos. El comercio entre ellos mismos y dentro de la región es una práctica antigua.

Originariamente, los huicholes participaban en rutas comerciales —que implicaban el recorrido de grandes distancias— de artículos raros y exóticos como peyote, plumas, conchas, sal, cristales y otros productos. Los comerciantes de hoy sólo llevan los productos actuales; únicamente se ha conservado la sal de las antiguas rutas comerciales. Entre los productos que se pueden encontrar amontonados desordenadamente en las tiendas mejor surtidas, se incluyen los siguientes: cerveza enlatada, refrescos, frutas frescas, chiles enlatados, sandalias, cubetas, jabones, navajas de rasurar, cigarros, antiácidos, azúcar, harina de trigo, harina de maíz, cerillos, pilas, productos avícolas, hilos, estambres, botones, agujas, juguetes de plástico, cuadernos escolares, lápices, bolígrafos, cuchillos, limas, alambre y otros. Las tiendas suelen estar en los pueblos o en las rancherías más grandes, y los horarios son muy irregulares. Hoy en día, la mercancía se transporta normalmente por avión, en especial a las tiendas del HUICOT. Las tiendas privadas generalmente se surten mediante el uso de recuas de mulas y de burros; pero, aunque sus precios son un poco más elevados que los del HUICOT, venden bebidas alcohólicas y, por lo tanto, tienen una clientela más segura.

Las ganancias suelen invertirse en más mercancía, en festivales y en ganado. Las cuentas, que solían ser una inversión importante —en especial para lucirlas— ya no son objeto de mucha atención. No hay un número fijo de tiendas; los individuos entran y salen del comercio con facilidad. En las pequeñas tiendas privadas, la inversión de capital rara vez excede unos cuantos miles de pesos.

Medios de ingreso suplementario

Trabajo de braceros en las plantaciones de la costa

El trabajo agrícola como braceros es un importante suplemento de los ingresos para muchos huicholes, en especial para aquellos que no poseen ganado ni son

hábiles en la fabricación de artesanías. Aunque muchos huicholes se han mudado a la costa, la mayoría la visitan solamente en periodos fijos de trabajo durante la época de sequía, y permanecen ahí un promedio de seis semanas. Trabajando en condiciones similares a las de los esclavos, los trabajadores migratorios pueden ganar entre sesenta y setenta pesos diarios y ahorrar una tercera parte si son frugales. Los que regresan gastan este dinero comprando comida, en especial maíz, para poder sobrevivir hasta la siguiente cosecha. Familias enteras, incluyendo niños pequeños, recorren el camino hasta la costa, pero muchas veces las enfermedades, o bien la muerte, consumen todas sus ganacias. Los niños trabajan en las plantaciones —básicamente en las de tabaco, algodón y en los ranchos comerciales de maíz—, recibiendo la mitad del salario. Las mujeres trabajan por un salario completo durante el tiempo que puedan soportar la carga.

Aunque el trabajo bracero es una actividad tradicional, no es popular; sólo los pobres y desesperados viajan repetidamente a las zonas costeras, aunque la mayoría de los huicholes han ido por la menos una vez a visitar las capillas y a ser bautizados en el océano.

En las plantaciones costeras, los huicholes de las comunidades son culturalmente invisibles, pues están mezclados con vecinos, con mestizos y con otros indios. Viven en chozas y en las orillas de los pueblos y ciudades de la costa de Nayarit. Los linajes, que aún son importantes en las comunidades, tienen poco valor en este medio. Los huicholes no se desplazan como linajes, sino más bien como familias o como individuos. La vida familiar es importante, aunque el lazo entre los cónyuges es débil. Puesto que la familia completa constituye la fuerza de trabajo, las divisiones familiares rápidamente se resuelven, formándose nuevas unidades. El ambiente no es definitivamente promiscuo, aunque hay cierto grado de promiscuidad y alcoholismo que sería intolerable en sus comunidades.

La proximidad, más que el linaje, es el criterio para constituir el núcleo social inmediato al que los huicholes se integran y donde trabajan. La composición de este grupo está controlada por los patrones (caciques o padrinos) que generalmente son dueños de las construcciones y controlan el acceso al trabajo, a los créditos y a las oportunidades laborales mejores en el medio. Muchos huicholes han logrado romper el círculo, convirtiéndose en buhoneros, abriendo pequeñas tiendas o vendiendo alcohol u otros productos y servicios.

Para los que permanecen en la costa, la aculturación se lleva a cabo rápidamente. El vestido tradicional se desecha inmediatamente, aunque a veces se guarda la ropa para hacer visitas a las montañas o para venderla en caso de emergencia. El español es la lengua que suele utilizarse en el trabajo y, con bastante frecuencia, en la familia también, en especial en el caso de familias mixtas. Los niños rara vez hablan huichol una vez que empiezan a jugar en las calles, y los jóvenes de este ambiente no suelen estar interesados en las tradiciones huicholes. El contexto de los huicholes en estas plantaciones está caracterizado por la pobreza, la rápida erosión de las tradiciones y la explotación.

La producción de artesanías para los turistas y para la venta en los museos constituye un nuevo medio de adaptación económica para los huicholes dentro de un nuevo ambiente, determinado por la aculturación política y económica. Aunque sus artesanías empezaron a atraer el interés internacional con las colecciones de Carl Lumholtz y Enrique F. Mertens, la producción comercial como medio suplementario del ingreso de un gran número de huicholes se ha iniciado recientemente. Las ganancias que se obtienen de las artesanías son muy variables; sin embargo, casi toda la gente recibe un beneficio, aunque sea indirectamente. (Un artista urbano ganó cerca de 5 mil dólares en un año --una fortuna para él, aunque esta suma incluía también la venta de su última posesión de ganado en la comunidad.)

Dentro de las comunidades, las mujeres tejen para los revendedores huicholes a aproximadamente la mitad del precio de los artículos, o, con mucha frecuencia, juntan una buena cantidad de mercancía y la llevan a las ciudades con la esperanza de venderla a mejor precio. Los tejedores y otros artesanos suelen permanecer durante largos periodos en las ciudades y hacen contratos con otros huicholes para obtener materiales, o con la misión de Zapopan o con las muchas tiendas de Tepic. El buen artesano se ve tentado a quedarse definitivamente.

En muchos sentidos, la popularidad de las artesanías huicholes ha dotado de nueva vida económica a las comunidades. Los que se quedan en las ciudades suelen mandar dinero a la comunidad, o a su regreso lo invierten en ganado; pero cada vez un mayor número de huicholes permanece en las ciudades. Gran parte de la mala información publicada sobre el simbolismo y la religión huicholes tiene su origen en ellos, pues venden sus artesanías acompañadas de leyendas y mitos encantadores que aumentan el valor de venta. La exactitud de este tipo de material es cuestionable, en especial porque el ambiente urbano es una mezcla en la que todas las diferencias culturales huicholes se combinan y se oscurecen.

Frecuentemente se producen artesanías de calidad dudosa en sitios parecidos a fábricas, que cuentan con muchos trabajadores —no todos ellos indígenas y mucho menos huicholes— donde se hace una producción en masa de cajas para cigarros incrustadas con cuentas, ojos de dios, pulseras de cuentas, bolsas tejidas e incluso pinturas en estambre. Afortunadamente, los mejores artistas han despreciado este tipo de comercialización.

En las ciudades, han surgido varias subescuelas estilísticas en el arte del pintado en estambre. (Las escuelas de pintado en estambre son un fenómeno urbano. Las pinturas más elaboradas no tienen un lugar dentro de la tradición y, por lo tanto, nunca se encuentran en las comunidades). Los líderes de algunas de estas escuelas han alcanzado cierta fama, y sus carreras como artistas constituyen material para un estudio fascinante. Sus percepciones de la cultura huichol son adaptaciones de la cultura tradicional dentro de un marco urbano y de mercado. Han surgido hombres notables de este ambiente urbano y artístico.

Algunas de sus obras son increíblemente dramáticas, y toda la riqueza de los diversos sistemas de símbolos huicholes y coras se ha mezclado en una nueva y fina forma artística. Pero también se produce material carente de todo valor, en especial copias de pinturas ya existentes. La gran mayoría de los artistas urbanos no recibe una paga justa por su trabajo. Han sido explotados por las agencias del gobierno, las misiones, los revendedores y los museos. Los revendedores, incluyendo a algunos huicholes, han obtenido mucho más beneficios. Sólo un porcentaje muy reducido de huicholes ha podido obtener buenas ganancias de la producción artesanal de tiempo completo. La mayoría considera a las artesanías como suplemento de otras fuentes de ingreso más tradicionales —básicamente, la agricultura, la venta de ganado y la venta de artículos diversos al menudeo.

Habitantes urbanos

En las ciudades situadas en el altiplano (en especial Guadalajara y Tepic, pero también la Ciudad de México y Zacatecas), el proceso de adaptación es muy diferente. A lo largo de la costa el trabajo es eminentemente agrícola, mientras que la ciudad ofrece oportunidades industriales y fabriles. Muchas de las personas que emigran a las ciudades encuentran empleo en la manufactura de artesanías, en especial de aquellas que reflejan su tradición.

Los huicholes urbanos también viven en ambientes mezclados y compuestos, donde las diferentes tradiciones culturales de las comunidades se combina con las de los coras, tepehuanes, tecuales, vecinos y mestizos. En la ciudad, el linaje tampoco es importante, pero los huicholes tienen mayor libertad para formar sus grupos residenciales, puesto que la residencia y el empleo no suelen estar controlados por la misma persona, como en el caso de las plantaciones. La vida familiar es vital pero inestable, y el alcoholismo es uno de los mayores peligros urbanos. El español suele ser la lengua en el trabajo, pero si éste se desarrolla en el campo de las artesanías, la lengua huichol se suele conservar más tiempo que en la costa. Puesto que las artesanías juegan un papel económico tan importante entre los huicholes urbanos, la erosión de la tradición suele ser menos rápida. De todas maneras, el grupo social cercano es, con mayor frecuencia, el de la vecindad o el grupo de trabajo, que en general está controlado por personas que no son huicholes.

El patrón de asentamiento urbano es muy disperso —hay pequeños grupos de distintos indios a lo largo de todos los barrios bajos y de las vecindades más pobres. No hay asociaciones ni lazos religiosos que los mantengan unidos. Estos grupos ni siquiera suelen darse cuenta cuando una familia nueva se muda a unas cuadras de distancia. Sin embargo, entre los artesanos se están empezando a desarrollar más grupos formales con base en su modo de subsistencia. Estos protogremios tienen objetivos muy limitados; el más importante es la obtención de mejores precios para sus productos a través de un mejor manejo comercial y una menor dependencia de los intermediarios.

Los huicholes urbanos también trabajan en fábricas y en el correo, así co no en diversas labores de mantenimiento. Son maestros, trabajadores de la salud y ayudantes de cocina, sirvientas y mendigos.

Conclusiones

Los aspectos sociales de los indios huicholes no han sido entendidos apropiadamente. Sus sistemas sociales y culturales están sufriendo los efectos de una rápida erosión, resultado de la creciente aculturación. Los programas gubernamentales son ahora el instrumento responsable de los cambios dentro de las comunidades. Sin embargo, los huicholes están respondiendo al nuevo ambiente con imaginación. Los mercados para sus artesanías les han dado la suficiente flexibilidad económica como para poder retener su dinamismo durante el periodo de cambio. Aunque muchos huicholes están abandonando sus comunidades tradicionales para establecerse en las costas de Nayarit, otros están tratando de trabajar con los nuevos sistemas de crédito para poder permanecer en sus hogares. Están reaccionando frente a los nuevos retos y haciendo adaptaciones culturales.

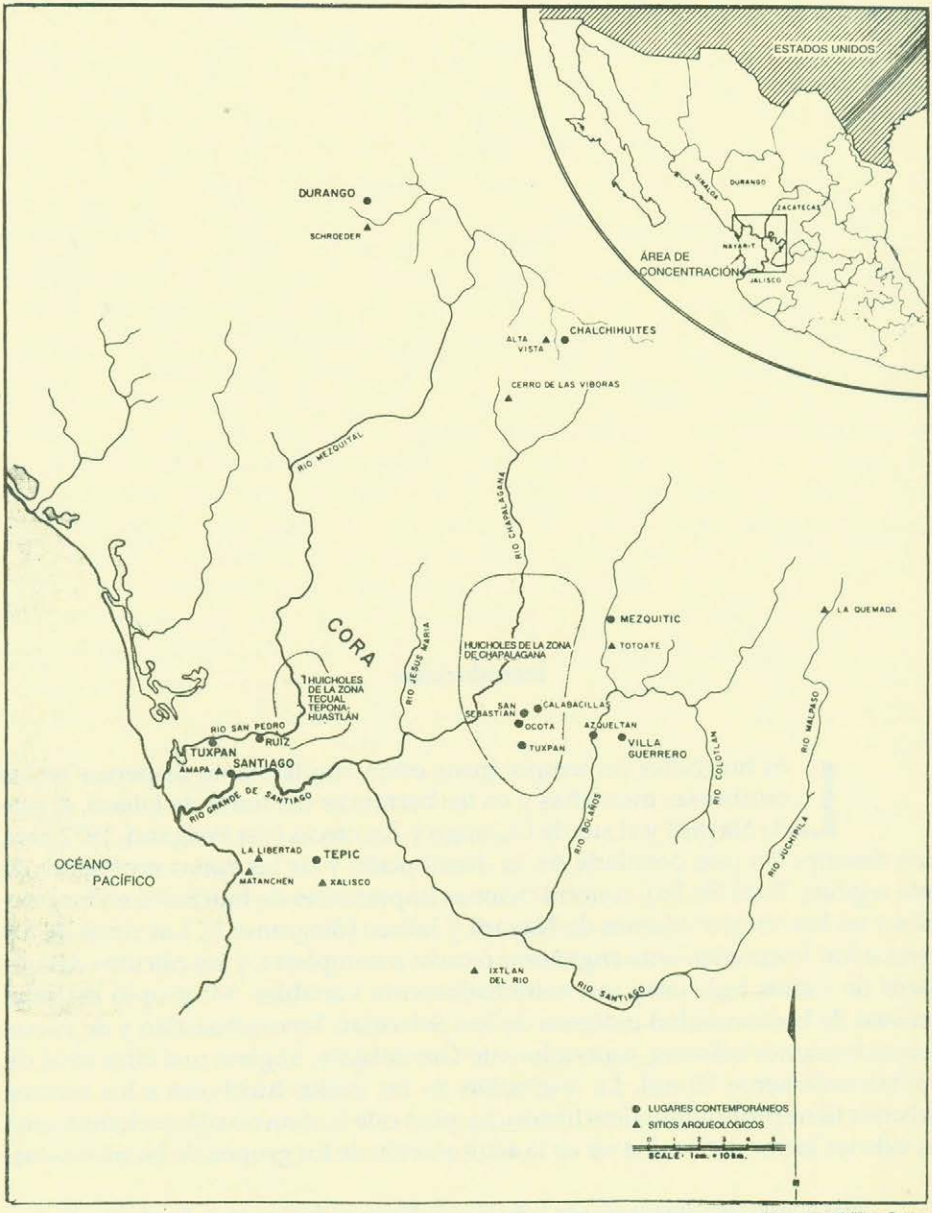
Suceda lo que suceda con la cultura huichol, parece ser que las comunidades son unidades sociales viables. Como grupos sociales, van a seguir activas mucho tiempo después de la aculturación huichol. Las comunidades son el medio ideal para la cría de ganado, actividad económica en la que los huicholes están empezando a especializarse. Su estructura política tiene tal profundidad y flexibilidad que permite el cambio cultural conservando una estabilidad social.

Aculturación diferencial entre los indios huicholes*

Introducción

Los huicholes contemporáneos están ampliamente dispersos en las escabrosas montañas y en las barrancas del norte de Jalisco, el este de Nayarit y el sur de Durango y Zacatecas (ver Weigand, 1972 para una descripción más detallada de su distribución y de las zonas ecológicas de esta región). También hay concentraciones importantes de huicholes en los pueblos y en los centros urbanos de Nayarit y Jalisco (diagrama 1). Las cifras de los censos son frecuentemente engañosas o están incompletas, y los cálculos del número de indios huicholes son extremadamente variables. Mi propio material censual de la comunidad indígena de San Sebastián Teponahuastlán y de varias concentraciones urbanas, especialmente Guadalajara, sugiere una cifra total de aproximadamente 10 mil. La migración de los indios huicholes a los centros urbanos tiene profundas raíces históricas, pero este fenómeno sólo recientemente ha sido un factor determinante en la aculturación de los grupos de las montañas.

* Este trabajo fue patrocinado por la Fundación Nacional de Ciencia, la Fundación Wenner-Gren y el Programa Mesoamericano de Investigación Cooperativa del Museo de la Universidad del Sur de Illinois. Agradezco a J. Charles Kelley, a Carroll Riley, a Campbell Pennington y a Celia García de Weigand por su ayuda y sus comentarios. También quiero agradecer a Evon Vogt, cuyo artículo de 1955 estimuló mi interés en la aculturación huichol y en los indios huicholes en general.



Dibujado por William Poulos

Aproximadamente 2 mil huicholes viven actualmente en centros urbanos. Las concentraciones rurales más importantes se encuentran en el extremo norte de Jalisco, en los municipios de Mezquitic y Bolaños, y en la antigua región tecual de Nayarit. Los huicholes rurales de Jalisco constituyen el grupo más numeroso (alrededor de 6 mil) y en la actualidad residen casi exclusivamente en el valle central del Chapalagana.

El objetivo de este trabajo es señalar algunas de las tendencias históricas más importantes que han afectado y siguen afectando la aculturación huichol, y mostrar, cuando sea posible, cómo los indios huicholes recibieron estas tendencias de forma diferencial.

Periodo aborigen

Las investigaciones arqueológicas en las áreas donde los indios huicholes rurales residen actualmente son prácticamente inexistentes (ver Weigand, 1969a, 1970 para cotejar los sumarios del material arqueológico de la comunidad de San Sebastián). Sin embargo, se pueden hacer algunas inferencias sobre las relaciones culturales aborígenes a partir del contenido de las leyendas y los mitos, de la distribución de los estilos artísticos y los motivos decorativos, y de las primeras referencias de los archivos españoles sobre los grupos de las montañas (Weigand, 1967a, 1967b). Bell (1971) y Kelley (1971) resumen la información conocida sobre las culturas arqueológicas alrededor de Nayarit, Jalisco y Zacatecas. Se presentan aparentemente cuatro áreas aborígenes importantes.

1. Los huicholes de la zona tecual, considerados como nayaritas por algunos de los primeros exploradores como el padre Arias de Saavedra (1975) en 1673, tenían una fuerte relación con la Mesa del Nayar y con la Guainamota Cora. Los grupos de esta zona estaban orientados hacia la costa y medianamente mesoamericanizados. Para el siglo XVII, se formalizaron los planes para su conquista por considerárseles altamente hostiles. Esta conquista finalmente se llevó a cabo durante la primera mitad del siglo XVIII (ver Reynoso, 1964, para una descripción del papel que jugó Juan Flores durante el episodio más importante en 1722). Resulta extremadamente difícil distinguir, durante los periodos aborígenes y anteriores a la conquista, entre los huicholes de la zona tecual y los coras; de hecho, los españoles los trataban como grupos fuertemente relacionados. Así, debiera considerarse a los huicholes de la zona tecual como parte de la esfera costera de las culturas mesoamericanas y solamente como una de las muchas variantes culturales de las faldas de los montes, las montañas y los cañones, junto con muchos otros grupos etiquetados como nayaritas.

2. Los huicholes del extremo sur de la zona Chapalagana parecen haber sido fuertemente influidos por las culturas arqueológicas de Huajimic-La Yesca, que a su vez recibieron la influencia de la zona de Ixtlán del Río. Las referencias

legendarias al valle del Magdalena y al Río Grande de Santiago parecen ser las más comunes en el sur. La gran pirámide circular que se encuentra en Ixtlán del Río pudo haber influido parcialmente en el desarrollo de las estructuras ceremoniales circulares /túki/ entre los huicholes.

3. Aparentemente los huicholes del extremo norte de la zona Chapalagana fueron fuertemente influidos por la cultura de Chalchihuites en Zacatecas. El Cerro de las Víboras está ubicado en la parte alta de la cuenca del Chapalagana y tiene un carácter muy parecido al de Chalchihuites. De hecho, es posible que los grupos aborígenes de la zona norte del valle del Chapalagana sean descendientes de la rama suchil-colorado de la cultura de Chalchihuites.

4. Los huicholes del este y del centro de la zona Chapalagana parecen haber recibido una fuerte influencia del Valle de Bolaños durante el periodo aborigen. Algunos lugares de este valle como Cerro Prieto, Totoate, Las Juntas, Cerro de Colotlán (cerca del actual pueblo tepecano de Azqueltán) y Bolaños presentan semejanzas notables con el complejo conjunto del arroyo Gavilán, afluente del Chapalagana ubicado en la comunidad huichol de Santa Catarina. Tomando en cuenta la descripción del ceremonial tepecano que hace Mason (incluida en el volumen donde apareció originalmente este artículo), resulta evidente que los huicholes y los tepecanos de Bolaños estaban fuertemente relacionados. Tiene particular interés la gran similitud entre los ritos del peyote del Valle de Bolaños y los practicados por los huicholes. Las estructuras ceremoniales que se encuentran en los sitios más importantes a lo largo del río Bolaños pueden ser, de hecho, precursoras directas de los recintos ceremoniales /tuki/ de los huicholes. Tomando en cuenta la presencia de los rituales del peyote y de los recintos ceremoniales muy elaborados en el Valle de Bolaños, es posible concluir que mucho de lo que hoy se considera ceremonial huichol se haya desarrollado y formalizado en el Valle de Bolaños. Considero que las relaciones culturales entre los huicholes de los distritos orientales y la tradición tepecana y arqueológica de Bolaños son muy cercanas. Había diferencias, pero éstas eran simplemente las diferencias entre los extensos centros ceremoniales altamente desarrollados, que incluían grandes aldeas adyacentes o incluso pueblos, y la configuración huichol consistente en patrones de asentamiento dispersos y rurales, con los centros ceremoniales físicamente aislados de las rancherías.

Éstas son, por lo tanto, muchas de las posibles raíces aborígenes comunes y otras tantas razones para considerar a todas las subáreas huicholes como unidades históricas únicas. Una diferencia contemporánea importante entre las áreas huicholes del este y del oeste es que los habitantes de los distritos occidentales parecen preservar mejor los mitos y leyendas de orientación costera y, además, visitan las zonas de la costa con mayor frecuencia. Los habitantes de los distritos orientales preservan con mayor intensidad los mitos del peyote y parecen participar más frecuentemente en las peregrinaciones en su búsqueda que los indios de los distritos del oeste. Es importante destacar que estas diferencias apuntan sólo al grado de las actividades; no representan un contraste total entre las dos áreas. Sin embargo, el énfasis sobre el peyote puede indicar que fue el Valle de Bolaños, no el del Chapalagana, el que fungió como hogar aborigen

del complejo peyote-peyotero del sur de la Sierra Madre Occidental. Un estudio enfocado hacia las diferencias entre este y oeste pondría fin a esta parte de la controversia, aunque la descripción de los festivales del peyote entre los tepecanos (Mason, en el volumen original donde apareció este artículo, y los datos del trabajo de campo realizado en 1971) muestra una gran similitud entre los distritos huicholes orientales que he observado y los tepecanos de Bolaños. Existen dos leyendas huicholes que, además de mencionar sitios a lo largo del río Bolaños, aluden a un saqueo hecho posiblemente a La Quemada, cuando su política interfirió con el comercio de peyote entre este y oeste. Los mitos fueron recolectados en los distritos /tuki/ centrales de la comunidad huichol de San Sebastián Teponahuastlán. No conozco ningún texto equivalente recolectado entre los huicholes occidentales. Este material legendario (Weigand, 1971) sugiere que los grupos huicholes del centro y del este estuvieron involucrados en el saqueo, bajo el liderazgo de algún gobierno del Valle de Bolaños (probablemente el de Cerro de Colotlán). La estructura de estos mitos sugiere que esta región del Chapalagana probablemente fue una zona de influencia, tanto cultural como política, de los gobiernos aborígenes del Bolaños.

En algunas partes de la literatura menos crítica se considera a los huicholes como emigrantes tardíos de la Gran Chichimeca —de la época justamente anterior o justamente posterior al inicio de la actividad española en la Nueva Galicia. Esta interpretación ignora una cantidad enorme de datos contradictorios y se centra básicamente en algunas semejanzas en listas de palabras del grupo guachichil, que ha sido poco entendido, y en la búsqueda anual de peyote en la estepa seca y la tierra desértica cercana a Real de Catorce y a Venado en San Luis Potosí. Tanto la arqueología como la mitología sugieren fuertemente que los grupos llamados huicholes habían sido residentes de las montañas y los valles durante largo tiempo y que, de hecho, tenían una fuerte orientación costera.

Aunque la evidencia arqueológica y mitológica está lejos de ser concluyente, sugiere, cuando menos, que las influencias que llegaban al Valle del Chapalagana provenían de varias direcciones. Por lo tanto, se debe tomar en cuenta seriamente la posibilidad de la existencia de distintas culturas aborígenes regionales. Parece haber evidencia que sugiere que durante la época anterior al contacto, previa a la conquista, los grupos que posteriormente se denominaron huicholes fueron culturalmente diferentes unos de otros, aunque, obviamente, con una relación muy cercana.

Periodo posterior al contacto, anterior a la conquista

Al iniciarse el contacto de los españoles con los cazcanos, se hacen referencias específicas a una ruta comercial a través de las montañas, mediante la cual ciertos productos costeros como la sal, las plumas y las conchas se traían tierra adentro,

mientras que el peyote se llevaba hacia el oeste. Se menciona a los teul-chichimecas y a los xurutes como los portadores de estos productos al área cazcana. El término "teul-chichimeca" cayó gradualmente en desuso para el área situada al oeste del Valle de Bolaños y los nombres "xurute" y "nayarita" se volvieron, en general, los más aceptados, aunque muchos de los primeros españoles que llegaron al área reconocieron la cualidad englobadora del último término. El término "huichol", que es una corrupción española de /wisálka/ o /visárka/, se empezó a asociar gradualmente con aquellos grupos situados al centro de la ruta comercial de sal y peyote. Los términos "huichol" y "xurute" están definitivamente relacionados. Las plumas y las conchas perdieron gran parte de su importancia cultural con la creciente aculturación del área y, por lo tanto, fueron desapareciendo lentamente del escenario. El tiempo exacto que la ruta comercial de sal y peyote se remontó al periodo postclásico y aún al clásico, y la medida en que este comercio influyó en las formaciones culturales de los huicholes, los coras y los tepecanos en particular, siguen siendo preguntas importantes para la arqueología. Sin embargo, queda claro que los grupos que posteriormente se llamaron huicholes estaban bien integrados a la vida mesoamericana regional y que su aislamiento es un artificio del periodo colonial español.

Se sabe poco del largo periodo entre la conquista de lo que se convirtió en Nueva Galicia y la consolidación del área de las tierras altas, las montañas y las barrancas de los nayaritas (incluyendo a los huicholes). Esta zona fue un refugio para indios descontentos y esclavos, y aun los españoles y los mestizos aprovecharon su lejanía y aislamiento (Weigand, 1967a, 1967b, 1969b). Hubo un largo periodo de aculturación fuera del control español directo. Durante esta época se puede identificar varios patrones; sin embargo, parecen ser confusos y, en ocasiones, incluso contradictorios. Mientras que las influencias de aculturación provenientes de los españoles se pueden ver en la adquisición de ganado, caballos y algunos elementos de cultura material, las formas de gobierno y las estructuras sociales nativas no se veían fuertemente alteradas en este sentido, cuando menos desde un punto de vista cultural. De hecho, parece haberse dado una intensificación de los patrones sociales mesoamericanos como respuesta a las presiones externas y a la continua llegada de refugiados. En los ciclos míticos contemporáneos sobre la conquista española y los inicios del desarrollo colonial alrededor de la zona huichol se pueden observar influencias mesoamericanas importantes, posteriores al contacto pero anteriores a la conquista. Existen varias posibles oleadas de estas influencias, aunque las ocurridas inmediatamente después de la entrada de Guzmán y de la Guerra del Mixtón fueron probablemente las más importantes. El colapso de los gobiernos de los indios de la costa occidental, que se precipitó en primer lugar por la decadencia de las rutas comerciales después de la conquista del valle central de México, y en segundo lugar por las entradas de los españoles y los primeros esfuerzos de colonización, desencadenó una migración a la sierra, que todavía no había sido conquistada. Es posible que algunos de estos refugiados de la costa hayan llegado a las montañas con cierto grado de organización política y, por lo mismo, con la posibilidad de influir fuertemente en la organización social y en las culturas de los grupos más

primitivos de las montañas. Tanto la prolongada Guerra del Mixtón como el establecimiento de un presidio en San Luis Colotlán, estimularon las migraciones de indios mesoamericanos provenientes de las zonas cazcana y tepecana de Bolaños. La Guerra del Mixtón, iniciada en 1540, mostró a los españoles el peligro de la existencia de una frontera, bárbara y no pacificada, tan cercana a los nuevos pueblos de Nueva Galicia y a los centros mineros de Zacatecas. El camino entre Guadalajara y Zacatecas se volvió tan peligroso que, a finales del siglo XVI, se decidió establecer un presidio, con familias tlaxcaltecas, en la zona cultural entre la estepa chichimeca y los nayaritas de las montañas y las barrancas. Se escogió la zona del Colotlán, afluente del Valle de Bolaños, habitada por los tepecanos. Para 1591 las familias tlaxcaltecas ya se habían establecido y San Luis Colotlán se convirtió en la "doble frontera" que protegía el camino entre Nueva Galicia y Zacatecas y que servía como base de reconocimiento para la pacificación de los indios y como base para los misioneros (Velázquez, 1961). Antes de la fundación de San Luis Colotlán, los españoles no conocían bien las distribuciones étnicas de los valles de Bolaños y de Chapalagana. San Luis Colotlán fue la base española más importante para establecer contacto con los grupos indígenas flecheros y fronterizos, es decir, los huicholes y los tepecanos.

Los nuevos pueblos españoles que crecieron alrededor de las montañas estaban habitados, en parte, por indios del Valle Central y por tarascos. Muchos de estos indios escaparon y se refugiaron entre los grupos de las montañas. Por lo tanto, es posible identificar otra ola de mesoamericanización posterior al contacto pero anterior a la conquista.

Una tercera situación de contacto entre los indios se dio cuando, a lo largo del siglo XVIII, se conquistó finalmente la zona de las montañas, y los pobladores y administradores españoles llevaron indígenas no nativos directamente a la región. Sin embargo, para esta época, las influencias mesoamericanas que estos indios pudieron llevar a los huicholes debieron estar fuertemente modificadas por la aculturación colonial. Yo sugiero que mucho de lo que actualmente se considera como cultura huichol se debe evaluar en términos de estas influencias mesoamericanas multidireccionales y más bien intensas, que llegaron a la región durante los inicios del periodo colonial, y que estas influencias provenían de culturas mesoamericanas regionales, perfectamente diferenciadas. También sugiero que se debe considerar que estas influencias tuvieron impactos diferenciales en las distintas partes de las regiones montañosas.

Existen dos mapas, uno de 1550 (*Mapa del Obispado de Compostela*) y el otro, fechado en algún momento anterior a la fundación de San Luis Colotlán y posterior a la fundación de la actual Guadalajara (*Nova Hispania et Nova Galicia*), que muestran por primera vez a los grupos étnicos de las regiones sin conquistar. Se menciona a los xurutes, los coringas, los tepecuanos, los cuanos y los chiapolis.

En 1586 se solicitó la construcción de un presidio en Guainamota para ayudar con el asentamiento y con la labor de los misioneros en el área. Aparentemente, la zona de Huajimic también fue evangelizada en esta época. Por consiguiente, para comienzos del siglo XVII, los huicholes de la zona Chapalagana estaban rodeados por misiones, cuando menos en tres costados, aunque aún

conservaban su independencia. Sin embargo, en la década de 1650, los patrones de contacto entre los españoles y los indios habían empezado a cambiar; el comercio y el contacto pacífico en general empezaron a dar cabida al saqueo recíproco. Un ejemplo de esto es la incursión de Juan Ruiz Colmenero en la parte norte de la zona huichol en 1649. En Tezompa quemó dos recintos religiosos de los habitantes huicholes y los sometió, es decir, los obligó a mudarse de las partes más elevadas de las mesas a lugares más accesibles. También es responsable, en parte, de haber forzado a los huicholes de Guazuquilla a reconstruir su iglesia y de haber mantenido la doctrina ubicada ahí.

Los saqueos en contra de los otros huicholes se acentuaron a finales del siglo XVII, a medida que muchos de los tepecanos de Bolaños fueron considerados fronterizos en lugar de flecheros. Para esta época, a los flecheros, o indios sin conquistar, se les denominaba más consistentemente nayaritas. Este grupo comenzó a reaccionar cada vez con mayor violencia frente a la expansión de los fronterizos, o aliados indígenas, y de los españoles hacia sus tierras. Para 1660, ya se le había informado al arzobispo de México sobre el aumento del grado de violencia en el área; además, la seguridad física de San Luis Colotlán se veía amenazada. Sin embargo, la violencia no acabó por completo con el trabajo de los misioneros en la zona, como lo demuestran los esfuerzos de los padres Juan Mohedano y Antonio Arias de Saavedra. Ambos personajes, junto con otros, también ilustran el grado de aculturación que entre los huicholes y los coras se había dado antes de la conquista. Como se mencionó anteriormente, estaban presentes ciertos animales domésticos, una gran gama de artefactos materiales (como el acero) y había cierto nivel de bilingüismo.

La conquista inicial de los huicholes del este ocurrió mucho tiempo antes de la afamada campaña nayarita de 1722, organizada a instancias del rey de España en 1709. Sin embargo, esta campaña sí logró consolidar el control sobre los huicholes; y cuando concluyó, los indios huicholes dejaron de ser flecheros para convertirse en fronterizos. Después de la campaña, que terminó en la década de 1720, la labor de evangelización cobró mucho auge, y de ahí en adelante las referencias a San Sebastián le dan el rango de doctrina. La conquista del área nayarita, que debe entenderse incluyendo la consolidación de la región huichol de Chapalagana, se llevó a cabo por muchas razones; una de las más importantes fue evitar el flujo de refugiados y criminales hacia el área. Como se mencionó antes, este fenómeno incluía a indios, españoles y negros, que empezaron a refugiarse ahí desde la conquista española del resto de Nueva Galicia. La posibilidad de encontrar minas en la zona también sirvió como incentivo, así como el deseo de convertir a los nativos al cristianismo. En 1716, un jesuita, Tomás de Solchaga (Weigand, 1967a, 1967b), escribió que sólo una pacificación completa del área, que debería llevarse a cabo desde Colotlán y Tlaltenango, aliviaría los inmensos problemas sociales, consecuencia de los saqueos tan cercanos a Guadalajara. Además, uno de los principales motivos para estabilizar la región consistía en permitir el renacimiento del comercio de sal.

Después de la consolidación, el área huichol se organizó formalmente y emergieron las tres comunidades contemporáneas: San Andrés, Santa Catarina

y San Sebastián; las cuales debían ser administradas desde Colotlán. El marqués de Valero, en sus escritos de 1722, incluía estos tres pueblos dentro de la categoría de "indios infieles" y enfatizaba la inmediata necesidad de convertirlos. Más adelante, Juan Flores, el Protector del Nayarit, escribió que la conquista y la evangelización no habían impedido la violencia. Flores estableció cinco presidios y once nuevos pueblos, que ayudaron a disminuir la intensidad de las luchas. Sin embargo, el control fue siempre muy superficial, y para 1743 un padre comentaba que los indios de la región aún conservaban su libertad y que la fe se había esparcido sólo mínimamente (Weigand, 1967a). Para la década de 1780, los informes de Bolaños, Colotlán, Jerez y otros pueblos del área, mencionaban que la región estaba más o menos en paz. Estos informes también daban un cálculo de la población huichol —alrededor de mil. Se dice que la colonización y la labor de los misioneros eran actividades continuas en esa época (Velázquez, 1961).

San Sebastián, considerada como la doctrina de toda la región, se convirtió en el punto focal para la introducción del sistema español, gubernamental y religioso, de cargos. En un principio, la respuesta huichol frente al establecimiento de los nuevos pueblos parece haber sido lo suficientemente entusiasta como para permitir la adopción de ciertos elementos católicos. Los pueblos servían como centros de recolección y de redistribución de artículos raros. Otro fenómeno de igual importancia fue el incipiente derrumbamiento de las rancherías aborígenes y de los patrones de linaje (Weigand, 1972) y la capacidad de la gente para reunirse en grandes concentraciones en un solo lugar, como nunca antes había sido posible. Además de facilitar la expansión y la aceptación de algunos elementos de la cultura española, estas grandes reuniones de gente empezaron a derrumbar el aislamiento de las organizaciones políticas aborígenes, dando como resultado el intercambio de ideas ceremoniales huicholes a un nivel que nunca antes había tenido lugar. Las organizaciones políticas aborígenes se han preservado parcialmente hasta la fecha, en forma de distritos /tuki/ —cada recinto /tuki/ es el punto focal de una ranchería. Donde hay recintos antiguos, las actuales fronteras comisariales de cada comunidad reflejan también los segmentos administrativos de principios de la colonia. En algunos lugares, los recintos /tuki/ se han deteriorado por completo, pero en la mayoría de los casos, las fronteras distritales comisariales representan fielmente las constituciones antiguas. Dentro de la comunidad de San Sebastián se han preservado cinco distritos -/tuki/ antiguos. Ocho de los diez distritos comisariales actuales parecen preservar su configuración colonial temprana y las ruinas de algunos /tuki/ pueden verse dentro de los límites de algunos de los distritos comisariales.

Siglos XIX y XX

Las mayores influencias de aculturación española y mestiza tuvieron lugar durante el periodo que va de finales del siglo XVIII hasta pasada la primera mitad

del siglo XIX, aunque el patrón general de cambio se había fijado mucho tiempo antes. Incluso se llegó a reclutar a indios huicholes para que pelearan en el ejército como aliados en contra de otros indios del Norte de México. Se tuvieron que organizar nuevos pueblos para estos veteranos, pues no se les admitía de regreso en sus lugares de procedencia. La Colonia y Pueblo Nuevo son dos ejemplos que eventualmente han llegado a dominar la comunidad de Santa Catarina. Para mediados del siglo XIX, ya se habían construido y se usaban varias iglesias católicas de piedra; y la incursión de los mestizos alcanzaba uno de sus momentos más importantes. Después de la Independencia de México, la legalidad de la estructura de la comunidad se puso en tela de juicio. Al aumentar la presión, las comunidades indígenas se colapsaron a lo largo de todo el territorio mexicano, aunque sólo a una le sucedió esto entre los huicholes, a Santa Catarina, que se reorganizó en forma de hacienda bajo la dirección de la familia Torres. Surgieron pueblos secundarios en dos de las comunidades (San Sebastián y su anexo Tuxpan, y San Andrés y su anexo Guadalupe Ocotán), y en cada una se adoptaron con éxito los sistemas civiles y religiosos de cargos, aunque el origen de los modelos fue diferente.

Por otro lado, hacia finales del siglo XIX, aumentaron también las presiones por la tierra y, con ellas, la violencia organizada; una serie de intensas luchas locales por el poder acabó con todo el control del gobierno central sobre el área. En la década de 1860, Manuel Lozada surgió como líder, no sólo de los nayaritas —incluyendo tanto a los coras como a los huicholes, a quienes prometió respeto por sus derechos comunales— sino de grandes porciones del Occidente de México. Su lucha contra el gobierno de Juárez fluctuó entre la victoria y la derrota y entre la paz y la guerra hasta la intervención francesa. Finalmente unió sus fuerzas a las de los franceses en un intento de reconsolidar su posición. Los huicholes lo apoyaron activamente durante todo el tiempo que tuvo el poder, y fueron los participantes más sólidos en el devastador saqueo y la ocupación de Colotlán.

Cuando los franceses se retiraron de México, Lozada tuvo que enfrentar una fuerte crisis, pero logró resistir, especialmente en las montañas, hasta la década de 1870. Los soldados pudieron finalmente apartarlo de las montañas y, así, lo privaron de su base principal de apoyo, los nayaritas. Sin embargo, aun sin Lozada, se tuvo que organizar una campaña nayarita por separado para reconquistar las montañas. Esta segunda conquista fue relativamente fácil, pero nunca hubo suficientes fuerzas armadas en el área para mantener una paz verdadera. Todos los religiosos habían abandonado el área durante los disturbios y todas las iglesias se habían deteriorado (Weigand, 1967b).

Cuando Díaz llegó al poder, renovó los esfuerzos para individualizar las posesiones de tierra de las comunidades y fue entonces cuando las comunidades tepecanas, como Azqueltán, se colapsaron. Sin embargo, las comunidades huicholes resistieron y, como Lumholtz (1903) lo reporta, escribieron peticiones al gobierno para poder permanecer organizadas. Lumholtz también refiere que a principios de la década de 1890 sólo unos cuantos mestizos residían en el área, y la impresión general que da es que aún no se sentía un fuerte control del centro.

Sin embargo, después de la derrota de Lozada, comenzó una nueva ola de invasiones mestizas. Se organizaron varias rancherías nuevas dentro de las comunidades, como en San Sebastián, administradas por ganaderos como los que vivían cerca de Tuxpan. La labor de los misioneros, como sucedió en Guadalupe Ocotán en San Andrés, se reinició otra vez. Los mestizos incluso intentaron reubicar el pueblo entero de San Sebastián y mudarlo a San José, pero su intento fracasó. Para comienzos del siglo XX, la colonización se había convertido en una empresa muy seria; en San Sebastián llegaron a residir más de 50 familias de vecinos (mestizos).

La Revolución Mexicana de 1910 no afectó al área huichol hasta que los mestizos se declararon a favor de Pancho Villa en 1913. Entonces los huicholes, bajo el liderazgo del general Mesquite, un cacique huichol, optaron por Carranza, y Mezquite gozó cuando menos del apoyo moral de Guadalajara. Los huicholes ganaron varias batallas y los mestizos eventualmente huyeron del área huichol. En esta época, Santa Catarina perdió formalmente su condición de hacienda. Durante algún tiempo, Mezquite mantuvo un control relativamente firme en el campo, aun después de la Revolución; pero eventualmente, sus seguidores, cansados de sus abusos y con la ayuda de algunos soldados federales, lo emboscaron junto con su familia en su rancho, Las Minitas. Muchos de los informantes más viejos recuerdan este periodo, desde el comienzo de la Revolución hasta finales de los años veinte, como la mejor época para los huicholes —había una prosperidad general, no había mestizos y se dio un renacimiento de los ritos religiosos nativos. La muerte de Mezquite desembocó en una nueva lucha por el poder y eventualmente llevó a una crisis mayor.

Los predicadores cristeros empezaron a adquirir cierto grado de influencia en el área, y eventualmente muchos indios huicholes de San Sebastián se adhirieron al movimiento cristero. Sin embargo, Santa Catarina y San Andrés estaban tan divididas que, en esencia, se mantuvieron neutrales o incluso estuvieron de parte del gobierno durante la mayor parte de la revuelta cristera. En general, los indios huicholes de Santa Catarina y San Andrés que se sumaron a la revuelta cristera eran ya refugiados o se volvían refugiados al unirse. Por lo tanto, si la participación de los huicholes en la Revolución fue muy dispareja, lo fue mucho más en la revuelta cristera. La comunidad de San Sebastián, en particular, se vio afectada de muy distinta manera que la mayor parte del resto del área huichol. En 1927, un mestizo de la región de Amoles llevó un padre cristero a San Sebastián. Este sacerdote convenció a Juan Bautista, líder de la comunidad en aquel momento, de que uniera sus fuerzas a las de Pepe Sánchez, un revolucionario del Valle de Bolaños. Bautista contribuyó con alrededor de 75 hombres al grupo de Sánchez, que contaba con un total de aproximadamente 250 al momento de la invasión de Mezquitic. Este grupo llevó a cabo muchas otras invasiones espectaculares, aunque la participación de los indios huicholes, fuera de la gubernancia de San Sebastián, fue limitada y poco entusiasta. Como se mencionó antes, muchos de los huicholes apoyaron al gobierno federal, y aun aquellos de Tuxpan, anexo de San Sebastián, estuvieron decididamente en contra de Bautista. Poco a poco, la revuelta cristera fue perdiendo fuerza en las remotas montañas,

hasta que las actividades de saqueo se redujeron a un mínimo. Después de la pacificación de las áreas cercanas a las ciudades y a las vías férreas, el gobierno federal centró su atención en esta zona. Se reclutaron rurales de La Yesca, Huajimic, Camotlán, Bolaños, Villa Guerrero y Mezquitic; y estos soldados, al lado del ejército regular, atacaron continuamente a la comunidad, hasta robar todo el ganado y romper la resistencia. Los huicholes de San Sebastián se dispersaron para poderse defender, y muchos abandonaron la comunidad para irse a los pueblos cercanos o al área tecual-huichol de Nayarit, donde muchos se establecieron. La comunidad fue vencida y destruida totalmente y los rurales, que también eran ganaderos, vieron la oportunidad de desmembrarla por completo. Se llevó a cabo una invasión masiva que, de hecho, casi terminó con el control huichol en San Sebastián. El ejército apoyó el intento de desmembrar la comunidad y examinó la zona cercana a Ocota de la Sierra para establecer una colonia militar en los años cuarenta. Se desarmó a los huicholes que aún permanecían en el área. Sin embargo, estos esfuerzos fueron bloqueados a través de la actividad de los ganaderos locales, aunque la zona alrededor de Amoles se estableció como un ejido en 1951 y, de este modo, la comunidad la perdió. Un individuo nacido mestizo, Pedro de Haro, que se convirtió en huichol por voluntad propia (Weigand, 1969b), tomó el liderazgo de la resistencia al desmembramiento en los años cincuenta, y, a través de los saqueos y la litigación, reestableció la carta constitucional legal de la comunidad. Sin embargo, el proceso de recuperación consolidó el poder de los conservadores, viejos y jóvenes, sobre los asuntos de San Sebastián. En contraste con la relativa apertura de San Andrés, Guadalupe Ocotán y Santa Catarina, San Sebastián se ha vuelto intensamente desconfiada de los forasteros, sus programas y sus ideas.

Periodo actual

Son tres las instituciones que proporcionan la mayor parte del contacto directo y las presiones de aculturación sobre los huicholes: los gobiernos estatales y municipales, las misiones católicas (en Santa Clara y Guadalupe Ocotán) y el Instituto Nacional Indigenista (INI). La actividad de estas instancias no es pareja a lo largo de la zona huichol y, por lo tanto, sus efectos se sienten de forma diferencial. Las influencias más generalizadas y más difusas son las de los gobiernos regionales y, en general, son más bien de carácter estabilizador y con efectos a largo plazo, que nuevas e innovadoras. Sin embargo, el municipio de Mezquitic ha podido institucionalizar recientemente un cambio estructural importante: el personal de la gubernancia huichol mantiene sus puestos durante periodos de tres años, en lugar de los cargos de un año. Estos nuevos periodos coinciden, además, con los periodos de los puestos municipales. Los efectos de los cargos de tres años sin duda afectarán las ceremonias religiosas y civiles, como la fiesta

de Semana Santa, pues son los que tienen los cargos más importantes los que patrocinan y pagan estos ritos. Puesto que el cargo de un año suele empobrecer al que lo desempeña, tres años lo llevarían a la bancarrota, a menos que las ceremonias se reduzcan en términos de los gastos o se encuentren métodos alternativos para financiarlas. A muchos huicholes les resultaba ya pesado asumir las responsabilidades de los cargos, y ahora, lo más posible es que esta poca disposición aumente frente a los periodos de desempeño más largos.

La Iglesia católica ha auspiciado tres periodos intensos de evangelización entre los huicholes. El primero tuvo lugar durante el siglo XVIII, y fue entonces cuando San Sebastián, en particular, se vio tan fuertemente aculturada. En esta época, San Sebastián, imitada por las otras zonas huicholes, aceptó la organización de gubernancia-mayordomo. Cuando las comunidades se establecieron a finales del siglo XVIII, las misiones ya no estaban activas y los huicholes iniciaron el proceso de internalización de las instituciones de la gubernancia-mayordomo en aislamiento y con una fuerte dosis de originalidad y de diferenciación local. El segundo periodo de evangelización tuvo lugar a mediados del siglo XIX, cuando la Reforma había logrado abrir las tierras de las comunidades a los forasteros. En esta época se construyeron y se equiparon con campanas las iglesias de los pueblos huicholes más importantes. Los colonos llegaron con los misioneros, y éstos intentaron "limpiar" las ceremonias católicas huicholes de los elementos aborígenes, logrando solamente un éxito diferencial. Los informantes de San Sebastián afirman que las ceremonias de Corpus habían sido muy elaboradas antes de que se sintiera el fervor reformista de los nuevos misioneros. La fase de evangelización más nueva empezó en los años cincuenta y continúa muy activamente en los años setenta. Sin embargo, San Sebastián no ha permitido a los misioneros establecerse dentro de los límites de la comunidad y los líderes tradicionales reprimen activamente su presencia, aun por periodos cortos. A varios misioneros se les ha pedido que se vayan inmediatamente después de haber llegado al pueblo. Un misionero protestante en Tuxpan recibió el mismo trato: se le ordenó que se fuera, amenazándose, además, su vida si se quedaba. Sin embargo, algunos motivos católicos se han aceptado recientemente dentro del contexto de las ceremonias del /^siríki/ (Casa de Dios) aborigen. Por ejemplo, actualmente las efigies de algunos santos y de la Virgen de Guadalupe decoran con frecuencia los altares de los /^siríki/ y se usan en los ritos orientados hacia los antepasados, así como en las ceremonias curativas. Tampoco existen facilidades permanentes para los católicos en la comunidad de Santa Catarina, pero los misioneros son ligeramente mejor recibidos durante sus visitas, poco frecuentes pero cada vez más comunes. La comunidad de San Andrés es anfitriona de las dos misiones católicas activas. La misión de Guadalupe Ocotán (Grimes, 1961) parece estable y sólo moderadamente agresiva en su intento por aculturar a los indios huicholes locales. Sin embargo, la jerarquía civil y religiosa de la gubernancia se ha visto muy alterada como resultado de las luchas entre la facción progresista (católica) y la conservadora. De hecho, ahora la gubernancia tiene una doble organización de cargos y la consecuencia última de este hecho ha sido una modificación importante y una simplificación

del ciclo ceremonial tradicional. La misión de Santa Clara, en la gubernancia de San Andrés, se maneja desde Zapopan y es muy agresiva en sus intentos de aculturación. Por lo tanto, se ha vuelto extremadamente visible, y recientemente los conservadores quemaron la bodega de maíz para protestar en contra de la mera presencia de la misión. Como resultado de su gran visibilidad y de la fuerte actividad de los conversos, hasta la fecha la misión ha tenido muy poco éxito en sus serios intentos de aculturación a gran escala. Se puede caracterizar a la misión por su persistencia; por su programa propagandístico a través de la radio, de grabaciones y de folletos; y por su programa de abastecimiento de servicios a los huicholes, en especial en el área de Guadalajara-Zapopan; tiene la firme intención de hacer sentir sus programas y de eliminar las costumbres "paganas" de los huicholes.

El INI también ha tenido un impacto diferenciado en las distintas áreas huicholes. Nahmad (en el volumen original donde apareció este artículo) y varios números del *Boletín del Instituto Nacional Indigenista* han resumido los efectos más importantes del INI. Sin embargo, se pueden hacer otras observaciones. Solamente la comunidad de San Andrés ha aceptado al INI con entusiasmo, y el centro de trabajo para la zona huichol se ha establecido ahí. Con frecuencia, los programas del INI se llevan a cabo experimentalmente primero en San Andrés, antes de introducirlos en San Sebastián, que es más tradicional y tiene una mayor tendencia al aislamiento. Aunque San Sebastián ha aceptado las escuelas del INI (diagrama 2) y las tiendas de la Conasupo, la comunidad conserva el control local sobre el personal de ambas instancias. Santa Catarina es un poco más abier- ta que San Sebastián, pero ciertamente sin llegar al punto de ser entusiasta. Estas dos comunidades muestran gran desconfianza y escepticismo frente al INI. A pesar de esta actitud, aun en San Sebastián los programas del INI han tenido un importante efecto de aculturación. Hasta la fecha, los programas de campo más prometedores del INI han sido la introducción de razas mejoradas de ganado y de un programa de vacunación de los animales en todas las comunidades, incluyendo a San Sebastián. Las epidemias del ganado han sido un factor determinante en la homogeneización de la posición social entre los huicholes. Las posesiones de ganado constituyen la base más importante para la determinación de la prosperidad económica, aunque las epidemias pueden empobrecer a un hombre rico en un breve lapso. Por lo tanto, la riqueza en términos de ganado ha sido muy inestable. Sin embargo, la aplicación de vacunas ha permitido que este factor económico se vuelva mucho más estable, y por primera vez se han hecho posibles unos enormes diferenciales de riqueza entre los huicholes. Aun así, los individuos ricos no pueden diferenciarse radicalmente de aquellos que poseen poco ganado, pues esto los convertiría en blanco de críticas, robos y brujería. La idea de Foster sobre los "bienes limitados" (1967, capítulo 6) no parece ser la explicación para este comportamiento. Son más bien las actitudes ostentosas las que se atacan, no la riqueza en sí misma, ya que la ostentación constituye una amenaza para el equilibrio del sistema de cargos. La adquisición de riqueza, en especial ganado pero también cuentas, es una meta cultural para todos los huicholes. Sin embargo, la riqueza puede ser ahora mucho más

estable, y los efectos de dicha estabilidad sin duda modificarán la estructura social en el futuro.

En términos generales, los huicholes están experimentando dos tendencias principales, definidamente separadas, en el proceso de aculturación (diagrama 3). Creo que el caso de aculturación de los huicholes es un ejemplo excelente del cambio social sistémico diferencial. La aculturación estructural está precediendo en direcciones muy distintas a la aculturación. Se pueden ejemplificar las principales tendencias estructurales de los huicholes con las desviaciones organizacionales que se están dando en los distritos de /tuki/-comisario. Actualmente las rancherías en cada distrito sólo pueden caracterizarse como unidades residenciales. La organización anterior de los distritos se basaba en principios de parentesco combinados con los núcleos residenciales del linaje. Actualmente los linajes bilaterales (Weigand, 1972) están esparcidos más allá de las fronteras del distrito y las organizaciones del linaje se han vuelto mucho más difusas y menos unitarias en su función. La tendencia a que la pertenencia al distrito esté basada únicamente en la residencia es concomitante a la tendencia a que haya lazos de parentesco paterno dominantes con las unidades residenciales más pequeñas dispuestas una frente a otra. Los cambios en las reglas residenciales también reflejan la continua descomposición del sistema de linaje bilateral. Cada unidad familiar cuenta ahora con una posibilidad mucho mayor de elección individual de las localidades de residencia que nunca antes. Además, la costumbre de que los padres arreglen los matrimonios pertenece prácticamente al pasado.

Esta tendencia también está reflejada en los patrones de composición de los grupos de trabajo cooperativo en las actividades de subsistencia (Weigand, 1972). Los grupos cooperativos aún se forman de acuerdo a los principios de linaje pero, según los informantes mayores, los grupos se han tornado mucho más pequeños, probablemente debido a que los linajes están mucho más dispersos en el espacio. A pesar del menor tamaño de los grupos de trabajo cooperativo, se les considera más estables y confiables. Los actuales grupos de trabajo cooperativo para actividades de subsistencia representan, en esencia, el máximo reclutamiento que se hace del núcleo familiar de los grandes linajes del pasado reciente, linajes que ahora se encuentran dispersos. La búsqueda de personas más allá de este núcleo ni siquiera se intenta. Además, puesto que ahora los distritos de /tuki/-comisario sólo enfatizan el principio residencial, las cuadrillas ceremoniales de trabajo cooperativo están compuestas ahora de grupos de familias mezcladas. El trabajo asalariado entre los huicholes es un corolario obvio de la naturaleza cambiante de la organización de trabajo cooperativo. Los trabajadores asalariados han reemplazado en su mayor parte a los grupos cooperativos extendidos. El trabajo asalariado, como reemplazo de los grupos cooperativos extendidos, está mucho menos integrado estructuralmente entre los huicholes que entre los mestizos locales. Los huicholes, por ejemplo, nunca contratan a los parientes inmediatos. El nivel de parentesco colateral que un individuo debe tener para poder ser considerado como empleado potencial varía en cada unidad de linaje. Los individuos importantes de linajes acaudalados contratan a familiares mucho más

lejanos que las personas menos ricas. El papel del líder y su función en la formación de los grupos también refleja las grandes desviaciones estructurales en la composición de los grupos de trabajo cooperativo. A medida que los grupos de trabajo se han reducido, la jerarquía de los líderes también ha disminuido en tamaño y escala. Mientras que los grupos de trabajo cooperativo en actividades de subsistencia nunca se organizaron sobre un principio que rebasara los límites del distrito /tuki/, la figura central del linaje sí vigilaba por completo el patrón de composición. Hoy en día, cada distrito cuenta generalmente con varias figuras de igual estatus para evitar que haya individuos centralizadores en la parte superior de la jerarquía del distrito. Los líderes aún se seleccionan siguiendo principios de linaje pero la base potencial del reclutamiento la constituye ahora la casa y/o el rancho, en lugar del distrito completo. Aun dentro de esta reducida área de reclutamiento, existe ahora más autonomía en cuanto a las decisiones sobre la participación.

Aun los patrones de composición de los grupos de búsqueda de peyote reflejan este cambio en la organización del distrito /tuki/-comisario. En su mayoría, el personal para los grupos de búsqueda de peyote se recluta al interior de cada distrito, pero los grupos se han vuelto mucho más pequeños en los últimos años y con frecuencia están compuestos por representantes de diferentes linajes.

Otra divergencia estructural importante entre los huicholes y los vecinos es que, aunque entre los primeros existen diferenciales de riqueza, éstos no son concomitantes a los otros diferenciales sociales como la elegibilidad para ocupar algún puesto. Por lo tanto, no existen clases sociales reales dentro de la comunidad. Además, los huicholes aún poseen sus tierras sobre la base de una organización de tipo comunitario y, de este modo, están asentados en la tierra. Aunque algunos mestizos vecinos pertenecen a ejidos, la mayoría constituye un proletariado rural carente de tierra. Sin embargo, la organización social de los vecinos locales ha sido poco estudiada, tanto en esta área (Vogt, 1955) como en el resto de México (Aguirre Beltrán, 1967). Un proyecto en el valle central del Bolaños, en el que estoy involucrado junto con Robert Shadow, resultará —al menos así se espera— en un entendimiento más general de la cultura y la sociedad mestizas.

Otra respuesta importante al cambiante medio social huichol ha sido la elaboración de las ceremonias religiosas. Un modesto grado de prosperidad se está filtrando en el área huichol; las artesanías, las ventas de ganado y el trabajo asalariado por temporada dan cuenta de la mayor parte de la nueva riqueza. Los individuos continúan invirtiendo la mayor parte de su riqueza en las posesiones tradicionales, en especial ganado y cuentas, pero la forma más prestigiada de invertir la riqueza sigue siendo el patrocinio de un festival de cargo. Puesto que los individuos a menudo tienen un excedente, las fiestas religiosas, en especial en el rancho-ranchería y en la gubernancia, se están volviendo cada vez más elaboradas y frecuentes. Está empezando a darse un renacimiento de ceremonias antiguas, casi olvidadas. Por ejemplo, el festival del Día de la Bandera se revivió y tuvo lugar en el pueblo de San Sebastián en febrero de 1969, después de no haberse celebrado durante dieciocho años. El festival de Semana Santa, también en San Sebastián, se ha elaborado mucho en los últimos años. Antes de 1970 era

relativamente corto y simple, pero ahora se ha vuelto a celebrar como se hacía a la vuelta del siglo. El intenso interés y el orgullo que los huicholes muestran ahora abiertamente hacia su cultura se está volviendo cada vez más generalizado. Muchos funcionarios del INI y los vecinos locales están sorprendidos y asustados por este aparente rejuvenecimiento de la cultura huichol. Estas personas, sin embargo, no se dan cuenta de la avanzada aculturación estructural de la sociedad huichol.

Muchos miembros del personal del INI y los funcionarios estatales y federales consideran que el sistema comunitario en general es arcaico. Las comunidades no pueden solicitar fácilmente créditos a sindicatos o a bancos para fondos de desarrollo. Por otro lado, tienen la capacidad de llevar a cabo un buen número de acciones independientes, y es por este comportamiento tradicional que se les considera difíciles de controlar. Parte de las metas de organización formuladas para ellas consiste en incorporarlas lentamente al ejido, sistema más moderno, manejable y funcional. La eliminación del sistema de comunidad afectaría gravemente la sociedad huichol tradicional, puesto que es la jerarquía religiosa y civil, es decir, el sistema de gubernancia-mayordomo, el que ha dado a la cultura huichol su carácter distintivo y su integración.

Huicholes urbanos

Sin embargo, muchos huicholes no viven ni en las comunidades ni en otras partes de las montañas; sino que emigran a las urbes en una proporción cada vez mayor. Desde el siglo XVIII, los huicholes se han mudado a los pueblos y a las ciudades de mestizos y de españoles, en la mayoría de los casos, como refugiados políticos de las comunidades. En el pasado, la aceptación implicaba, en general, una asimilación de naturaleza más bien abrupta. Para la segunda generación, la lengua y la mayoría de los otros rasgos de la cultura aborigen ya se habían perdido. Este modelo de migración urbana y de asimilación aún existe, pero se ha desarrollado una tendencia nueva importante que, de continuar, sin duda modificará por completo los antiguos patrones de adaptación urbana. Ahora, las nuevas condiciones permiten y, de hecho, exigen que los indios que emigran conserven su identidad como huicholes dentro del ambiente urbano. La creciente popularidad de las artesanías hechas por los huicholes —no sólo para el mercado turístico, aunque éste representa la salida más importante, sino también para las colecciones de museos y para exhibiciones— es la variable que permite y que requiere que los huicholes sigan siendo "indios" en las ciudades. Está surgiendo así, un nuevo huichol, un "indio profesional". Guadalajara y Tepic son los dos centros más importantes de indios urbanos profesionales; algunos de estos huicholes pertenecen ya a la segunda o tercera generación de residentes urbanos, especializados en la elaboración de artesa-

nías. Muy pocos viven en grupos mayores al núcleo familiar, aunque frecuentemente mantienen relación con los parientes que radican en el mismo centro urbano. Esos parientes pueden ser muy distantes, y normalmente, en las comunidades, no se mantendría un contacto tan estrecho. Sin embargo, la mayor parte del contacto entre los huicholes de las ciudades está basado en el simple factor de la "identidad huichol", más que en consideraciones sobre el parentesco. Los matrimonios son muy frágiles en el ambiente urbano y se da una proporción bastante alta de cambios de pareja. La mayoría de los individuos encuentra cónyuges que provienen de distintas gubernancias e incluso de diferentes comunidades. No parece darse mucha importancia a la preservación de la pertenencia tradicional a los grupos familiares. Algunos viajan ocasionalmente de regreso a sus comunidades, pero otros no han vuelto nunca a sus distritos. Un porcentaje bajo, pero creciente, de huicholes nacidos en las ciudades jamás ha visitado las comunidades y, de hecho, aunque se visten y se comportan como indios, hablan la lengua huichol con muchas deficiencias.

El primer paso que dan los huicholes que emigran a las ciudades, suele ser a la misión de Zapopan cerca de Guadalajara, a la Casa Cultural-Artesanías en Guadalajara o al INI en Tepic. En estas instituciones los huicholes se familiarizan con la vida urbana y hacen trabajo al menudeo para las tiendas institucionales. Sin embargo, muchos, en especial los que conocen mejor la vida en la ciudad y los miembros de la segunda generación, trabajan más o menos independientemente de las instituciones. Con frecuencia, hacen tratos directos con tiendas privadas, aunque ninguno posee todavía su propio negocio. Incluso la mayor parte de los que trabajan de modo independiente intentan conservar cierto grado de relación con las instituciones, aunque frecuentemente modifican sus compromisos para obtener mejores tratos, beneficios adicionales, y mayor reconocimiento. Muchos de los mejores indios profesionales intentan activamente que se les reconozca como artistas, y algunos han viajado a nivel internacional para exhibir su obra. Sin embargo, la mayoría continúa trabajando en forma anónima. Todavía no se ha formado ningún tipo de organización o corporación entre ellos.

Como se mencionó antes, el propio carácter de su trabajo exige que conserven una relativa fluidez y cierto grado de control de la cultura huichol tradicional. La mayor parte de los residentes urbanos nuevos y de los integrantes de la segunda generación hace serios esfuerzos por preservar su lengua y enseñarla a sus hijos, que la necesitan para poder ser miembros de los grupos informales de artesanos. También se conserva el vestido tradicional, aunque se empiezan a hacer evidentes ciertas diferencias en la forma de vestir de los indios profesionales urbanos y de su contraparte en las montañas (diagrama 5). El vestido del indio profesional se está volviendo más elaborado, casi barroco, y las combinaciones de diseño tradicionales se están reinterpretando y combinando. Sin embargo, los indios que viven y trabajan en los apretados barrios bajos de las ciudades no usan la vestimenta tradicional. Se recuerda la religión tradicional, pero no se lleva a cabo ningún tipo de ceremonia en las áreas urbanas, a excepción de algún canto curativo ocasional.

Puesto que estos artesanos están en contacto frecuente con huicholes de muchos distritos, gubernancias y comunidades diferentes, la mezcla de motivos y leyendas de las diferentes subtradiciones de las regiones montañosas es un fenómeno común. El principal criterio para ello es la habilidad para vender, más que ningún deseo de preservar las subtradiciones. Además, el aprendizaje de las artesanías no se lleva a cabo necesariamente con los parientes, como en el caso de las comunidades, sino que, con mayor frecuencia, se hace con la gente de alguna subtradición diferente. Yo presencié el caso de un huichol joven de San Sebastián que aprendió a hacer las elaboradas pinturas en estambre para los turistas de un cora, quien, a su vez, lo había aprendido de un huichol de San Andrés. Muchos mestizos también se están convirtiendo en artesanos "huicholes" competentes. He podido observar que los indios profesionales no son informantes completamente confiables en lo que se refiere a mitologías tradicionales, datos sociales, o artículos de artesanía. Con frecuencia, su trabajo artístico, sus leyendas y mitos, y otros recuerdos son mezclas cabales de las tradiciones de diferentes distritos, gubernancias y comunidades, más que ejemplos de las condiciones originales. A menudo reflejan los deseos directos del mercado turístico. Es posible "ordenar" una pintura en estambre con una determinada combinación de motivos que carece de significado tradicional, a pesar de su belleza y fina elaboración. En una ocasión presencié cómo se copiaban las pinturas en estambre de una publicación. Las leyendas también se pueden "ordenar", y, puesto que muchos indios profesionales saben leer, se informan acerca de sí mismos en libros, periódicos y catálogos. Muchas veces los mitos se inventan bajo el impulso del momento para impresionar a algún turista. Una vez un indio profesional de la segunda generación me contó un mito y reconoció que su fuente había sido un folleto publicado por la misión de Zapopan. Esta observación general sobre la combinación de las subtradiciones artísticas y legendarias se puede aplicar también a los recuerdos de los indios profesionales sobre los ritos religiosos y la organización social.

Más que usar a los indios profesionales como informantes, recolectando sus recuerdos de la vida en las comunidades —que suelen ser vagos, combinados y con frecuencia inexactos—, resulta más interesante verlos desde la perspectiva de una adaptación a la vida urbana, llevada a cabo con éxito y que los ha convertido en un nuevo y diferente tipo de proletariado urbano. El indio profesional, en este caso huichol, tiene un futuro lucrativo, y la popularidad del arte para turistas inspirado en los huicholes va en aumento. El impacto de la popularidad de las artesanías y de los indios urbanos también se está sintiendo en las comunidades de las montañas. Me da la impresión de que la combinación de las subtradiciones de motivos, leyendas y artesanías se está produciendo mucho más rápido bajo el influjo de este estímulo. Aun el investigador que lleva a cabo trabajo de campo en las montañas tendrá que tener mucho cuidado con este proceso. El que realiza sus investigaciones en el ambiente urbano ya se está enfrentando a un enigma indescifrable, pero es una combinación muy original, dinámica e interesante.

Conclusiones

Las gubernancias huicholes y los distritos /tuki/ conservaron distintos acercamientos e interpretaciones muy divergentes de gran parte del material ceremonial. Estas diferencias no se reflejan sólo en pequeños detalles culturales, sino que parecen extenderse también a la organización de la jerarquía civil y religiosa. También hay diferencias observables en las ceremonias aborígenes generalizadas, como las fiestas de la calabaza y del maíz verde. Fabila (1959) y Grimes (1964) reportan diferencias dialectales entre las comunidades y gubernancias. Aún queda por determinar qué tan lejos se extienden estas diferencias del /tuki/ y la gubernancia dentro de la organización social básica. Sin embargo, considero que sí hay diferencias sociales significativas en el área. Se necesita tiempo para estudiar a los huicholes, llevando a cabo estudios detallados de áreas pequeñas (como los distritos /tuki/), para luego proceder a un nivel de descripción e interpretación más generalizado. Los antropólogos que han trabajado con los huicholes en el pasado y en la actualidad, han tendido a generalizar a partir de un área pequeña, o aún peor, a partir de unos cuantos informantes, para caracterizar la cultura y la sociedad huicholes; este manejo de los datos obtenidos del trabajo de campo proporciona frecuentemente información muy engañosa. El énfasis antropológico que se ha puesto en la religión y el simbolismo ha dado también una visión muy estrecha de la sociedad huichol; visión que está tan fuera de contexto que pierde casi todo su valor en los estudios detallados sobre la organización social, los patrones de asentamiento, la tenencia y uso de la tierra, y otras cuestiones similares. La tradición antropológica que concibe una cultura huichol generalizada también empaña la rica diversidad de la mitología, de la vida ceremonial y religiosa, del simbolismo, de los patrones de asentamiento, de la organización social y gubernamental, y de los procesos históricos que han creado las distintas, aunque relacionadas, subtradiciones de la región. Los huicholes de la zona Chapalagana deberían de ser estudiados cuando menos dentro del contexto de las cinco gubernancias y de los quizá 20 distritos /tuki/ del área. Las cinco gubernancias (San Andrés, Guadalupe Ocotán, Santa Catarina, San Sebastián y Tuxpan) son tan distintas unas de otras como los Pueblo Anasazi del Río Grande de Nuevo México. La gran zona al suroeste de San Sebastián, Ocota del Llano, probablemente debería de estudiarse como una protogubernancia, así como el área de Santa Clara de la zona de San Andrés. Las rancherías huicholes del área de La Yesca en Nayarit y de la zona tecual-huichol ciertamente comprenden otras tradiciones, que vale la pena estudiar intensivamente con un enfoque antropológico de áreas pequeñas. La aculturación diferencial al sistema colonial español del siglo XVIII probablemente explica gran parte de la variedad interna de la cultura de los huicholes de la zona Chapalagana, aunque estas diferencias culturales parecen haber estado ya bien desarrolladas y tener tanto raíces aborígenes, como raíces posteriores al contacto, anteriores a la conquista. Las subáreas de la región huichol siguen adaptándose de manera diferencial, no sólo al interior de las comunidades, sino también en relación con los nuevos medios urbanos.

♦♦♦♦♦

Referencias

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Regiones de refugio*. Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales 46. México, 1967.

ARIAS DE SAAVEDRA, "Franciscan Report on the Indians of Nayarit, 1673" (introducción de Kieran McCarty, O.F.M.; traducción de Dan S. Matson), *Ethnohistory*, núm. 22, pp.193-221, 1975.

BELL, Betty, "Archaeology of Nayarit, Jalisco and Colima", en G. Ekholm e I. Bernal (comps.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 11, R. Wauchope (editor general), Texas University Press, Austin, 1971, pp. 694-753.

FABILA, Alfonso, *Los huicholes de Jalisco*, Instituto Nacional Indigenista (Colección Culturas Indígenas núm. 2), México, 1959.

FOSTER, George McClelland, *Tzintzuntzan. Mexican Peasants in a Changing World*, Little Brown (Little Brown Series in Anthropology), Boston, 1867.

GRIMES, Joseph E., "Huichol Economics", *América Indígena*, núm 23, México, 1961, pp. 281-306.

———, *Huichol Syntax*, Mouton, La Haya, 1964.

KELLEY, J. Charles, "Archaeology of the Northern Frontier: Zacatecas and Durango", en G. Ekholm e I. Bernal (comps.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 11, R. Wauchope (editor general), Texas University Press, Austin1971, pp. 768-801.

LUMHOLTZ, Carl S., *Unknown Mexico*, Macmillan, Londres, 1903, vol. II.

REYNOSO, Salvador, *Autos hechos por el capitán don Juan Flores de San Pedros, sobre la reducción y conquista de los gentiles de la Provincia del Nayarit en 1722*, Librería Font (Documentación Histórica Mexicana, núm. 2), Guadalajara, 1964.

VELÁZQUEZ, María del Carmen, *Colotlán. Doble frontera contra los bárbaros*, Universidad Nacional Autónoma de México (Cuadernos del Instituto de Historia, Serie Histórica, núm. 3), México, 1961.

VOGT, Evon Z., "Some Aspects of a Cora-Huichol Acculturation", *América Indígena*, núm. 15, México, 1955, pp. 249-63.

WEIGAND, Phil C., "The Pastells Collection", ms., Museo de la Universidad del Sur de Illinois, Carbondale, 1967a.

———, "Huichol Etnohistory", (trabajo presentado a la Sociedad Americana de Etnohistoria, Lexington), ms., Museo de la Universidad del Sur de Illinois, Carbondale, 1967b.

———, "Modern Huichol Ceramics", *Mesoamerican Studies*, núm. 3, Southern Illinois University Museum, Carbondale, 1969a.

———, "The Role of an Indianized Mestizo in the 1950 Huichol Revolt, Jalisco, Mexico", *Specialia 1, Interamericana 1*, Instituto Latinoamericano, Southern Illinois University, 1969b, pp. 9-16.

———, "Huichol Ceremonial Reuse of a Fluted Point", *American Antiquity*, vol. 35, núm. 3, pp. 365-367.

———, "Possible Historical References in Huichol Myths to Sites of the Bolaños Valley, La Quemada and the Magdalena Lake Basin", ms., Departamento de Antropología, Universidad Estatal de Nueva York en Stony Brook, 1971.

———, "Co-operative Labor Groups in Subsistence Activities among the Huichol Indians", *Mesoamerican Studies*, núm. 3, Southern Illinois University Museum, Carbondale, 1972.

Consideraciones sobre la arqueología y la etnohistoria de los mexicaneros, los tecuales, los coras, los huicholes y los caxcanes de Nayarit, Jalisco y Zacatecas*

Los pueblos sin memoria, los pueblos sin una clara conciencia de su historia, están sujetos a las acechanzas del destino y no podrán resolver lúcidamente los embates y las encrucijadas del futuro.

ENRIQUE OLIVARES SANTANA

Uno de los problemas básicos al que se enfrentan los antropólogos y los historiadores es saber si la sociedad que están estudiando tiene o no raíces arqueológicas en el área inmediata. En otras palabras, determinar cuál es la profundidad de esa sociedad y el carácter de su continuidad cultural. Mi propósito en este trabajo es examinar este problema

* El trabajo de campo y el estudio de los archivos que hicieron posible este trabajo fueron patrocinados por: la Fundación Nacional de Ciencia, el Programa Mesoamericano de Investigación Cooperativa del Museo de la Universidad del Sur de Illinois, la Fundación Wenner-Gren para la Investigación Antropológica, la Fundación para la Investigación de la Universidad Estatal de Nueva York y el Plan HUICOT. Quiero agradecer muy especialmente a los pueblos de San Sebastián y Azqueltán, a Celia García de Weigand, al Lic. Alfonso Manzanilla González, a Thomas Hinton, a Robert Shadow, a J. Charles Kelley, a Campbell Pennington, a Carroll Riley, a Cuauhtémoc Esparza Sánchez y a don Federico Sescosse.

fundamental dentro del contexto de los ejemplos de las montañas y las barrancas de Jalisco y Nayarit, utilizando a los mexicaneros, los tecuales, los coras, los huicholes y los tepecanos como ilustración. Mi propósito inmediato consiste en reexaminar los datos y las hipótesis sobre el origen arqueológico de estos grupos y, paralelamente, sugerir cautela en el uso de ciertos tipos de ideas que se han generado al hacer una analogía etnográfica de la zona.

Consideraciones generales

Las sociedades indígenas que se van a considerar son: los mexicaneros de las faldas de las colinas y de las montañas que se encuentran al este de Acaponeta y en Nostic en la barranca de Bolaños; los tecuales (frecuentemente confundidos con los huicholes o con los coras) que viven entremezclados con los coras del sur y al sur de ellos; los coras de los municipios de El Nayar, La Yesca, Ruiz y Rosamorada; los huicholes de las comunidades indígenas de San Andrés Cohamiata, San Sebastián Teponahuastlán y Santa Catarina en las barrancas del Chapalagana y de Camotlán; y los tepecanos de la comunidad indígena de San Lorenzo de Azqueltán (e Isolta) en la barranca del río Bolaños. Hoy en día, estos indios (en especial los tecuales, los coras y, en el pasado, los huicholes) viven en comunidades, mezclados con vecinos, tanto en las montañas, como en las plantaciones y en los pueblos de las plantaciones en las llanuras costeras. En las montañas, las comunidades que se han mezclado son más evidentes en Nayarit, pero también existen en menor escala en Jalisco. No se puede confiar en los cálculos de población para ninguna de las comunidades indígenas. Mis propias cifras, basadas parcialmente en trabajos de campo, son las siguientes:

1. Mexicaneros: aproximadamente 400 en la zona de Acaponeta, con un número indeterminado disperso en los pueblos a lo largo de la planicie costera. Los mexicaneros de la barranca de Bolaños están aculturados y se consideran mestizos.

2. Tecuales: aproximadamente 2 mil en la zona general, pero esta cifra es sólo una conjetura, puesto que no se ha estudiado ningún área tecual y el censo no analiza esta región en términos de su composición étnica; tampoco es seguro que existan todavía comunidades tecuales como elementos indígenas.

3. Coras: de 14 mil a 16 mil en total (incluyendo las comunidades que están muy aculturadas), con alrededor de 4 mil disperos en las ciudades (en especial, Tepic, Santiago Ixcuintla y Tuxpan) y en las plantaciones costeras.

4. Huicholes: de 13 mil a 14 mil en total, con alrededor de 2 500 a 3 mil dispersos en las ciudades (en especial, Tepic y Guadalajara) y en las plantaciones de la costa; y aproximadamente de 3 500 a 4 mil en los 23 "pueblitos" huicholes y ejidos de las inmediaciones de Tepic.

5. Tepecanos: en 1973, 168 individuos adultos estaban en el registro de la comunidad indígena, aunque alrededor de un tercio vive fuera de esta pequeña área de control efectivo de la comunidad, o en los pueblos de la zona inmediata y en los de las planicies costeras.

Sólo los tepecanos han dejado de hablar una lengua aborigen (aunque alrededor de una docena de individuos mayores recuerdan cierto vocabulario y pueden recitar algunas oraciones y cantos). Casi todos los habitantes de las montañas y las barrancas viven en ranchos, aislados o agrupados en rancherías, alrededor de pueblos pequeños, o en esos pueblos. El sustento económico es variado: agricultura de subsistencia, pastoreo de ganado a pequeña escala y elaboración de queso, trabajo bracero en las plantaciones de la costa, trabajo no especializado en las ciudades y pueblos de la región, y venta de artesanías para los turistas. Las artesanías huicholes son las más conocidas, en especial las bellas y brillantes (pero nada tradicionales) pinturas en estambre (Negrín, 1976), las bolsas y cinturones tejidos (García de Weigand y Weigand, 1977) y los trabajos con cuentas (García de Weigand y George, 1977). Las artesanías de los coras se parecen mucho a las de los huicholes y a menudo se venden como "huicholes" para aumentar el valor mercantil para los turistas y los museos.

Hoy en día, estas sociedades indígenas se encuentran en distintas etapas de aculturación, aunque todas están cambiando rápidamente y sus tradiciones se están erosionando aceleradamente. En el caso extremo encontramos a los tepecanos, los mexicaneros de Bolaños y probablemente los tecuales, que prácticamente han desaparecido ya como grupos étnicos distintivos. En contraste, los huicholes son los más tradicionales y culturalmente conservadores de los indios de las montañas y las barrancas. Los huicholes han recibido mayor atención en la literatura popular, popular-antropológica y antropológica; pero, en general, se les ha entendido muy deficientemente desde la perspectiva de su organización social y su historia cultural. Con frecuencia, se malinterpreta a los huicholes, en especial en la literatura más reciente, en relación a su religión y simbolismo. Casi nunca se aprecian las considerables diferencias culturales subregionales entre los huicholes.

La etnografía cora padece muchos de los mismos problemas: poca apreciación de las diferencias subregionales, pocos datos obtenidos sistemáticamente en relación a otras áreas que no sean la religiosa, etc. Como se mencionó antes, a los tecuales se les confundía frecuentemente con los huicholes o los coras. Particularmente, los huicholes de Chapalagana y los tecuales han compartido muchas experiencias fundamentales; y los huicholes, al paso del tiempo y de muchas generaciones, suelen convertirse en tecuales antes de convertirse en coras o mestizos. Sin embargo, las comunidades tecuales conservan rasgos de identidad especiales. Estas comunidades nunca han sido estudiadas, ni siquiera superficialmente. Las comunidades de los mexicaneros tampoco han sido estudiadas sistemáticamente, aunque existe cierta información sobre ellas. Las escasas poblaciones sobreviven apenas, engolfados sin esperanza por sus vecinos más agresivos.

La disponibilidad y exactitud de los datos etnográficos para toda la región

en cuestión es decepcionante, aunque sí existen algunos reportes buenos, o cuando menos, adecuados. Los datos arqueológicos también son muy escasos y cubren el área con poca sistematización. Además, parece haber diferencias en las conclusiones de los etnógrafos y arqueólogos acerca del origen y la evolución de las culturas de las barrancas y las montañas. Haré un breve resumen de los datos etnográficos y arqueológicos pertinentes de cada uno de los grupos y examinaré estos resúmenes a la luz de varias hipótesis acerca de la continuidad cultural dentro de la región.

Los mexicaneros

Superficialmente, los mexicaneros son el grupo más fácil de tratar. Se sabe que fueron introducidos como colonos durante el siglo XVI y que sus poblaciones aumentaron en tamaño durante el siglo XVII. Los españoles los ubicaron en presidios, o en asentamientos parecidos a presidios, situados en puntos estratégicos a lo largo de la violenta y mal definida frontera con los coras y tepehuanes que no habían sido conquistados hasta ese momento. La mayoría de los mexicaneros eran de origen tlaxcalteca. El asentamiento más importante en el oeste estaba (y está) en San Blas (San Blasito), que domina con la vista la mejor ruta a las planicies de Acaponeta entre los coras del norte y los tepehuanes de las montañas situadas en el extremo sur —una doble frontera. Al momento del contacto español, Acaponeta era la única población tepehuana costera, así que San Blas también estaba ubicado estratégicamente para separar a los tepehuanes de la costa de los de la montaña.

Este tipo de asentamientos mexicaneros existieron en el extremo oriental de la zona nayarita —por ejemplo, en Colotlán (Velázquez, 1961), Nostic (Hrdlicka, 1903; Lumholtz, 1902; Mason, 1948, 1981) y otras localidades pequeñas que John Hobgood y Carroll Riley han estudiado a lo largo de los años. Estas poblaciones también representaban una doble frontera frente a los nayaritas del oeste y los chichimecas (en su mayoría zacatecas y guachichiles) del este. En estas localidades, los mexicaneros se establecieron prontamente y, después de que los nayaritas fueron finalmente conquistados en 1722 (Ortega, 1944; Reynoso, 1964), se les olvidó. Los antropólogos los "descubrieron" a finales del siglo XIX en el este, y en los años sesenta en el oeste. El grado en que adoptaron los patrones culturales de los nayaritas y/o de los tepehuanes, su organización social, sus patrones de tenencia y uso de la tierra, las especificidades con respecto a su lengua, su historia y demografía posterior a la colonia, la organización política y económica de sus comunidades, sus prácticas religiosas y su simbolismo, y muchas otras observaciones básicas son cuestiones que aún tienen que investigarse. Literalmente, todavía está por hacerse todo: arqueología, etnohistoria y etnografía.

En el oeste, los mexicaneros, que nunca fueron muchos, aparentemente han perdido los títulos sobre sus tierras. La distancia cultural que los separa de sus vecinos, incluyendo a los coras, es tan grande, que no han podido encontrar la forma de lidiar con la reciente apertura de este sector de las montañas a la economía nacional. Incluso el Plan HUICOT (acrónimo para Huichol-Cora-Tepehuán), agencia del gobierno encargada del desarrollo y manejo del área, decidió ya no tratarlos como un grupo separado con problemas especiales. Sin embargo, parte de la decisión del HUICOT se basó en el hecho de que las comunidades remanentes de mexicaneros del oeste no quisieron tener ninguna relación con el programa una vez que el deslumbramiento inicial se había acabado (comunicación personal del licenciado Alfonso Manzanilla González, exvocal ejecutivo del HUICOT); en el este, nunca se les informó de la existencia del plan. El difunto doctor Thomas Hinton de la Universidad de Arizona consideraba que el momento ideal para estudiar a los mexicaneros había tenido lugar hacía mucho tiempo (comunicación personal). Los planes de Hinton para el estudio de los mexicaneros occidentales ya habían terminado al momento de su muerte en 1976.

Entre los temas de la historia de los mexicaneros destacan las luchas y la translocalización, seguidas de más luchas. Parece ser que la estrategia de los españoles fue usar a los mexicaneros como soldados de avanzada a lo largo de las fronteras montañosas que la explotación y el asentamiento colonial habían rodeado —evitando la confrontación directa— a lo largo de la costa occidental; y, al este, a lo largo de las rutas de plata a Chihuahua. Los mexicaneros son ejemplo de los clásicos "fronterizos". En relación a los mexicaneros, todos los demás indios de la región eran "flecheros". No fueron las luchas, sino la extrema pobreza de los siglos XIX y XX, la que acabó con las diferencias políticas entre los mexicaneros y los nayaritas.

Los tecuales

Cuando llegaron los españoles a principios del siglo XVI (referido por Tello, 1942, 1945, 1968, 1973), los tecuales (tecual, tecoal, tecualme, tecole, tequila) estaban ubicados sobre un área grande al sur de los coras y de los huicholes, y dentro de la barranca del Río Grande de Santiago. El *Mapa del Obispado de Compostela* (1550) muestra a los tecuales y a los tecoles, los primeros al oeste y al sur de los nayaritas, y los segundos al este, cerca de la confluencia del río de Tepequeu (Bolaños) y el Río Grande de Santiago. Las escenas de combate con arcos y flechas dominaban el escenario de la barranca. El mapa de Ortelius llamado *Hispaniae Novae Sivae Magnae, Recens et Vera Descriptio* (1579) muestra a los *tecoalium* al sur de la barranca del Río Grande de Santiago, pero aún con una clara orientación hacia la barranca. Los mapas posteriores siguen mostrando a los tecuales en la misma zo-

na, en las confluencias del Río Bolaños y el Río Guaynamota (o Jesús María) con el Río Grande de Santiago.

En su mayoría, las comunidades de este grupo estaban situadas dentro o a lo largo de la frontera nominal que pronto se convirtió en una marcha militar, establecida por los españoles que estaban ubicados frente a los nayaritas. La palabra nayarita (o nayalita) es un término inexacto que incluía a los diferentes grupos étnicos y sociedades de las montañas y las barrancas sin conquistar, al este de las planicies costeras, al oeste de los caxcanes, al sur de los tepehuanes y al norte de los tecuales. El término "nayarita" no aparece en los primeros mapas, como los dos citados anteriormente. A muchos tecuales se les consideró nayaritas durante los primeros siglos de la época colonial. Las fronteras que se asignaron al Nuevo Reino de Toledo, después de la conquista de 1722, coincidían con los límites aproximados de los nayaritas a finales del siglo XVII y principios del XVIII, mismos que incluían secciones de la zona tecual. Otros grupos similares, como los guaynamota en el oeste y los guaxacate en el este, fueron evangelizados relativamente temprano durante la Colonia. Sin embargo, el área entera permaneció propensa a la violencia y difícil de manejar hasta bien entrado el siglo XVIII, y continuó así con el levantamiento de Manuel Lozada durante gran parte del siglo XIX (Meyer, 1973). Fue probablemente durante el periodo de la Reforma y de las confrontaciones entre Lozada y Díaz cuando las últimas comunidades indígenas tecuales se colapsaron.

A principios de la era colonial, parece ser que muchos tecuales se retiraron de sus asentamientos del extremo sur, acercándose a sus vecinos nayaritas y alejándose del control español directo. La fortaleza montañosa de Nayarit asumió muy tempranamente el carácter de una región de refugio (Aguirre Beltrán, 1967). Los tecuales que se encontraban ubicados, o que se habían reubicado hacia el norte, siguieron siendo indios a los que los españoles denominaban "flecheros", término que significaba que no habían sido ni conquistados, ni civilizados, ni cristianizados. En contraste, los "fronterizos" (cristianos de nombre, conquistados y aliados), que comprendían las comunidades situadas más al sur y parcialmente evangelizadas, empezaron a perder su identidad como indígenas. Estas comunidades se convirtieron en blanco de saqueos (de ganado, esclavos, víctimas para el sacrificio, etc.) por parte de los nayaritas. Los tecuales estaban ubicados sobre o cerca de esta frontera activa y fluctuante entre el mundo colonial y el de los nayaritas, y, por lo tanto, sus sociedades adquirieron un carácter especial. Cuando era evidente la debilidad española, se convertían en fieros predadores que conseguían vengar las esclavizantes misiones españolas en su contra. En contraste, en los periodos de mayor fuerza española, se convertían en cristianos pacíficos. Sin embargo, en todo momento, gran parte del tránsito de mercancías y de influencias del mundo colonial al de los nayaritas, y viceversa, pasaba a través de su región. Su carácter les permitía jugar cualquier papel en relación con cualquier vecino. Mientras que al momento del contacto conformaban un grupo reconocible, a principios de la era colonial se especializaron en su condición de sociedad fronteriza. Hay muchas razones para pensar que ésta era una frontera muy antigua, con las culturas altas de la barranca del Río Grande

de Santiago, los lagos de las montañas de Jalisco y los valles de Tepic y Jalisco a un lado, y al otro, las zonas alejadas de las grandes montañas y barrancas del norte. Estas últimas sociedades, incluyendo a los tecuales, eran mesoamericanas, pero no estaban civilizadas (Weigand, 1976b).

Conforme el periodo colonial fue avanzando, los tecuales se fueron pacificando gradualmente y sus sociedades en decadencia se volvieron abrigo de las luchas más violentas, aún endémicas en las montañas sin conquistar. Los huicholes en particular usaron los asentamientos tecuales con frecuencia como regiones de refugio. Aún recientemente, después del fin de la revolución cristera (1926-1935), en la que los huicholes de San Sebastián estuvieron profundamente involucrados (Weigand, 1976c), algunos linajes enteros se reubicaron dentro o cerca de la antigua área tecual para escapar al terrorismo que acompañó a la invasión de su comunidad, patrocinada por el gobierno. En la actualidad, los huicholes de la zona Chapalagana continúan emigrando a las comunidades nayaritas, ya sea de camino a la costa o para reubicarse de manera permanente (especialmente en el área de Tepic). Pero la antigua zona tecual ahora no se toma en cuenta.

Como se mencionó antes, parece que gran parte del carácter especial de la cultura y la sociedad tecuales se formó como resultado del papel fronterizo que estos indios jugaron durante el periodo colonial. Tanto los huicholes de la zona Chapalagana como los tecuales reconocieron una serie de diferencias culturales y sociales importantes entre sus dos grupos. Por ejemplo, los tecuales no tenían fraternidades de peyote que organizaran expediciones a los desiertos de San Luis Potosí, sino que más bien comerciaban con los huicholes para obtener ese producto (que se usaba de manera superficial y poco frecuente); la síntesis de los ritos católicos y aborígenes adquirió un carácter muy especial entre los tecuales y difirió mucho, en los detalles y en los temas, de la de los coras y los huicholes; las relaciones de parentesco estaban determinadas por agnación, más que bilateralmente como en el caso de los huicholes; y la tenencia de la tierra estaba más individualizada que entre los huicholes (Weigand, 1972). En resumen, aunque los tecuales estaban estrechamente relacionados con los huicholes, de todas formas experimentaron influencias históricas diferentes en ambientes físicos y sociales distintos. Es obvio que se necesita hacer trabajo de campo en el área para determinar, antes que nada, si los asentamientos tecuales existen como comunidades indígenas reconocibles y, si no, (como en el caso de los mexicaneros y de los tepecanos de la barranca de Bolaños) determinar qué es lo que se recuerda de esta compleja herencia.

Además, se sabe muy poco de la arqueología de esta área y, ciertamente, no lo suficiente como para poder sugerir una cronología local. Los saqueadores han encontrado figurillas huecas de tumbas poco profundas y en forma de bota cerca de Huajimic, Guaynamota y Amatlán de Jora. Estos artículos sugieren que el área estuvo dentro de las tradiciones formativa y clásica del Occidente mesoamericano. Una de las figurillas, examinada por el autor y que se supone se encontró a aproximadamente 25 km al sureste de Guaynamota, es una figura realista policroma de una mujer embarazada, sentada, muy similar a la ilustrada por Bell

(1971:713), pero sin falda. Corresponde al estilo temprano de Ixtlán del Río. Cerca de Huajimic, también hay una gran concentración de montículos, uno de los cuales parece ser circular y probablemente es una pirámide como la que se excavó y restauró en Ixtlán del Río. Se dice que cerca hay una gran piedra esculpida. Las vasijas policromas encontradas en este sitio también sugieren una estrecha relación con Ixtlán (Gifford, 1950). Cerca de Amatlán de Jora hay un recinto con una plataforma de tamaño moderado. Uno de los montículos es probablemente circular. Los montículos circulares del tipo de los de Ixtlán también se encuentran a todo lo largo del área del volcán de Tequila. Los artefactos de cobre (varias campanas y hachas sencillas) se han encontrado en excavaciones ilícitas en el área entre Guaynamota y Huajimic, y parecen estar asociados con una serie de tazones de color rojo sobre anaranjado y unos vasos de basa anillada, de color blanco sobre anaranjado. Aunque existen concentraciones de plataformas y de terrazas para agricultura y para habitación en toda la zona, no se ha encontrado aún ningún sitio o área residencial que se pudiera describir como monumental o extenso. Los huicholes todavía rinden culto a varios adoratorios situados en cuevas donde hay manantiales y en algunas cumbres de las montañas; estos sitios parecen tener antecedentes arqueológicos muy arraigados.

Con base en las observaciones más superficiales e incompletas, considero que la zona formó parte de la provincia cultural de Ixtlán del Río hasta algún momento durante el periodo postclásico (esto es, entre los años 900 y 1000 d.C.), cuando se hicieron presentes las influencias dominantes de la región costera de Nayarit, más probablemente de la zona de Amapa-Penitas-Centispac-Ixcuintla (Meighan *et al.*, 1976).

Todavía no se ha podido esclarecer cuándo emergieron unos recintos regionales distintivos en la secuencia arqueológica y la relación que tenían con los tecuales. Como en el caso de los mexicaneros, literalmente todo queda aún por hacerse para lograr un entendimiento de este complejo grupo.

Los coras

Al momento del contacto (pero dos siglos antes de la conquista de la zona montañosa nayarita), se usaban varios nombres generalizados para los grupos ubicados en lo que posteriormente se convertiría en la zona cora. El *Mapa del Obispado de Compostela* (1550) muestra escenas del desollamiento de seres humanos y de combates. Estos hechos tienen lugar entre el río de Tepeque (Bolaños), los Tepeguanes (Tepehuanes) y Guaynamota. El nombre que se daba a los habitantes de esta región era "xurarte quanes". El término "quanes" se conserva en "coano", y "tepecano" quizás se refiera a alguna unidad étnica generalizada a lo largo de la zona montañosa y lacustre del occidente de Jalisco y entre los nayaritas, incluyendo la barranca del Bolaños (Weigand, 1978a).

El mapa titulado *Hispaniae Novae Sivae Magnae, Recens et Vera Descriptio* (1579) muestra con cierto detalle la distribución étnica de la zona en cuestión. Los nayaritas están divididos en tres grupos: los coringas hacia el oeste, los xurute cuanos al centro, y los chiapoli al sureste. Los tepecuanes (tepehuanes) se encuentran al norte y los tecoalium (tecuales) al sur. Un hecho interesante es que los guachuchules (guachichiles) se ubican en las estepas al noroeste de los zacatequas (zacatecas). Aparentemente, este mapa de 1579 es el primero que utiliza el término coringa (cora). En el siglo XVII, este término ya se había vuelto popular, y se usaba en una de las siguientes formas: cora, chora o chora nayalita. Sin embargo, los coras contemporáneos se autodenominan /náayariite/ (Grimes y Hinton, 1969). Los mapas posteriores también conservan las subdivisiones entre los nayaritas. Los nayaritas no conquistados habían sido evangelizados de nombre mucho antes de que los españoles los reorganizaran después de 1722 en el Nuevo Reino de Toledo; algunos de sus líderes habían sido bautizados en Juchipila a principios de la era colonial (Arias de Saavedra, 1673; citado en McCarty y Matson, 1975). Los misioneros, tanto jesuitas como franciscanos, habían penetrado la región antes de la conquista; pero toda esta actividad parece haber tenido un carácter muy marginal. Para finales del siglo XVII, el área considerada como el centro de los indios independientes era la Mesa del Nayar, la nación de los coras. Se pueden encontrar resúmenes del material de archivo más accesible y de los materiales publicados sobre los montañeses anteriores a la conquista en McCarty y Matson (1975), Pérez Verdia (1952), Reynoso (1964), Ramírez López (1942), Ortega (1944), Alegre (1960), Peña Navarro (1967) y Mota Padilla (1870). La reciente tesis de Anguiano (1976) es un compendio útil, pero añade muy poco material nuevo u original.

Los guaynamota (o huaina motta), así como los hahuanica, tzacaimuta y otros grupos, siempre se distinguieron de los coras, aunque gradualmente el término "cora" se les empezó a aplicar en un grado u otro. El vocablo "cora" eventualmente se usó para denominar a todos los invasores que permanecían prácticamente sin conquistar y que formaban parte de los nayaritas occidentales. Las divisiones internas reconocidas en los siglos XVII y XVIII se basaban en una combinación de los nombres de sus líderes (y/o ancestros) y en los topónimos de las concentraciones de poblados, llamadas provincias. Estos nayaritas en particular solían estar en guerra con otros grupos indígenas con tanta frecuencia como con los españoles. Como se mencionó antes, saqueaban a los tecuales, pero parece ser que el blanco principal eran los guaynamotas, a quienes capturaban para usar como víctimas de sacrificio. Los nayaritas coras, además de ayudar en todas las rebeliones regionales en contra de los españoles, capturaban grandes cantidades de ganado, ovejas, artefactos y comida de los asentamientos españoles más importantes. Además, aprehendían a muchos prisioneros. Su región también se convirtió en un refugio importante para otros indios que deseaban escapar del dominio español: esclavos, renegados, oportunistas y delincuentes se unían a sus filas:

> A esas naciones [las nayaritas] llegaban muchos bandidos de todo el resto del reino [áreas bajo el control español], y ellos. . . daban la bienvenida a

cualquiera que hubiera asesinado o robado. Entre ellos viven algunos mestizos, mulatos y esclavos [pero básicamente otros indios]. (Arias de Saavedra, 1673; citado en Mc Carty y Mateson, 1975).

El patrón de bienvenida a los refugiados indios se inició inmediatamente después de las campañas de terror y conquista de Guzmán (Tello, 1968 y 1973; ver también a los autores contemporáneos —Nuño de Guzmán, Gonzalo López de Samano, de Carranza, Flores, García del Pilar, de Arcec y de Guzmán— citados por Razo Zaragoza y Cortés, 1973). Los valles cercanos y las planicies costeras se despoblaron en cierto grado a consecuencia del impacto de la "entrada". A principios de la época del desastre, la causa que se cita más a menudo es la enfermedad, pero la migración a las montañas también contribuyó a la despoblación. Se menciona a los totorames, thequalmes (tecuales), xamucos, chuitroles, tapehuanes, caponettas, hahuanicas, tzacaimutas y chimalitecos, entre otros, en la diáspora que siguió a las actividades de Guzmán. Casi pasaron dos siglos entre las conquistas de Guzmán y la conquista real de los nayaritas. Fue durante este interludio cuando la zona se convirtió en el punto focal para los refugiados e invasores provenientes de distintos ambientes y culturas. La Mesa del Nayar se convirtió en uno de los muchos escenarios para la formación de sociedades compuestas contestatarias, dedicadas a conservar a cualquier precio su independencia de los españoles y a aprovechar los saqueos a sus vecinos.

Sin embargo, Arias de Saavedra registra muchos nombres de lugares que se encuentran hacia el este, en el área que luego se consideraría huichol, tales como Huexuquilla (Huejuquilla el Alto) y Tentzompa (Tenzompa, Tenzompan), dentro de la región de los choras nayalitas. También se registran localidades en la cuenca de Bolaños, la mayoría de las cuales eran sin duda asentamientos tepecanos, tales como Monte de Escobedo, Noxtas (Nostic) y Miaquitu (más probablemente Mezquitic). En este momento se consideraba que los huicholes y la mayoría de los grupos tepecanos eran nayaritas. Es importante mencionar que Arias de Saavedra (1673) utilizaba el término tepecano. La poca etnografía anterior a la conquista que existe para esta zona tiene a su mejor representante en Arias de Saavedra. Sin embargo, él utilizó sólo a un informante para obtener la mayor parte de su infomación, y esto puede explicar las inconsistencias y errores que aparecen en su obra. La información que él recopiló constituye un examen de los patrones religiosos, de la economía y de las historias de las diferentes sociedades nayaritas que aún no habían sido conquistadas. A pesar de sus defectos, la información es invaluable, especialmente cuando se combina con el material de otros informantes y con sus propias observaciones. El difunto Thomas Hinton inspiró la más reciente presentación de este documento tan importante, con anotaciones, y McCarty y Mateson (1975) concluyeron la labor en su honor.

El documento menciona que la cría de ganado y el comercio eran actividades económicas importantes entre los nayaritas. A esta lista se debería añadir el saqueo, que adquirió un carácter tan endémico en toda la zona, que finalmente se volvió intolerable y desencadenó varios intentos fallidos de conquista durante el

siglo XVII, así como el más efectivo de 1722. Los nayaritas comerciaban con plata y artículos de plata, mezcal, maíz, frijoles, miel y otros productos de sus tierras, a cambio de sal, carne y pescado de las faldas de las montañas y de las áreas costeras que estaban bajo el dominio español. Otros documentos también mencionan las plumas y las conchas como artículos deseados de las tierras bajas.

El comercio pudo florecer a pesar de la violencia que caracterizaba a los ataques y los contraataques. Aunque muchos de las contraataques de los españoles estaban encubiertos bajo la forma de intentos de conquista, en realidad se trataba de incursiones de carácter muy primitivo en busca de esclavos. Los españoles consideraban que la invasión a pueblos como los nayaritas, los chichimecas u otros grupos (Powell, 1952) en busca de esclavos era una acción legal. Estas invasiones se prolongaron e intensificaron la violencia de la frontera territorial nayarita. Arias de Saavedra describe ofrendas que consistían en figurillas de barro, turquesa, sal, carne, pescado, algodón, cucurbitáceas, platos, plumas, arcos y flechas, y sangre humana en las ceremonias orientadas hacia los antepasados. Los indios evangelizados de las tierras bajas y las faldas de las montañas jugaban un papel importante en estas ceremonias de las montañas y continuaron haciendo peregrinaciones entre los nayaritas a principios del periodo colonial en busca de guía espiritual y para dejar ofrendas.

Varias de estas ofrendas y mercaderías merecen una descripción especial. La turquesa es un producto que tenía un lugar importante en la estructura comercial precolombina dentro de todo el sistema mesoamericano antiguo (Weigand, 1978a; Weigand *et al.*, 1977; Weigand *et al.*, 1979). Es interesante resaltar que la turquesa siguió siendo un producto comercial entre oeste y este, como parte del sistema indígena de intercambio, aún después de la conquista de la costa y del Norte de Mesoamérica, lugar de origen —antiguo y contemporáneo— del producto.

Los artículos de plata a que se refería Arias de Saavedra pueden haber sido, de hecho, artefactos de plata adquiridos durante los saqueos a comunidades cristianas. Pero la plata en sí era cuantiosa en la zona nayarita, en especial al este, en el Valle de Bolaños donde, como se verá más adelante, su presencia desencadenó una conquista temprana que tuvo éxito. El hecho de que los indios entendían de la plata y conocían su procedencia natural se hace evidente leyendo cuidadosamente las crónicas de Juan de Tolosa (Del Hoyo, 1978; Topete del Valle, 1978) donde continuamente se hace mención a las "minas de los zacatecas". La plata se usaba durante el periodo postclásico y era un artículo especialmente importante para los tarascos. Es posible que la plata que menciona Arias de Saavedra fuera un producto antiguo de los nayaritas, utilizado para el intercambio dentro de la estructura comercial mesoamericana.

Después de la conquista de los nayaritas con la expedición de Flores de San Pedro en 1722, se promovieron dos subdivisiones eclesiásticas dentro de la nueva provincia: los jesuitas establecieron misiones en el oeste, entre los grupos más difíciles de manejar y más peligrosos (los coras), mientras que los franciscanos fueron los responsables de las sociedades compuestas del extremo este (básicamente los huicholes y los tepecanos). Hinton (1964, 1970) enfatizó el hecho de

que la formación de las culturas y sociedades coras contemporáneas debe entenderse tomando en cuenta la experiencia jesuita colonial. Hinton (1970) resume la historia y los magros logros de la etnografía contemporánea entre los coras. Fue el primer etnógrafo serio que se dedicó a explorar sistemáticamente los aspectos no religiosos de la vida de los coras. Preuss (1912) enfatizó la religión y los textos y cantos religiosos, y la mayoría ha seguido su ejemplo generalmente de forma poco crítica. Sin embargo, la etnografía de los coras se presenta y se analiza en su mayor parte sin una perspectiva histórica, o una muy limitada (cuando mucho hasta la época de Lozada [Vogt, 1955]). Las enredadas discusiones sobre la religión y la historia coras en el contexto de los documentos aztecas no se comentarán en este artículo; sólo mencionaremos que las comparaciones son tan generales que representan una realidad casi panmesoamericana y poco sorprendente para una sociedad compuesta como la de los coras. El trabajo sobre la estructura social cora, incluyendo el análisis de Monzón sobre los clanes exógamos (1945), se ha hecho en gran medida sin un marco referencial histórico.

Por supuesto que es imposible describir la cultura de los coras (o de los huicholes) sustrayendo las influencias españolas —o las recientes— y el fenómeno de aculturación, esperando que quede una cultura "cora" aborigen. Sin embargo, especialmente en el campo de la religión y de otros simbolismos, este acercamiento se ha hecho aparente en la literatura. Los complejos temas posteriores al contacto pero anteriores a la conquista, en especial el carácter compuesto y contestatario de los patrones coras sociales y culturales que emergieron después de Guzmán, nunca se han estudiado sistemáticamente. La naturaleza de la continuidad cultural en esta zona no se puede entender sin tomar en cuenta esta perspectiva.

La extrema escasez de información arqueológica regional se suma a los problemas interpretativos en relación a la evolución de los coras. Además del material que se mencionó anteriormente, se han encontrado fragmentos de figurillas huecas en Santa Teresa (Hinton, comunicación personal), y recientemente también se ha localizado un recinto con una plataforma en esta zona. Hay un recinto similar cerca de Tonati, y también se ha reportado la existencia de puntas de proyectiles y de figurillas de piedra. La arquitectura no es monumental y sus fechas exactas no se conocen. Se han localizado tumbas de tiro cerca del pueblo de Ruiz, así como en otros lugares del municipio y en Rosa Morada. Las tumbas tienen forma de bota y no son verdaderas tumbas con tiro, pero su número y forma, aunados a la naturaleza de las figurillas sólidas y huecas que se han encontrado adentro, muestran indudablemente que los complejos desarrollos de las tradiciones mesoamericanas occidentales de los periodos formativo y clásico tuvieron lugar tanto en la zona adyacente como dentro del área que ahora ocupan los coras. También se han encontrado algunas piezas de cerámica —bi y policroma, pertenecientes a los estilos de Peñitas y Amapa (Bell, 1971; Meighan *et al.*, 1976)— en estos mismos municipios; este hecho sugiere que hubo extensos contactos entre las laderas occidentales de las montañas y las planicies costeras durante el periodo postclásico, así como en épocas anteriores. Dentro del área cora contemporánea, se pueden encontrar muchas cuevas, refugios hechos de

roca y sitios en las cimas de las montañas. Sin duda, la mayoría de estos lugares tiene profundas raíces históricas y arqueológicas. El talud de una de esas cuevas en la cuenca del Jesús María tiene cientos de fragmentos de figurillas de cerámica y piedra. Se dice que este adoratorio fue destruido en el siglo XIX durante la incursión de un grupo de fanáticos católicos. Ha sido parcialmente reconstruido y ahora está protegido de los forasteros. Ningún viajero de las montañas coras de Nayarit ha descrito todavía ningún recinto arqueológico en ruinas que sea verdaderamente monumental, que pueda sugerir la presencia organizada de una civilización fuerte. Los sitios ceremoniales y residenciales en ruinas o semiarruinados son frecuentes (Hinton, comunicación personal), pero ninguno es monumental y todos son difíciles de fechar. Sin embargo, los adoratorios, como los enormes entrepaños con petroglifos de las montañas al este de Acaponeta (Scott y Bell, comunicaciones personales) sugieren fuertemente que cuando menos los coras tenían un carácter completamente mesoamericano al momento del contacto con los españoles. La región entera era partícipe de la experiencia mesoamericana, pero probablemente con diferencias de nivel y de intensidad. Parece ser que gran parte del estímulo original que dio como resultado desarrollos complejos, como se refleja en el recinto cora en Tonati y en otros lugares, provino probablemente de la tradición clásica desarrollada cerca del volcán de Tequila, la tradición de Teuchitlán, cuya arquitectura ceremonial circular estaba muy evolucionada (Mountjoy y Weigand, 1976; Spence y Weigand, 1979; Weigand, 1974, 1976a, 1977). Al norte del área actualmente ocupada por los coras, hay una serie de entierros parecidos a tiendas de campaña, que son muy poco comunes; aunque se trata indudablemente de estructuras recientes, son similares en espíritu a las momias sentadas descritas por Arias de Saavedra (1673) en uno de los grandes centros ceremoniales de la Mesa de Nayar. Estos entierros situados sobre la tierra y con forma de tienda de campaña (ver diagrama 2) se envolvían en textiles y petates antes de convertirse en una cámara sellada de lodo y varas, sellada, a su vez, por una capa de piedras. Están siendo saqueados rápidamente, y yo tengo la impresión de que desde el comienzo no hubo muchos.

Las preguntas centrales acerca de la continuidad cultural de los coras aún deben ser respondidas: ¿En qué medida los notables logros políticos de los cora nayaritas —que se pueden ver durante los casi dos siglos en que contrarrestaron los esfuerzos coloniales españoles en las montañas bajo el liderazgo de algunos líderes regionales talentosos y fieros (Arias de Saavedra, 1673)— reflejan las configuraciones sociales prehispánicas del área? ¿En qué medida los coras de hoy representan una continuidad en el desarrollo cultural de las regiones inmediatas (por supuesto, dentro del contexto de las redes comerciales y las influencias propias de la región)? ¿En qué medida representan una dinámica de fusión y de integración en nuevos niveles sociales con el propósito de resistirse al sistema colonial? ¿En qué grado constituyen sociedades compuestas y contestatarias? ¿En qué medida representan los resultados de una experiencia colonial jesuita relativamente intensa, que los forzó a incluir aún más indios —los del Centro de México— en su sistema social? Si todos los procesos apuntados aquí estuvieran presentes —y considero que lo están— ¿en qué formas y siguiendo cuáles

combinaciones? El verdadero trabajo para dilucidar estas cuestiones todavía está por iniciarse.

Los huicholes

Los problemas de interpretación de la continuidad cultural de los grupos que actualmente se conocen como huicholes son en gran medida paralelos a los mencionados para el caso de los coras. El término xurute parece ser uno de los primeros que se usó para designar a los huicholes, que entonces vivían al este de los coringas (*Hispaniae Novae Sivae Magnae, Recens et Vera Descriptio*, 1579). Otros nombres que también se utilizaban incluyen los siguientes: vitzurita, usilique, uzare, guisol, guisare y vi^sarca (Sauer, 1934; Weigand, 1981). Como se mencionó anteriormente, antes de la campaña de 1722, se consideraba a los huicholes como nayaritas en cuanto a su cultura y su política. Antes de su pacificación, los contactos de los españoles con los nayaritas del este también fueron bastante intensos y estuvieron caracterizados por la violencia. Se quemaron dos asentamientos huicholes en épocas tan tempranas como la década de 1560, y los habitantes de esas zonas se reubicaron en los años siguientes en las actuales Huejuquilla y Tenzompa. Hers (1976, 1978; Deltour-Levie, 1976; Hers y Deltour-Levie, 1977; Hers *et al.*, 1977) probablemente ha podido reubicar estos asentamientos en ruinas, con mayor certeza el que se encontraba cerca de Tenzompa.

Como sucedió entre los nayaritas del oeste, los indios derrotados y/o refugiados traspasaban la frontera existente para buscar refugio e independencia mientras se resistían al sistema colonial español. Los caxcanes, en particular después de su derrota en la Guerra del Mixtón de la década de 1540 (López Portillo y Weber, 1939), se establecieron en gran número entre los nayaritas del este. Abandonaron los valles de Juchipila y Tlaltenango en grupos organizados y, por lo tanto, deben haber afectado las organizaciones sociales y políticas de sus anfitriones de las barrancas de Bolaños y de Chapalagana. Además, la gran rebelión de Nueva Galicia afectó también la región de Tequila. Muchos guerreros y sus dependientes ya habían abandonado ciertas secciones de esta área para reestablecerse en el Valle de las Banderas en la costa de Jalisco (Tello, 1968, 1973), y después de la rebelión de 1540, muchos otros huyeron, atravesando el Río Grande de Santiago, para buscar refugio entre los nayaritas. Las leyendas y los mitos históricos de los huicholes todavía conservan referencias vagas a estas migraciones. El saqueo de los nayaritas del este se hizo tan fiero y la violencia tan extendida en los años entre 1540 y 1590, que la comunicación entre Guadalajara y los ricos pueblos productores de plata de Zacatecas se volvió casi imposible. Colotlán se construyó como un presidio y se pobló con tlaxcaltecas y con españoles con el propósito de defender la vía entre Guadalajara y Zacatecas (Velásquez, 1961). Este asentamiento jugó un papel central dentro del sistema

colonial en contra de los flecheros, tanto nayaritas como chichimecas: otra doble frontera. Colotlán también se convirtió en el centro de operaciones desde donde se enviaban las campañas en contra de los nayaritas y a partir de donde el área en general se podía defender durante las alianzas ocasionales que las sociedades indígenas compuestas de los nayaritas del este constituían con otros indios (como en el caso de la rebelión de los tepehuanes en 1616).

La violencia en la frontera continuó, y se aceleró con ciertos acontecimientos como la fundación de Colotlán; sin embargo, los españoles siguieron penetrando lenta pero firmemente al Valle de Bolaños donde se habían encontrado abundantes depósitos de plata en el siglo XVI (Brading, 1969; Pérez Verdia, 1952). Los antiguos flecheros (indios sin conquistar ni cristianizar) se convirtieron poco a poco en fronterizos (indios pacificados y cristianos de nombre). Así, la mayoría de los tepecanos abandonaron el mundo de los nayaritas para incorporarse al sistema colonial. Para mediados del siglo XVII, los huicholes se habían convertido, de hecho, en los nayaritas situados más al este. Pero cuando comenzó la expedición de 1722 del capitán Juan Flores de San Pedro, la resistencia huichol frente a los españoles ya había llegado a su fin y no se opusieron. De hecho, los huicholes habían sido pacificados, más que conquistados, durante varias décadas anteriores a la expedición de 1722. Por lo tanto, la expedición concentró sus actividades en la región de los nayaritas del oeste, prácticamente ignorando a los del extremo oriental.

Los franciscanos con base en Zacatecas hicieron labor de evangelización en el área durante el siglo XVIII, como habían intentado hacerla antes; para finales de ese siglo se había asentado una visita en San Sebastián y tres comunidades indígenas (San Andrés, Santa Catarina y San Sebastián). Se dice que antes de que se estableciera la visita (Weigand, 1972, 1981), los huicholes poseían ganado y ovejas y participaban en el comercio de sal, plumas, conchas, textiles, peyote y otros artículos. Los reportes publicados por Velásquez (1961) calculan que la población de las tres comunidades recientemente formadas era de mil personas en el siglo XVIII. Los franciscanos también se valieron de los indios del Centro de México, básicamente tlaxcaltecas, para su trabajo en el área huichol. Los estudios lingüísticos muestran la importancia de la influencia del náhuatl del Centro de México en la lengua huichol contemporánea (Grimes, 1964; Timothy Knab, comunicación personal). Estas influencias probablemente empezaron durante este periodo. Las incursiones franciscanas, y no las jesuitas, incorporaron a los huicholes al orden social colonial; aunque fueron tan superficiales que permitieron el surgimiento de una simbiosis exótica de ideas nativas y coloniales, fenómeno que se volvió muy dinámico. El sistema de cargos organizado alrededor de la jerarquía de la gubernancia, con mayordomos, se aceptó con entusiasmo y se convirtió en el punto focal de la vida de la comunidad.

Como en el caso de los coras, los huicholes se habían convertido en una serie de sociedades compuestas y contestatarias, estrechamente ligadas e intensificadas, mucho antes de que los españoles los pacificaran. En contraste con los coras, entre quienes los grupos de la costa buscaron asilo, los refugiados entre los nayaritas del este eran básicamente caxcanes, así como tepecanos, tepehuanes

y algunos grupos de las áreas tecual y de Tequila. Además, había renegados mestizos, mulatos y esclavos. Entre los nayaritas, los coras se sentían superiores a los huicholes, sentimiento que estos últimos aceptaban de mala gana. Este sentimiento de superioridad indudablemente tiene su origen en la época de liderazgo cora durante el largo periodo posterior al contacto y anterior a la conquista; y se vio reforzado, además, por la naturaleza de la resistencia cora, la importancia de las familias gobernantes en Tonati y, más recientemente, por la presencia de los coras entre los soldados de Manuel Lozada en el siglo XIX. El único adoratorio huichol que los coras visitan y veneran es el situado en Teakata; sin embargo, los huicholes hacen peregrinaciones a varios adoratorios coras. No obstante, los coras llegan hasta muy lejos para recibir los servicios de los curanderos huicholes (de igual modo que los tepecanos, los tepehuanes y muchos vecinos de la región).

El trabajo etnográfico entre los huicholes se ha beneficiado con el único estudio antropológico clásico que hasta ahora ha emergido del Occidente mesoamericano. Lumholtz (1900, 1902, 1904) se concentró en el simbolismo y la religión, pero también registró muchos otros datos sobre la cultura y la sociedad huicholes. Sus estudios se basaron en los huicholes de la comunidad de San Andrés. Desde entonces, el simbolismo y la religión también han sido los intereses primordiales de los antropólogos y los periodistas que realizan estudios sobre los huicholes. Las pocas investigaciones que se han hecho sobre la organización social y la economía de los huicholes (Grimes, 1961; Weigand, 1972, 1978b) dejan mucho que desear. Entre los estudios más recientes orientados hacia el simbolismo y la religión, los de Zingg (1938) y Myerhoff (1974) son los más representativos de las tendencias actuales. El estudio de Zingg se llevó a cabo en el contexto de una comunidad, la gubernancia de Tuxpan, anexo de San Sebastián Teponahuastlán. Aunque está desorganizado, de todos modos es un documento valioso que prosigue el trabajo iniciado por Lumholtz. Las personas que recientemente han denigrado el trabajo de Zingg jamás han estado en las comunidades (Furst, 1978): su desprecio se basa en la idea de que Zingg trataba de ser superior a Lumholtz, señalando sus errores, cuando en realidad Zingg estaba explorando las diferencias entre las culturas de los huicholes de Tuxpan y los de San Andrés. De hecho, los investigadores deberían utilizar los trabajos de Lumholtz y de Zingg conjuntamente para poder llegar a tener conocimiento del simbolismo y la religión huicholes. Una de las contribuciones fundamentales de Zingg fue el comprender la importancia que la dicotomía entre la estación de lluvias y la de sequía tiene para gran parte del pensamiento religioso y del simbolismo de los huicholes.

Otros estudios, como los de Myerhoff (1974) y Furst (1978), tienen serias limitaciones y desventajas que no se explicitan y, por lo tanto, son extremadamente engañosos. Tales estudios provienen de una base de informantes muy reducida, que dependió casi por completo de un solo individuo, Ramón Medina Silva. Además, Medina era un indio urbanizado que abandonó su comunidad cuando era muy joven y jamás volvió. Se convirtió en indio profesional que comerciaba con su condición de indio y se dedicaba a la venta de artesanías y a la vida en la ciudad. Estaba situado en el extremo correspondiente al "arte para

turistas" de la vida huichol. Medina pretendía haber sido un /mara'akáme/ (cantor y curandero tradicional), pero esto no se ha podido comprobar mediante una investigación de su pasado preurbano en la comunidad, aunque es obvio que adquirió muchos conocimientos en el ambiente mixto de la ciudad y del área de los pueblitos de Tepic, donde los huicholes (y los coras) de todas las comunidades se mezclan y sus diferentes tradiciones culturales se funden. Medina jugó un papel poco común en la interpretación de la cultura huichol para antropólogos poco críticos como Furst y Myerhoff. Su material está lleno de falsas interpretaciones, invenciones y verdades a medias que los huicholes tradicionales escarnecen y que, además, los turba mucho. Para hacer justicia a Medina, hay que apuntar que fue la propaganda que los antropólogos populares hicieron alrededor de sus pinturas en estambre la que llevó su visión pobremente digerida de la religión y el simbolismo tradicional de los huicholes a la literatura. Se le explotó cínicamente, aún después de su trágico asesinato, convirtiéndosele en algo que nunca fue.

Aunque los estudios basados en Medina como informante son una causa perdida, eso no significa que la investigación de los artesanos urbanos de origen huichol carezca de valor. Cuando estos estudios se describen en términos de lo que realmente son —es decir, estudios de los conceptos de los indios urbanizados a través de las pinturas en estambre (Negrín, 1976)— se puede apreciar la dependencia económica que se tiene de la venta de las artesanías en el contexto urbano-turístico y la forma en que las diversas tradiciones culturales de la gran cantidad de comunidades de las montañas (cora y huichol) han cambiado y se han combinado en las ciudades. Aun con una presentación honesta, mucho del simbolismo y de los mitos de los indios profesionales aparece claramente revestido o remotamente derivado de fuentes ya publicadas (muchas con base en Medina) para aumentar la credibilidad en la venta o en el costo.

Las bellas y grandes pinturas en estambre han venido a tipificar el estilo artesanal de los indios profesionales. Puesto que estas pinturas carecen de un verdadero precursor o equivalente en las comunidades, son un producto artístico predominantemente urbano, que actualmente se produce en forma masiva para el mercado turístico, de la misma manera en que las pinturas en amatl se hacen con fines lucrativos. Su valor antropológico e histórico radica en el estudio de la adaptación urbana, no en el del simbolismo tradicional y el pensamiento religioso. Además, es necesario recordar que este simbolismo oscurece las diferencias culturales importantes entre los nayaritas de las comunidades, puesto que constituye la base combinada para una nueva forma artística. Con un estudio adecuado, este simbolismo, si se crea honestamente, podría describir lo que los indios profesionales urbanizados piensan de su pasado. Un artículo reciente (Strebeigh, 1979) atribuye el inicio del arte de pintar en estambre a Medina. De hecho, como lo ha señalado Negrín (1979, comunicación personal), la exposición que organizó el profesor Alfonso Soto Soria de 150 pinturas huicholes en estambre, en Guadalajara, en 1951, parece haber sido la responsable de su popularidad. El profesor Palafox Vargas, de Tepic, también estuvo trabajando con los artesanos huicholes en los años cincuenta.

Todavía es un enigma para los antropólogos que han trabajado en las comunidades entre los huicholes tradicionales, como para los propios huicholes, el porqué Furst y Myerhoff inventaron un /mara'akáme/ basándose en una pequeña minoría de huicholes urbanizados y no practicantes, en lugar de hacer un trabajo de campo confiable en los contextos tradicionales para caracterizar el simbolismo y la religión huicholes. Ciertamente, Lumholtz y Zingg demostraron que la investigación de campo sobre la religión y el simbolismo se puede llevar a cabo en el contexto de la comunidad, así como Negrín había demostrado la viabilidad de este enfoque desde la perspectiva de un ambiente urbanizado. La pintura en estambre tiene su propio encanto y valor intrínsecos. Por supuesto que mi intención no es menospreciarla, sino hacer estos comentarios sobre su contexto y sugerir cautela en su uso, así como en la utilización de informantes urbanizados al tratar de entender la antropología y la historia de las comunidades de las montañas.

Como resultado de recurrir frecuentemente a los informantes urbanizados, especialmente Medina, los conceptos falsos acerca de las sociedades y las culturas huicholes tradicionales se han extendido tanto, que probablemente nunca se podrán ordenar correctamente. Un comentario final sobre Medina (o Furst): estos mitos se han leído a los /mara'akáme/ huicholes tradicionales desde diferentes contextos para oír sus comentarios. Los mitos basados en la información de Medina no resisten un examen de este tipo y, en el mejor de los casos, deberían de clasificarse como relatos entretenidos que tienen el objetivo de impresionar a los turistas y a los antropólogos poco críticos.

Una teoría acerca del origen de los huicholes también ha surgido de la literatura etnográfica: se dice que eran habitantes del desierto —chichimecas— hasta aproximadamente el momento de la conquista, cuando se refugiaron en las montañas. De acuerdo a esta teoría, nunca se sintieron completamente en su tierra en este contexto, ni practicando la agricultura. El uso que hacen del peyote, producto desértico proveniente principalmente de San Luis Potosí, se utiliza para sustentar esta teoría, junto con ciertos parecidos en su vocabulario con el de los guachichiles, grupo chichimeca que no se ha estudiado ni entendido adecuadamente. Además, se usan parte de los mitos sobre su origen para demostrar su proveniencia del desierto. Sin embargo, de hecho, estos mitos, cuando se presentan en su versión completa, también hacen alusión a orígenes en la costa y en el sur. Más recientemente, Myerhoff ha argumentado en favor de esta teoría, diciendo que el cambio de la vida nómada del desierto a la vida agrícola sedentaria es una "transición incompleta" (1974:59). Ella enfatiza el hecho de que la caza y la recolección forman parte todavía de la organización social y cultural, y parece ignorar la patente dedicación ritual frente a la sucesión de estaciones (de lluvias y de sequía) y a los festivales agrícolas, tanto aborígenes como semicristianos.

Si, por definición, el contexto chichimeca se caracteriza por la presencia de la caza y la recolección en las estepas del norte y los desiertos, en un momento u otro casi todos los mesoamericanos compartieron esta tradición y, concomitantemente, la retuvieron como parte de su herencia cultural. Los mitos que reflejan

un contexto chichimeca abundan en toda Mesoamérica, en especial en las regiones del Norte, del Centro y del Oeste. Puesto que el carácter "chichimeca" parece ser un concepto cultural e histórico que se reconoce desde el periodo clásico, en el mejor de los casos, resulta difícil determinar a qué marco temporal pertenece cada uno de esos mitos, a menos que existan fuentes etnohistóricas o arqueológicas que lo sustenten.

Para los nayaritas del este, la evidencia arqueológica sugiere fuertemente la existencia de un largo desarrollo *in situ*, con la presencia de influencias mesoamericanas importantes provenientes del norte (cultura de Chalchihuites), del este (del Valle de Malpaso y, quizá, del de Juchipila), del sur (la tradición de Teuchitlán y la zona de Ixtlán del Río) y el oeste (la zona de Amapa-Penitas-Ixcuintla-Centispac). El estudio del arte, el simbolismo, la religión y los mitos huicholes actuales, en busca de indicios que indiquen una afinidad arqueológica con las zonas vecinas puede convertirse en un círculo vicioso, puesto que los huicholes son un grupo compuesto que probablemente asimiló muchos elementos de los patrones culturales circundantes durante los largos periodos de síntesis posteriores a la llegada de los españoles. Sin embargo, hay muchos rasgos generales de una visión compartida del mundo entre algunos de los motivos huicholes (como los reportó Lumholtz) y los encontrados en la cerámica del periodo clásico de la cultura de Chalchihuites en Zacatecas (Kelley y Kelley, 1971). Kelley (1971) cree que los huicholes podrían ser descendientes, en alguna forma, o estar relacionados con los agricultores de las poblaciones pequeñas de la cultura de la Loma San Gabriel (Brooks, 1978; Foster, 1978), que fue contemporánea a la de Chalchihuites, cuyos desarrollos fuertemente mesoamericanizados constituyeron una influencia importante en su momento; y fueron, además, la base de la cual se derivó la cultura de San Gabriel.

Este razonamiento que alude a la Loma San Gabriel como base cultural se ha demostrado en el caso de los tepehuanes del sur (Riley y Winters, 1963) y ha adquirido mucha fuerza para los huicholes y los tepecanos a raíz del trabajo realizado recientemente en la Sierra de Tenzompa (Hers, 1976, 1978, además de otros citados anteriormente), en la barranca de Bolaños (Shadow y Weigand, 1977; Weigand, 1978b) y en la cuenca de Chapalagana (Weigand, 1969). Los datos sobre el contexto arqueológico de los huicholes son en gran parte de naturaleza arquitectónica, incluyendo los patrones de asentamiento.

Entre estos estudios, el de Hers es el más completo. Ella ha demostrado la existencia de una secuencia que empezó a principios del periodo postclásico, y probablemente antes. Los tipos de casas y los patrones de asentamiento dispersos y seminucleados descritos por Hers, Shadow y Weigand son, indudablemente, similares a la arquitectura y a los patrones de asentamiento de los huicholes contemporáneos. En el caso particular de la Sierra de Tenzompa, área que se había considerado históricamente como huichol, Hers ha demostrado que la adaptación estable al medio montañoso se había logrado mucho antes de la llegada de los españoles. Actualmente, Hers está investigando un sitio que tiene una pirámide compuesta, cerca de Huejuquilla; la interpretación de este lugar tendrá gran importancia para la historia cultural de toda la zona (Hers, comunicación

personal). Además, las comparaciones entre la cerámica utilitaria de los huicholes contemporáneos con la de las ruinas dentro de la zona de la comunidad y del Valle de Bolaños, incluyendo la Sierra de Tenzompa, muestran grandes semejanzas (Weigand, 1969).

Los sitios arqueológicos dentro de las comunidades también muestran afinidades arquitectónicas muy cercanas con los de la Sierra de Tenzompa, especialmente en las zonas residenciales. Sin embargo, varios lugares distintivos dentro de la zona huichol merecen un comentario aparte. Cerca de Teakata, el adoratorio panhuichol, se encuentra un sitio conocido como Arroyo Gavilán. Es un asentamiento nucleado mucho más parecido a los grandes asentamientos del sur que a los de la región de Tenzompa. Su proximidad a las cuevas sagradas de Teakata también sugiere su carácter único. Se puede afirmar, casi con certeza, que las cuevas en sí han sido utilizadas durante un largo periodo. Otro complejo arquitectónico único, ubicado cerca de Ocota del Llano, está formado por una gran plataforma que remata sobre una colina y una cueva sagrada. Ninguno de estos sitios se ha comprendido adecuadamente, pero cuando menos son indicadores de la larga historia que las sociedades complejas de la tradición mesoamericana han tenido dentro de las comunidades.

Los /túki/, las estructuras ceremoniales huicholes, son de forma circular. Parecen haber recibido influencias de la barranca de Bolaños, donde la arquitectura circular tuvo un desarrollo importante desde épocas muy antiguas (Hrdlicka, 1903; Kelley, 1971; Shadow y Weigand, 1977; Weigand, 1974, 1976a, 1977). Las pruebas de carbono 14 hechas en Totoate cubren un rango que va del año 200 al 700 d.C. Este lugar cuenta con un círculo ceremonial bien desarrollado (Kelley, 1971). La arquitectura ceremonial circular de Bolaños se desarrolló a su vez a partir de la tradición de Teuchitlán, que estuvo centrada en los lagos de las montañas del occidente de Jalisco en la región del volcán de Tequila. La tradición de Teuchitlán representa una sociedad exótica, pero plenamente desarrollada, o una serie de sociedades que se encontraban en pleno florecimiento durante el periodo clásico (ver las referencias anteriores).

Hasta que la laguna de Magdalena se drenó recientemente, los huicholes visitaban un importante adoratorio situado sobre una isla en el lago. Actualmente la isla se llama La Otra Banda, pero antiguamente se le conocía como Las Cuevas, y cuando contaba con un asentamiento, se le llamaba Atitlán. El adoratorio de Las Cuevas-Atitlán marca el lugar de nacimiento de la diosa de la lluvia conocida como Madre-de-las-Lluvias. Los cristales de cuarzo y la obsidiana parecen haber sido las exportaciones más importantes de este sitio desde finales del periodo formativo hasta el periodo postclásico. Las piezas de obsidiana que se encuentran con poca frecuencia en las comunidades huicholes son del tipo que abunda en el gran taller de Las Cuevas-Atitlán. La región de la laguna de Magdalena cuenta con muchos pedazos de finos cristales de cuarzo que sobresalen del piso. Estos cristales son importantes para los huicholes, pues a través de ellos se expresan las voces de sus antepasados.

Hoy en día, los huicholes visitan la Laguna de Chapala puesto que tiene agua, y la de Magdalena ya no; éste es un caso típico de la transferencia de un

adoratorio que se ha llevado a cabo durante las últimas décadas. Las Cuevas-Atitlán es uno de los sitios más importantes en la región del volcán de Tequila. Todavía se tiene memoria del tiempo en que las cuevas situadas en la vieja orilla del lago estaban llenas de figurillas y de ofrendas de plumas. La extensa zona residencial y la ciudadela tienen grandes cantidades de cerámica costera, especialmente las piezas policromas de estilo Iguanas-Roblitos del área de Amapa-Penitas (Bell, 1971; Mieghan *et al.*, 1976; Sweetman, 1974) y pequeñas cantidades de cerámica de regiones costeras situadas más al norte, y del Valle del Río Grande en Nuevo México (Weigand, 1977, 1983). Durante la mayor parte de su historia este sitio fue probablemente un centro comercial y religioso importante, y los huicholes parecen haber participado en sus actividades.

Resumiendo, parece ser que los grupos que actualmente se conocen como huicholes compartieron un largo desarrollo *in situ* con una cultura parecida a la de Loma San Gabriel, que recibió sus influencias más importantes de la barranca de Bolaños y de la zona lacustre del sur. Aunque obviamente queda mucho trabajo por hacer, parece que finalmente está empezando a emerger una secuencia. Sin embargo, el grado y el carácter del periodo posterior al contacto español y la síntesis entre los nayaritas del este y sus vecinos aún tienen que ser evaluados con mayor exactitud. Además, como en el caso de los otros grupos que se han mencionado, la escasez de datos etnográficos confiables es un problema particular en el caso de los huicholes. La diversidad entre los huicholes contemporáneos y la profundidad temporal de tal diversidad aún debe ser estudiada.

Los tepecanos

En los comentarios sobre los huicholes, se ha resumido gran parte de los datos pertinentes sobre los tepecanos. El *Mapa del Obispado de Compostela* (1550) muestra la zona del río de Tepeque —Bolaños— (nótense sus "minas") como una región habitada por indios que cubrían con arcos y flechas todos sus flancos, a excepción del de la barranca del Río Grande de Santiago. Los Peñoles de Teúl y el Mistón (Mixtón) están situados al este y los xurarte quanes al oeste; los flecheros se ubican a lo largo del Tepeque. Para 1579, el mapa conocido como *Hispaniae Novae Sivae Magnae, Recens et Vera Descriptio* utilizaba el término cuanos y los describía como *gens fera*. Como se mencionó antes, este valle era especialmente deseable para el sistema colonial por sus ricos depósitos de plata (mineral y nativa), en especial los situados en Guila (Guilacatlán, Huila), Tepeque (Tepec), Chimaltitlán (Chimales —aparentemente un asentamiento tepecano) y Bolaños.

Desde sus comienzos Guila fue una comunidad indígena tepecana conflictiva: demasiado cercana a las minas para poder ser independiente de ellas, y llena de refugiados; los tepecanos de Guila trabajaban como mineros, y el pueblo de la comunidad se convirtió en un campamento de mineros toscos. El estudio

clásico de Shinn (1884) describe la calidad de vida y el espíritu de los campos de oro de la Alta California; este estudio se puede comparar, en parte, con los campos de plata en los trabajos de West (1949) sobre Chihuahua, de Brading (1969) sobre Zacatecas, y otros. El asentamiento tepecano de Chimaltitlán se colapsó como resultado de las mismas presiones que predominaron en Guila.

Mientras que los españoles conocían e intentaban utilizar las vetas de plata durante la década de 1550, no se pudieron explotar por completo hasta que se sojuzgó a los nayaritas situados en el extremo oriental, convirtiéndolos en un proletariado. Los flecheros del Valle de Bolaños, cuyo número creció como consecuencia de la Guerra del Mixtón y que contaban ya con experiencia en la lucha contra los españoles y sus aliados, permanecieron independientes hasta la fundación de Colotlán en 1591. Después de la afortunada fundación de ese presidio, se desarrolló una colonia grande de fronterizos. La mayoría eran de origen tepecano, pero no todos. Aunque rápidamente se autodenominaron tepecanos de Colotlán y colotlantecos, constituían un grupo compuesto que, invariablemente, estaba al servicio de la corona. El presidio de Colotlán está ubicado sobre el río del mismo nombre que, después de su confluencia con el río Tlaltenango, se convierte en el afluente más importante de la cuenca de Bolaños. A partir de esta entrada natural, la pacificación del Valle de Bolaños y el acceso a la plata fueron consecuencias inevitables.

El establecimiento de un barrio mexicanero en Nostic (Nochtic; en tepecano, Navtam) debió haber sido un logro clave para el programa de infiltración y conquista. La única comunidad indígena tepecana relativamente unida fue la que se estableció en San Lorenzo de Asqueltán (Azqueltan, El Castán; en tepecano, Totonaltam) en un sector muy escarpado de la barranca, que tenía muy poco terreno accesible para la agricultura y ninguna veta de plata conocida. La fecha del título es 1776. Un convento en Azqueltán data de mediados del siglo XIX. Aunque el impacto de las minas de plata fue ligeramente menor en Azqueltán que en Guila o Chimaltitlán, el área fue de todas formas invadida por ganaderos. Cuando las minas iniciaron su segunda gran era de productividad en el siglo XVIII, los indios de todas las zonas vecinas trabajaron en ellas (Brading, 1969).

Los tepecanos, que ya eran una sociedad compuesta, recibieron más influencias indígenas de otras áreas, aún después de haber sido incorparados al sistema colonial. Sin embargo, la violencia continuó, hasta llegar al punto de interrumpir temporalmente las comunicaciones y las operaciones mineras. Una de las últimas y más serias rebeliones fue la que estalló en Nostic en 1704 y se extendió al resto del Valle de Bolaños (Rubio Mané, 1961). Una vez que fue reprimida, muchos de los indios de Bolaños y sus aliados huyeron hacia el oeste para establecerse entre los nayaritas orientales que todavía no habían sido conquistados. La revuelta de 1704 fue la última revolución importante que los grupos indígenas de Bolaños llevaron a cabo. Era más que obvio que para la época de la expedición de 1722, los tepecanos ya habían sido pacificados hacía mucho tiempo. Como se mencionó antes, las comunidades se organizaron a finales de la década de 1770; las minas estaban trabajando a su capacidad completa; y la actividad evangelizadora de los franciscanos con base en Zacatecas se intensificó.

Fue durante este periodo que se fundó Juanacatic, como una delegación de la comunidad indígena de Azqueltán, pero se fue independizando en la medida en que fue aceptando cada vez más ganaderos vecinos dentro de la comunidad y como integrantes de los cargos honoríficos. Los vecinos adquirieron eventualmente tanto poder, que pudieron fundar un nuevo pueblo, Villa Guerrero, en un lugar cercano llamado Rancho el Salitre; de esta forma eclipsaron a Juanacatic y se apropiaron de las tierras montañosas de la comunidad para su propio beneficio.

El contexto del desarrollo posterior al contacto entre los tepecanos tiene muchas semejanzas con el de los otros nayaritas: una conquista tardía pero gradual; la aceptación de otros indios y de refugiados renegados dentro de sus sociedades; y la formación de una serie de sociedades compuestas y contestatarias. Las diferencias se hacen patentes en el temprano sojuzgamiento de sus comunidades y en el uso intensivo de los indios como fuerza de trabajo en las minas.

El estudio etnográfico de los grupos tepecanos se complica por la presencia de varios factores. El más prominente es el hecho de que los tepecanos contemporáneos constituyen un grupo de número muy reducido y tan aculturado, que recuerdan muy pocos datos de su pasado aborigen. La comunidad de Azqueltán está constantemente presionada por una comunidad agraria recién constituida que, a su vez, está patrocinada de acuerdo a los intereses ganaderos del área. Azqueltán es un pueblo dividido; alrededor de la mitad de sus miembros pertenecen a la comunidad, mientras que la otra mitad está involucrada con el ejido. Sólo Isolta ha sobrevivido como una ranchería tepecana. La aculturación está tan avanzada que el Plan HUICOT los clasifica como mestizos, clasificación con la que coinciden sus vecinos indígenas, los huicholes. Sin embargo, los tepecanos no están de acuerdo con esta designación, puesto que saben que el único derecho que les queda sobre la tierra de la barranca de Bolaños depende de la carta constitucional de su comunidad indígena. Por lo tanto, muestran gran interés en cualquier elemento que pueda demostrar su herencia indígena, aunque sin llegar al extremo de revivir ceremonias o de volver a adoptar viejas costumbres.

Dentro del proyecto etnográfico actual sobre esta área, hay un documento acertado sobre la relación entre los indios y los vecinos (Shadow, 1978). Pero en cuanto a las culturas indígenas, el "presente etnográfico" está representado en gran medida por el trabajo de Mason (1912, 1913, 1918, 1948, 1952, 1959, 1981). Mason, que hizo su trabajo de campo durante la Revolución, observó que el proceso de aculturación estaba muy avanzado. Además, notó las profundas y básicas semejanzas entre el ceremonialismo y el simbolismo de los huicholes y de los tepecanos. Mason documentó el uso ritual de varios de los lugares arqueológicos prominentes en el valle, en especial el Cerro de Colotlán (cerca de Azquèltán) y Los Leones, entre otros. Alrededor de una docena de ancianos tepecanos todavía usan el Cerro de Colotlán, aunque de manera individualizada y sólo para el simple y ocasional depósito de ofrendas en una sola estructura constituida por un patio y una banqueta (Weigand, 1976a).

La mayoría de los etnógrafos que se han dedicado al estudio del área, consideran que los tepecanos constituyen simplemente una rama reciente de los tepehuanes del sur, del estado de Durango, y que no tuvieron ni una profundidad histórica significativa ni una singularidad cultural en la barranca de Bolaños, antes de la llegada de los españoles. Riley (1969) admite que quizás hayan llegado a la barranca en una época temprana, aproximadamente hacia el año de 1350 d.C. Las premisas en que se basa este argumento son las semejanzas etnográficas y lingüísticas entre los tepecanos y los tepehuanes del sur, bajo el supuesto que las estructuras ceremoniales circulares pertenecen exclusivamente al periodo clásico. De acuerdo a este autor, las semejanzas culturales entre los tepecanos y los tepehuanes son menos llamativas que las que existen entre los tepecanos y sus compañeros nayaritas, en especial los huicholes. La mayoría de los cronistas españoles —por ejemplo, Arias de Saavedra— tratan a los tepecanos como nayaritas.

De hecho, el simbolismo del peyote estaba tan desarrollado entre los tepecanos que es creíble que el punto focal de los rituales del peyote del Occidente de México haya estado ubicado en la barranca de Bolaños, y quizás en la zona lacustre localizada al sur, más que entre los huicholes (Weigand, 1975, 1981). El nombre que los huicholes dan a los tepecanos es /huakuli/, que es también el nombre del Hermano Mayor del Real de Catorce (San Luis Potosí). La relación que el Hermano Mayor /huakuli/ tiene tanto con los terrenos de recolección de peyote como con los tepecanos no se puede ignorar. Lumholtz observó otro hecho interesante: "Ellos [los tepecanos] utilizan el cactus hikuli sagrado y lo nombran así. Hasta hace muy poco, tres años atrás, los tepecanos mismos iban por las plantas, pero ahora se las compran a los huicholes". (1902:125)

Además de estas afinidades, hoy en día los huicholes siguen visitando varios adoratorios importantes en la barranca de Bolaños. Algunos de estos adoratorios están relacionados con las ruinas más importantes. Por ejemplo, Los Pilares, cerca del círculo ceremonial del Cerro de Colotlán, era uno de los lugares donde los antepasados debían detenerse cuando se dirigían por primera vez hacia el este a buscar peyote. Además, /huakuli/ vivió allí por un tiempo como el Hermano Mayor. Las leyendas sobre la destrucción de La Quemada (Weigand, 1975, 1978) son una prueba más del hecho de que los huicholes consideren a los tepecanos como el "Hermano Mayor". La Quemada, la gran ciudadela fortificada del Valle de Malpaso, fue aparentemente destruida por los tepecanos, en compañía de los huicholes, alrededor del año de 1350 d.C., aunque este material legendario podría referirse de igual manera a la ciudadela de Las Ventanas, cerca del pueblo de Juchipila en el valle del mismo nombre.

Los estudios más recientes sugieren dos cosas: que los tepecanos fueron residentes del Valle de Bolaños durante un largo periodo, y, por lo tanto, estuvieron separados de los tepehuanes del sur durante un lapso mucho mayor del que antes se creía; y que los tepecanos probablemente fueron partícipes totales de la tradición arquitectónica ceremonial circular hasta el momento de su conquista (y como se mencionó antes, hasta la fecha). En el Cerro de Colotlán hay dos círculos ceremoniales, uno superior y uno inferior. Aparte de los comentarios

etnográficos sobre el relativamente bajo nivel de uso de este círculo ceremonial, una carta escrita alrededor de 1590 (colección de Ramírez) menciona la existencia de un rito, complejo y completo, en esta misma localidad (aunque es imposible determinar cuál círculo era el que estaba en uso en el Cerro). Además, la cerámica encontrada en las ruinas sugiere fuertemente que estaba en uso y que, de hecho, fue construido durante el periodo postclásico.

La simplicidad arquitectónica de los círculos del Cerro de Colotlán muestra que son derivados de los círculos anteriores y más complejos del Valle de Bolaños, como el de Totoate, cerca de Mezquitic (ver Hrdlicka, 1903; Kelley, 1971), y los de Cerro Prieto, cerca de Totoate, que también datan del periodo clásico. Como se mencionó antes, la inspiración primaria y fundamental para estos círculos ceremoniales proviene de las culturas formativa y clásica, conocidas como la tradición de Teuchitlán (Weigand, 1976a, 1977). Las fechas del carbono 14 que Kelley (1971) obtuvo en Totoate, como se mencionó antes, sugieren que el origen de ese recinto se remonta a los inicios del periodo clásico; los círculos ceremoniales situados al sur tienen sus raíces en el periodo formativo (fase de San Felipe, *ca.* 600 a 200 a.C.; fase de El Arenal *ca.* 200 a.C. a 200 d.C.).

De hecho, parece que la docena de ancianos tepecanos que todavía utilizan el círculo del Cerro de Colotlán puede representar los últimos remanentes de toda la tradición de Teuchitlán, que controló gran parte del Occidente de Mesoamérica durante el periodo clásico. Los datos de asentamiento no ceremoniales de la Sierra de Tenzompa también sugieren fuertemente la existencia de una continuidad, y la cerámica muestra la conexión con los artículos de la fase de Canutillo de la cultura de Chalchihuites (Kelley y Kelley, 1971). El asentamiento de esta zona probablemente representa el mismo impulso colonizador que originalmente pobló el área de Chalchihuites, aunque las montañas de Bolaños permanecieron en gran medida independientes del tipo de influencias mesoamericanas que se pueden ver en el centro ceremonial de Alta Vista y durante la fase de Alta Vista de la región de Chalchihuites en general. En lugar de esto, las influencias mesoamericanas predominantes, tanto en las montañas como en la barranca, provienen de la zona lacustre al sur del Río Grande de Santiago. En la tabla 1 se muestra un esbozo de una cronología sugerida para la barranca de Bolaños en el contexto de sus vecinos.

En general, los datos arqueológicos, aunque no son concluyentes, sugieren un largo desarrollo *in situ* y una secuencia cultural que comenzó en el periodo clásico temprano y que continuó, sin ninguna fractura importante (en cuanto a su carácter mesoamericano) hasta el periodo colonial. El problema más importante en la evaluación de la continuidad cultural de los tepecanos sigue siendo la naturaleza del periodo español posterior al contacto, anterior a la conquista y, por supuesto, la virtual imposibilidad de llevar a cabo más trabajos etnográficos orientados hacia el estudio de la cultura tepecana tradicional.

Tabla 1
Esbozo de una cronología sugerida para la Barranca de Bolaños y los alrededores

	Bolaños	*Chapalagana*	*Área de la Mesa de Nayar*	*Zona lacustre*	*Costa*	*Chalchihuites*
Presente	Tepecano	Huichol	Cora			
Periodo colonial y contactos	Cuano		Coringa	Texcuexe	Totorame	Zacatequas
d.C. 1500	Cerro de Colotlán	Xurute	Tonati	Etzatlán	Ixcuintla	Loma San Gabriel
d.C. 1300	Tenzompa	Tenzompa	?	Huistla		
d.C. 1000				Bárcenas		
					Cerritos	
d.C. 750	Loma San Gabriel		Loma San Gabriel	Teuchitlán II		Calichal*
	Totoate		?		Amapa	Alta Vista II*
d.C. 400				Teuchitlán I		
				Ahualulco		Alta Vista I*
d.C. 200	Loma San Gabriel					Canutillo
0				El Arenal		
					Gavilán	
300 B.C.						?
600 B.C.				San Felipe	?	

* Indica una semejanza con la cultura de la Loma San Gabriel.

Los caxcanes

La arqueología y la etnohistoria de los caxcanes ha sido muy poco estudiada. Esto es sorprendente si se toma en cuenta el papel tan importante que jugaron en los inicios del periodo colonial, en especial durante la rebelión de Nueva Galicia. En los volúmenes de Tello hay una larga relación sobre la alianza con los mexicas y los diversos asentamientos que se les atribuye. Si, como sugiere John P. Molloy (comunicación personal), Tello sincretizó la historia temprana de los mexicas con el material que versaba sobre los orígenes de los caxcanes, esta sección de la obra de Tello tiene mucho más sentido. El próximo trabajo de Molloy explorará este tema en detalle.

Entre las posibilidades que se pueden considerar está el hecho de que los caxcanes hayan podido estar relacionados con los toltecas como una facción mercenaria. Mientras que Tello infiere que los caxcanes se originaron a lo largo de la costa noroeste del Pacífico, yo creo que el área de Chalchihuites implica una mejor posibilidad. Después del colapso definitivo de la cultura de Chalchihuites de Zacatecas, en algún momento entre los años 900 y 1000 d.C., los caxcanes emprendieron un prolongado periodo de expansión hacia el sur, primero al Valle de Juchipila y más adelante al Valle del Río Verde. Bell (1974) apunta que los lugares principales donde los caxcanes tuvieron contacto con los españoles estaban ubicados al sur —Teúl, Nochistlán y Teocaltiche. Sin embargo, otras fuentes (López Portillo y Weber, 1939) nos recuerdan que los asentamientos del centro y de la parte superior de los valles de Tlaltenango y Juchipila también fueron muy importantes. El *Mapa del Obispado de Compostela* (1550) no utiliza el término caxcano, ni ningún equivalente posible. En su lugar, trata el área donde habitaban los caxcanes como una zona organizada alrededor de fortificaciones o peñoles: Peñol de Teúl, de Mistón, de Juchipila, de Nochiztlán y de Coyna. Muestra la existencia de luchas, al estilo de los flecheros, alrededor de todos. Los españoles también usaron el término teúl-chichimeca durante un periodo breve; pero parece claro que los españoles no consideraban a los caxcanes, ni chichimecas, ni nayaritas.

Los caxcanes se identificaban a sí mismos primordialmente a través de su poblado y/o de su provincia, indicando que probablemente estaban organizados en pequeños estados de conquista al momento de su contacto. De hecho, la característica predominante de su historia parece haber sido la firme expansión hacia el sur, conducida a través de la guerra. Los grupos a quienes los caxcanes se enfrentaron en su proceso de expansión parecen haber sido fundamentalmente los tecuexe y los tecoles (tecuales del extremo oriental, que habitaban la barranca situada al norte del asentamiento y del volcán de Tequila, una equivalencia obvia). Es posible que el colapso de la tradición de Teuchitlán (Weigand, 1977) haya sido resultado de la presión que los caxcanes ejercieron sobre los tecuexes. Los tecuexes conservaron una relación de la expansión hacia el oeste. Fueron los portadores de la tradición cultural del Valle Central de México, más que de la tradición de Teuchitlán. Quizás, a medida que los caxcanes se expandían hacia

el sur sobre el territorio de los tecuexes, éstos a su vez ejercían presión hacia el oeste, sobre la región de Teuchitlán.

Como se mencionó antes, los caxcanes parecen haber estado organizados en estados en expansión, altamente competitivos. Estos estados contaban con jerarquías sociales bien desarrolladas, una arquitectura monumental y fraternidades militares. Algunos de los peñoles, como el situado en el Mixtón, son fortificaciones explícitas; pero cuando menos tres incluyen zonas residenciales extensas y centros ceremoniales: Teúl (Agustín Delgado, manuscrito sin publicar); El Templo, cerca de Teocaltiche (Bell, 1974); y Las Ventanas, cerca de Juchipila (Weigand, 1977). Parece claro que los caxcanes estaban organizados cuando menos en tres estados (Juchipila, Teúl y Teocaltiche), y quizá hasta cinco o seis (Jalpa, El Chique, Tlaltenango, Nochistlán). Si la interpretación de Molloy (manuscrito sin publicar) de la obra de Tello es correcta, posiblemente Tuitlán (o La Quemada) podría ser otro centro más antiguo (Weigand, 1978a) —mismo que cayó mucho antes de la Guerra del Mixtón en contra de los españoles. Hay razones para suponer que los estados caxcanes estaban caracterizados por una diversidad étnica, acontecimiento común cuando los estados se expanden a través de la conquista. El caxcano como lengua (o lenguas) se conoce poco, pero tiene más relación con el náhuatl del Centro de México, que con las lenguas utoaztecas del occidente.

La primera entrada importante de los españoles en un estado caxcano fue la del grupo de Guzmán a Juchipila. Ahí se celebró una junta a la que asistieron los nayaritas. Las *Relaciones Geográficas* que ordenó Felipe II incluyen una de esta zona. Entonces se definieron cuatro jurisdicciones: Teocultiche, Nochistlán, Tlaltenango y Ameca (donde se había reubicado a los caxcanes). Estas *Relaciones* se completaron hacia el año de 1585 (Cline, 1972b, 1972c; Harvey, 1972). A excepción de los habitantes de Teocultiche, Nochistlán y Tlaltenango, todos los demás se habían dispersado después de la Guerra del Mixtón, estableciéndose en pequeños barrios y ranchos a lo largo del resto del Occidente de México.

Los primeros documentos españoles hacen mención a la presencia de parcelas de agricultura extensiva, situadas a lo largo de los ríos de la antigua zona caxcana. Se practicaba la irrigación, y en la actualidad todavía se pueden apreciar algunas de las terrazas aborígenes. Los caxcanes tenían cuatro tipos de asentamientos: ranchos, pueblitos, centros ceremoniales y peñoles. Los centros ceremoniales incluyen arquitectura monumental y extensas zonas residenciales. Las Ventanas es un centro particularmente impresionante.

Desde hace mucho tiempo, se ha sospechado que el Valle de Juchipila fue un centro focal importante para la compleja actividad mesoamericana anterior a la era caxcana. En un examen hecho posible gracias a Federico Sescosse, se examinó el área de Las Ventanas, justo al sur de Juchipila. Hrdlicka (1903) describió la vivienda situada en el peñasco, que ha dado su nombre a todo el lugar. Aparentemente nunca subió hasta la cumbre de la mesa donde se localiza esta estructura. En la cumbre se encuentra un conjunto complejo de arquitectura mesoamericana que se asemeja a la ciudadela de La Quemada en cuanto a su escala y su complejidad. Este recinto constituye una ciudadela fuertemente for-

tificada. Fue obviamente el Peñol de Juchipila, que no se debe confundir con el cercano Peñol de Mixtón, el que los españoles describieron a principios y a mediados del siglo XVI (López Portillo y Weber, 1939; Mota Padilla, 1870). Esta ciudadela fue indudablemente el palacio del rey caxcano Siutecutli, señor de Juchipila, quien, junto con Petacatl, señor de Jalpa, dirigió la resistencia caxcana en contra de los españoles hasta que Ibarra lo asesinó. La segunda fase de la rebelión de los caxcanes fue conducida por Tenamastli, que prefirió el Peñol de Mixtón al de Juchipila. Tenamastli y su comitiva se refugiaron entre los nayaritas después de su derrota. Después de muchos años regresó bajo una amnistía, pero su comitiva permaneció con los nayaritas.

Sin embargo, Las Ventanas tiene una historia que se extiende más allá de su uso como palacio caxcano. Hay un solo acceso fácil a la cumbre de la mesa, una escalera angosta, protegida por revestimientos a manera de terrraplenes. La construcción está a un lado, densamente apretada y muy bien planeada. Mide aproximadamente 400 por 125 m. El acceso al recinto más prominente está inmediatamente después de la escalera. Es una pequeña corte de alrededor de 25 m^2 con un altar central que mide 3 m de altura; está rodeada por una banqueta de 3 m de altura, y en el extremo oriental hay una pirámide de 25 m^2. Esta pirámide mide aproximadamente 8 m de altura y se puede ver desde el fondo del valle y desde el camino que conduce hasta ahí. El saqueo dentro de la pirámide, que es una actividad continua, muestra cuando menos cinco niveles de construcción, varios marcados por suelos de yeso. En el extremo oeste de este recinto, se construyó una pirámide sobre el borde de la terraza natural situada en la parte más alta. Desde la escalera inferior, mide aproximadamente 12 m. Se logra una impresión de monumentalidad.

Al sur de este impresionante recinto, que incluye una corte, una plataforma y una pirámide, hay otros dos recintos que constan de un patio y una banqueta, uno de ellos probablemente es un corredor de columnas o palestra. Los saqueadores han hecho túneles para penetrar a estos recintos, exponiendo una serie de finas paredes tabulares de albañilería, que sobrepasan en refinamiento a las de La Quemada e igualan a las del Cañón de Chaco de Nuevo México. Los patios de estos recintos tienen alrededor de 3 m de profundidad. Aunque los patios están rodeados de banquetas y plataformas, no hay pirámides monumentales. Hay un bloque de cuartos en la esquina suroeste de la ciudadela. Estos patios y cuartos son semejantes a una estructura en forma de palacio que se encontró en Oconahua, Jalisco (Weigand, 1977), y pueden parecerse al palacio de Texcoco ilustrado en el Códice Quinatzín.

Debajo de la ciudadela y de la vivienda del peñasco, hay una extensa zona residencial que se sabe que cubre alrededor de 25 ha, aunque sólo se ha estudiado superficialmente. Esta zona está caracterizada por la presencia de plataformas bajas, depresiones que posiblemente constituían patios, tiestos, obsidiana, piedras volcánicas, horsteno, cristales de cuarzo, manos, metates y otros rasgos y artefactos. La inspección de una fotografía aérea muestra varias posibles calzadas, canales de irrigación, y sistemas de terrazas. Como ahora, el antiguo paisaje era fuertemente cultural. Se han encontrado artefactos de turque-

sa tanto en la zona residencial como en la ciudadela. También, crisocola y probablemente jade.

Del estudio y examen de la cerámica del Valle de Juchipila en las bodegas del Instituto Nacional de Antropología e Historia en Guadalupe, he definido cuatro "artículos de prestigio" que parecen marcar una zona comercial de igual importancia a la que Holien (manuscrito sin publicar) definió usando los artículos seudocloisonné del Occidente de México, incluyendo el área de Chalchihuites. Los artículos de Juchipila son los siguientes:

.1. Policroma negativa de Las Ventanas: Esta cerámica extremadamente elaborada parece ser una modificación del Valle de Juchipila sobre los estilos formativos de Chupícuaro. Es un derivado y, además, evidentemente posterior y se encuentra presente en figurillas, vasijas trípodes, tazas y tazones. Aunque escasa, se ha encontrado en el Valle de Malpaso. La cerámica policroma negativa está casi siempre relacionada con los entierros. Los diseños geométricos son los más comunes; también aparecen ocasionalmente motivos animales y florales. Los colores principales son: fondo amarillo/amarillo claro/amarillo rojizo, rojo, negro y blanco.

2. Bicroma negativa de Las Ventanas: El patrón dominante consiste generalmente en la presencia de pequeños círculos y/o líneas simples de color amarillo/amarillo claro/amarillo rojizo rodeados de negro. Esta cerámica se encuentra tanto en las zonas residenciales como en los entierros. Hay jarros, platos, tazones y trípodes; se ha encontrado también en el área de Chalchihuites (donde Kelley la ha llamado "Negativa A"), en el Valle de Malpaso, y en la barranca de Bolaños. Rara vez se encuentra en el Valle de Atemejac o en la zona de Teuchitlán (Jalisco).

3. Policroma de Las Ventanas: Esta cerámica es muy parecida a la policroma negativa, pero es mucho más simple en cuanto a su efecto y ejecución. Los colores dominantes son el negro y el blanco sobre rojo. Hay vasijas trípodes, tazones, jarros y platos. Esta cerámica también se usa en la decoración de figurillas. Los diseños son casi siempre geométricos. Se encuentra comúnmente en los valles de Atemejac y de Teuchitlán-Etzatlán, pero como una variante regional, no como artículo comercial. En estas dos últimas áreas, el blanco suele ser volátil.

4. Negra sobre rojo de Las Ventanas: Esta cerámica puede coincidir, cuando menos en parte, con la policroma de Las Ventanas, puesto que, como se mencionó, el blanco suele ser volátil. La policroma y la negra sobre rojo se encontraron primero durante el periodo formativo de Jalisco, tanto en vasijas como en figurillas. Este estilo se extendió a los periodos clásico y postclásico, con ligeros cambios en la forma y en los motivos. Estos dos tipos de cerámica sin duda sirvieron como prototipo de otras cerámicas similares como las policromas de St. Johns y Ft. Wingate en el Suroeste de los Estados Unidos.

La arquitectura y la cerámica de la ciudadela de Las Ventanas atestigua con certeza el hecho de una ocupación sólida durante el postclásico, pero hay fuerte evidencia adicional de una importante ocupación de la ciudadela y del valle durante el clásico. Hay otra ciudadela fortificada del estilo de Las Ventanas en El Chique. Todo el Valle de Juchipila constituyó una gran zona residencial con

grandes e importantes asentamientos. Se me ha informado que se han encontrado profundas tumbas de tiro en forma de bota en el valle. Aunque todavía no he visto ninguna, sí he visto figurillas y otros artefactos provenientes de tales tumbas. Las figurillas corresponden a diferentes estilos, como en el área de Etzaltán en Jalisco; en ocasiones los diferentes estilos son de la misma tumba. Los contenidos de las tumbas tempranas, además de figurillas y vasijas de cerámica, incluyen pirita, cristales de cuarzo, cuentas de crisocola, manos, metates, hojas de obsidiana, y raspadores.

Obviamente, existe una subcultura del periodo formativo, dinámica y vibrante, en este valle; quizá sea tan antigua como las de las zonas de Chupícuaro y Etzaltán, aunque más probablemente sea un derivado. Las figurillas de cerámica policroma negativa y policroma enlazan los estilos de Chupícuaro con los de Etzaltán. Estas figurillas no tienen el fuerte realismo del estilo de Colima, ni el semirrealismo del área de Etzatlán. Las tumbas de los periodos posteriores, probablemente del postclásico, contienen malacates y artefactos de cobre (incluyendo cuentas, anillos, campanas, pequeñas hachas, cinceles, leznas, un posible pectoral, etc.), figurillas muy estilizadas, obsidiana y turquesa. Debería de estudiarse sistemáticamente todo el valle, y la gran ciudadela de Las Ventanas debería de protegerse, dándole la categoría de parque nacional.

Los caxcanes ya no existen como grupo étnico, aunque Hrdlicka (1903) quizás observó a los últimos sobrevivientes a finales de la década de 1890. La historia, la arqueología y la etnología del periodo colonial de este grupo aún están esperando ser estudiadas. Los caxcanes prácticamente rechazaron a los españoles del Occidente de México. Sus estados conformaron entidades políticas importantes a lo largo de la frontera norte de la antigua Mesoamérica, y practicaron la expansión a través de la conquista hacia la zona lacustre del oeste de Jalisco. Sus sociedades y sus culturas fueron netamente mesoamericanas. De momento estoy preparando un trabajo más extenso específicamente sobre el Valle de Juchipila. El manuscrito de Molloy, los trabajos (en su mayoría sin publicar) de Delgado y Bell, y otros, pronto ampliarán nuestro conocimiento de las caxcanes.

Conclusiones

Cuando se estudia la arqueología y la etnohistoria de cualquier región en particular, una de las consideraciones fundamentales debe ser la naturaleza de la continuidad cultural de los periodos arqueológicos, a través de los archivos, hasta el presente etnográfico. En el área que estamos considerando, aunque sin duda hay continuidades importantes de muchos tipos, el carácter de estas continuidades está oscurecido por la escasez de datos arqueológicos, la relativa falta de estudios sistemáticos en los archivos locales, y los reportes etnográficos selectivos. Un hecho particularmente decepcionante es que el material etnográ-

fico suele ser de muy baja calidad y casi carente por completo de un panorama social. Parte de este material es francamente engañoso e incluso puede estar manipulado. Aparte de estos problemas, que se pueden sobrepasar, el problema principal que emerge una y otra vez es el carácter social y cultural del periodo crítico posterior al contacto español, pero anterior a la conquista. Todos los recursos de la arqueología, la etnohistoria y etnografía comparativa deben unirse para poder lograr un acercamiento y entendimiento de esta cuestión.

Se sabe lo suficiente para poder decir que los nayaritas del este y del oeste constituían sociedades compuestas y contestatarias durante esta época crítica, y que estaban dedicados a resistir la incorporación al sistema colonial. Esta serie de sociedades se formaron a raíz de la síntesis de las culturas locales —que probablemente eran de carácter submesoamericano aunque fuertemente influidas desde el sur con las de sus vecinos que se refugiaron entre ellos. Los grupos que contribuyeron a esta síntesis provenían de muy distintos ambientes, contextos culturales y niveles de organización social. La naturaleza y los rasgos específicos de la síntesis social y cultural, dentro del contexto de las organizaciones políticas contestatarias, constituye un área de investigación que tiene una significación teórica fundamental para la antropología y la historia. Esta área es un laboratorio natural para las investigaciones de este tipo.

La dinámica de los estudios de las fronteras en la historia y la antropología de Mesoamérica quizá fue expresada de la mejor manera en el trabajo clásico de Powell, *Soldiers, Indians and Silver* (*Soldados, indios y plata*) de 1952. Sin embargo, muchos de estos temas no se pueden aplicar a una agrupación "bárbara" interna (a la manera de Toynbee). Ciertamente, los nayaritas formaban una agrupación de este tipo, pero estaban demasiado cerca de los centros vitales de producción. Su historia y la de los chichimecas no debe confundirse, puesto que no son enteramente análogos. Mucho más parecidas son las situaciones que describe en detalle y desde diversas perspectivas Lattimore (1940, 1962) para algunas regiones de Asia Interior.

Referencias

Abreviaturas

HBMAI *Handbook of Middle American Indians.* Texas University Press, Austin.
IJAH Instituto Jalisciense de Antropología e Historia
INAH Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, "Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América", *Serie de Antropología Social*, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional Indigenista núm. 17, México, 1967.

ALEGRE, Francisco Javier, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, vol. IV, Institutum Historicum S.J., Roma, 1960.

ANGUIANO, Marina, "Nayarit-Costa y altiplanicie en el momento del contacto", tesis, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1976.

ARIAS DE SAAVEDRA, Antonio, véanse McCarty y Matson, 1975; 1963.

BELL, Betty, "Archaeology of Nayarit, Jalisco and Colima", HBMAI, II: 694-753, 1971.

———, "Excavations at El Cerro Encantado, Jalisco", en *The Archaeology of West Mexico* (B. Bell ed.), Sociedad de Estudios Avanzados del Occidente de México, Ajijic, 1974, pp. 147-167.

BRADING, David A., "Mexican silver mining in the eighteenth century: the revival of Zacatecas", *Hispanic American Historial Review*, 50: 665-681.

BROOKS, Richard H., "A Loma San Gabriel/Chalchihuites cultural manifestation in the Rio Ramos region, Durango, Mexico", en *Across the Chichimec Sea: Papers in Honor of J. Charles Kellye* (Carrol Riley and Basil Hedrick eds.), Southern Illinois University Press, Carbondale y Edwardsville, 1978.

CLINE, Howard F., "Viceroyalty to republics, 1786-1952: historial notes on the evolution of the Middle American political units", HBMAI, 12: 183-242, 1972a.

———, "The 'Relaciones Geográficas' of the Spanish Indies, 1577-1648", HBMAI, 12: 138-165, 1972b.

———, "A census of the 'Relaciones Geográficas' of New Spain, 1579-1612", HBMAI, 12: 324-369, 1972c.

DELTOUR-LEVIE, Claudine, "Mission Archeologique Belge au Mexique: rapport provisoire des campagnes de 1974 et 1975", *Revue des Archéologues et Historiens d'Art de Louvain*, 9: 216-223, 1976.

FOSTER, Michael, "Loma San Gabriel Archaeology", tesis de Ph. D. Dept. of Anthropology, University of Colorado.

FURST, Peter, "The art of being Huichol", en *Art of the Huichol Indians*, Fine Arts Museum of San Francisco/Harry Abrams, Nueva York, 1978, pp. 18-34.

GARCÍA DE WEIGAND, Celia y Ginger GEORGE, "Contemporary bead work and bead working techniques of the Huichol Indians, México". Ms. Department of Anthropology, State University of New York, Stony Book, 1978.

GARCÍA DE WEIGAND, Celia y Phil C. WEIGAND, "Contemporary Huichol textiles: patterns of change" (Judith Green ed.), en *Ethnographic textiles of the western hemisphere*, The Textile Museum, Washington, 1977, pp. 293-298.

GIFFORD, E.W., "Surface archaeology of Ixtlán del Río, Nayarit", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 43, 1950.

GRIMES, Joseph E., "Huichol Economics", *América Indígena*, 21: 281-300, 1961.

———, *Huichol syntax*, Mouton, La Haya, 1964.

GRIMES, Joseph E. y Thomas S. HINTON, "The Huichol and Cora", HBMAI, 8: 792-813.

HARVEY, H.R., "The relaciones geográficas, 1579-1586: native languages", HBMAI, 12: 279-323.

HERS, Marie-Areti, "Primeras temporadas de la Misión Arqueológica Belga en la Sierra del Nayar", *Boletín*, 16: 41-44, INAH, 1976.

———, "Misión Arqueológica Belga en la Sierra del Nayar: Primera etapa de los trabajos", en *Zacatecas: Anuario de Historia*, Departamento de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 1978, pp. 249-258.

HERS, Marie-Areti, Michèle CALLUT, Claudine DELTOUR-LEVIE y Eric AMERYCKX, "Premières recherches archéologiques belges au Mexique: campagne 1974 dans la 'Sierra del Nayar'", *Bulletin des Musées*, 47: 207-209, Bruselas, 1977.

HERS, Marie-Areti y Claudine DELTOUR-LEVIE, "Mission Arhéologique Belge dans la Sierra del Nayar (Mexique), *Publication des Anciens et des Etudiants de l'Institut Supérieur d'Archéologie et d'Histoire de l'Art de L'Université Catholique de Louvain*, 10: 274-282, 1977.

HINTON, Thomas B., "The Cora village: a civil-religious hierarchy in Northern Mexico", en *Culture, change and stability: essays in memory of Olive Ruth Barker and George C. Baker, Jr.*, University of California Press, Berkeley, 1964, pp. 44-62.

———, "Indian acculturation in Nayarit", en *The social anthropology of Latin America: essays in honor of Ralph Leon Beals*, University of California, Los Angeles, 1970, pp. 11-35.

HOYO, Eugenio del, "Juannes de Tolosa 'Descubridor de Minas'", *Zacatecas: Anuario de Historia*, Departamento de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 1978, pp. 187-195.

HRDLICKA, Aleš, "The region of the ancient 'Chichimecs', with notes on the Tepecanos and the ruin of La Quemada, Mexico", *American Anthropologist*, 5: 385-440.

KELLEY, J. Charles, "Archaeology of the northern frontier, Zacatecas and Durango", HBMAI, 11: 768-801, 1971.

♦♦♦♦♦

KELLEY, J. Charles y Ellen ABBOTT KELLEY, "An introduction to the ceramics of the Chalchihuites culture of Zacatecas and Durango, México, Part 1, The decorated wares", *Mesoamerican Studies* 5, Southern Illinois University Museum, Carbondale, 1971.

LATTIMORE, Owen, *Inner Asian frontiers of China*, Oxford, Nueva York, 1940.

LÓPEZ-PORTILLO Y WEBER, José, *La Rebelión de Nueva Galicia*, SEP, México, 1939.

LUMHOLTZ, Carl S, "Symbolism of the Huichol Indians", *American Museum of Natural History Memoirs* 2(1), 1900.

———, *Unknown Mexico*, II, Scribner's, Nueva York, 1902.

———, "Decorative art of the Huichol Indians", *American Museum of Natural History Memoirs* 2(3): 279-326, 1904.

MCCARTY, Kieran y Dan S. MATSON, "Franciscan report on the Indians of Nayarit, 1673", *Ethnohistory* 22(3): 193-222.

MASON, J. Alden, "The fiesta of the Pinole at Azqueltan", *Museum Journal University of Pennsylvania*, 3: 44-50, 1912.

———, "The Tepehuan Indians of Azqueltan", Proceedings of the 18th International Congress of Americanists, 1913, pp. 344-351.

———, "Tepecano prayers", *International Journal of American Linguistics*, 1: 91-153, 1918.

———, "The Tepehuan and other aborigines of the Mexican Sierra Madre Occidental", *América Indígena*, 8: 287-300, 1948.

———, "Notes and observations on the Tepehuan", *América Indígena*, 12: 37-53, 1952.

———, "The Tepehuan of northern Mexico", *Mitteilungen aus dem Museum fur Völkerkunde*, 25: 91-96, Hamburgo, 1959.

———, "The ceremonialism of the Tepecano", en *Themes of indigenous acculturation in Northwest Mexico* (P.C. Weigand y T.B. Hinton eds.), University of Arizona Anthropological Papers, 38: 62-76, 1981.

MEIGHAN, Clement *et al.*, *The archaeology of Amapa, Nayarit*, Institute of Archaeology, Monumental Archaeologica 2, University of California, Los Angeles, 1976.

MEYER, Jean, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, Sep-Setentas, núm. 80, México, 1973.

MONZÓN, Arturo, *Restos de clanes exogámicos entre los cora de Nayarit*, Escuela Nacional de Antropología, Publicación 4: 12-16, 1945.

MOTA PADILLA, M. de la, *Historia de la conquista de la provincia de la Nueva Galicia*, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México, 1870.

MOUNTJOY, Joseph y Phil C. WEIGAND, "The habitation zone at Teuchitlán, Jalisco", Proceedings of the 1974 International Congress of Americanist, México, 1976.

MYERHOFF, Barbara G., *Peyote hunt: the journey of the Huichol Indians*, Cornell University Press, Ithaca, 1974.

NEGRÍN, Juan, *El arte contemporáneo de los huicholes*, Museo Regional de Guadalajara, INAH/Secretaría de Educación Pública, México, 1976.

ORTEGA, José, *Maravillosa reducción y conquista de la provincia de San Joseph del Gran Nayar*, Editorial Layac, México, 1944.

PEÑA NAVARRO, Everardo, *Estudio histórico del estado de Nayarit: de la conquista a la independencia*, Estado de Nayarit, Tepic, 1967.

PÉREZ VERDÍA, Luis, *Historia particular del estado de Jalisco* (segunda ed.), Impreso Gráfica, Guadalajara, 1952.

POWELL, Philip W., *Soldiers, Indians and Silver*, University of California Press, Berkeley, 1952.

PREUSS, K.T., *Die Nayarit-Expedition, Textaufnahmen und Beobachtungen unter Mexikanischen Indianer* I.B.G., Teubner, Leipzig, 1912.

RAMÍREZ LÓPEZ, Ignacio, *Apuntes para la historia del estado de Nayarit*, Estado de Nayarit, Tepic, 1942.

RAZO ZARAGOZA Y CORTÉS, José Luis (ed.), *Crónicas de la conquista del reino de Nueva Galicia en territorio de la Nueva España*, IJAH/INAH, Guadalajara, 1963.

REYNOSO, Salvador, *Autos hechos por el capitán don Juan Flores de San Pedro, sobre la reducción, conversión y conquesta de los gentiles de la Provincia del Nayarit en 1722*, Librería Font, Guadalajara, 1964.

RILEY, Carroll L., "The Southern Tepehuan and Tepecano", HBMAI, 8: 814-821.

♦♦♦♦♦

RILEY, Carroll L. y Howard WINTERS, "The prehistoric Tepehuan of Northern Mexico", *Southwest Journal of Anthropology*, 19: 177-185.

RUBIO MANÉ, J. Ignacio, *Introducción al estudio de los virreyes de Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1961.

SAUER, Carl O., "The distribution of aboriginal tribes and languages in northwestern Mexico", *Ibero-Americana* 5, University of California Press, Berkeley, 1954.

SHADOW, Robert D., "The cattle industry of the municipio of Villa Guerrero, Jalisco", tesis de Ph. D. Department of Anthropology, State University of New York, Stony Book, 1978.

SHADOW, Robert D. y Phil C. WEIGAND, "Archaeology of the Bolaños Valley, Western Mexico", documento presentado a la Society for American Archaeology, Nueva Orleans, 1977.

SHINN, Michael y Phil C. WEIGAND, "Obsidian production and trade in West Mexico", documento presentado a la Sociedad Mexicana de Antropología, Mesa Redonda, Saltillo, 1979.

STREBEIGH, Fred, "Sacred colors of the Huichol", *Portfolio*, abril-mayo, 1979, pp. 56-64..

SWEERMAN, Rosemary, "Prehistorc postery from coastal Sinaloa and Nayarit", en *The archaeology of West Mexico* (B. Bell ed.), Sociedad de Estudios Avanzados del Occidente de México, Ajijic, 1974, pp. 68-82.

TELLO, fray Antonio, *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco*, libro III, Editorial Font, Guadalajara, 1942.

———, *Ibid.*, libro IV, Editorial Font, Guadalajara, 1945.

———, *Ibid.*, libro II (1), IJAH/INHA, Guadalajara, 1968.

———, *Ibid.*, libro II, IJAH/INAH, Guadalajara, 1973.

TOPETE DEL VALLE, Alejandro, "Información de méritos y servicios de Juan de Tolosa", en *Zacatecas: Anuario de Historia*, Departamento de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 1978, pp. 161-185.

VELÁZQUEZ, María del Carmen, *Colotlán. Doble frontera contra los bárbaros*, Universidad Nacional Autónoma de México, Cuadernos del Instituto de Historia, Serie Histórica 3, México, 1961.

VOGT, Evon Z., "Some aspects of Cora-Huichol acculturation", *América Indígena*, 15: 249-263.

WEIGAND, Phil C., "Modern Huichol ceramics", *Mesomerican Studies* 3, Southern Illinois University Museum, Carbondale, 1969.

———, "Co-operative labor groups in subsistence activities among the Huichol Indians", *Mesoamerican Studies* 7, Southern Illinois University Museum, Carbondale, 1972.

———, "The Ahualulco site and the shaft-tomb complex of the Etzatlán area", en *The archaeology of West Mexico* (B. Bell ed.), Sociedad de Estudios Avanzados del Occidente de México, Ajijic, 1974, pp. 120-131.

———, "Possible references to La Quemada in Huichol mythology", *Ethnohistory*, 22: 15-20, 1975.

———, "Circular ceremonial structure complexes in the highlands of Western Mexico", en *Archaeological frontiers: papers on New World High Cultures in honor of J. Charles Kelley* (Robert Pickering ed.), Southern Illinois University Museum Studies 4, Carbondale, 1976a, pp. 183-227.

———, "The Tequales: an archival study", ms. Department of Anthropology, State University of New York, Stony Brook, 1976b.

———, "The Cristero Rebellion among the Huichol Indians", ms. Department of Anthropology, State University of New York, Stony Brook, 1976c.

———, "The Formative-Classic and Classic-Post-classic transitions in the Teuchitlán-Etzatlán zone of Jalisco", Proceedings of the 16th Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, 1: 413-423, 1977.

———, "La prehistoria del estado de Zacatecas: una interpretación", *Zacatecas: Anuario de Historia*, Departamento de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 1978a, pp. 203-248.

———, "Contemporary social and economic structure", en *Art of the Huichol Indians*, , The Fine Arts Museum of San Francisco/Harry Abrams, Nueva York, 1978b, pp. 101-115.

———, "Differential acculturation among the Huichol Indians", en *Themes of indigenous acculturation in Northwest Mexico* (P.C. Weigand y Thomas B. Hinton eds.), University of Arizona Anthropological Papers 38, 1981, pp. 9-21.

———, "Largo glaze polychromes in Western Mexico", en *Pottery Southwest*, en prensa.

WEIGAND, Phil C., Garman HARBOTTLE y Edward SAYRE, "Turquoise sources and source analysis: Mesoamerica and the Southwester USA", en *Exchange Systems in Prehistory* (T.K. Earle y J.E. Ericson eds.), Academic Press, Nueva York, 1977, pp. 15-34.

WEIGAND, Phil, Emil VEAKIS, Garman HARBOTTLE y Ronald BISHOP, "Neuron activation analysis of archaeological turquoises: Mesoamerica and the Southwestern USA", Ms. Department of Anthropology, State University of New York, Stony Brook, 1979.

WEST, Robert, *The mining community in Northern New Spain*, University of California Press, Berkeley, 1949.

ZINGG, Robert M., *The Huichols: primitive artist*, University of Denver Contributions to Ethnography 1, G.E. Stechert, Nueva York, 1938.

Muerte y luto entre los huicholes del Occidente de México*

Introducción

Los indios huicholes de Jalisco y Nayarit, en México, ocupan la montaña y la barranca del lado sur de la Sierra Madre Occidental en las cuencas de Chapalagana y Camotlán. El carácter extremadamente marginal de su medio ambiente les permitió mantener un fuerte grado de independencia política en relación al sistema colonial español durante los primeros 200 años de su existencia. Hoy en día, este aislamiento se ha roto, pero sigue siendo lo suficientemente importante como para permitir un margen considerable de independencia cultural.

Los huicholes tradicionales están organizados en cinco gubernancias (grandes distritos gobernados por una jerarquía política y religiosa de cargos, al estilo colonial) que, a su vez, están agrupadas en tres comunidades indígenas (concesiones de tierra, de carácter inalienable, establecidas por la corona española). El número de huicholes que vive en las comunidades oscila entre 8 y 10 mil, muchos de los cuales son hablantes monolingües de huichollan (utoazteca) y son muy

* Este trabajo realizado por Celia García de Weigand y Phil C. Weigand se presentó en el Simposio *La Muerte y el Proceso de Duelo: Perspectivas Transculturales*, organizado por David R. Counts y Dorothy A. Counts, Universidad McMaster, Ontario, 6-7 de mayo, 1988. Esta versión ha sido revisada y publicada en 1991 por Baywood Publishing Company (pp. 53-68).

conservadores desde el punto de vista cultural. La organización de sus agrupamientos contemporáneos es el resultado de las respuestas frente a las presiones del exterior, empezando con el largo periodo en que se resistieron a los españoles. Estas respuestas, mejor resumidas en Weigand (1985a), incluyeron: 1) la acogida de muchos refugiados de las áreas circundantes, 2) la adopción del saqueo como una forma de apuntalar política y económicamente la sociedad posterior al contacto pero anterior a la conquista, 3) la introducción exitosa del pastoreo de ganado y de ovejas en el área antes de la conquista, y 4) la intensificación de su sistema político alrededor de los reyes de Tonati.

Todos estos fenómenos tuvieron como consecuencia que la sociedad huichol contemporánea tenga un carácter histórico enteramente compuesto; desde los puntos de vista demográfico y cultural, la tradición de los huicholes se alimentó con la de los esclavos africanos fugitivos, la de otros grupos indígenas —tanto vecinos como al servicio de los españoles en calidad de auxiliares— y la de todo un conjunto de revolucionarios fallidos y de desadaptados en general, provenientes de todo el Oeste y el Noroeste de México. El área era —como lo sigue siendo ahora— una región de refugio (cf. Aguirre Beltrán, 1967, Crumrine y Weigand, 1987). La evangelización católica ha sido esporádica; y aunque nunca fue especialmente intensa, se introdujo el sistema de cargos en la gubernancia y entre los mayordomos y los santos.

Sin embargo, junto a los elementos propios del carácter contestatario y compuesto de los huicholes, existen patrones culturales básicamente diferentes a los de las poblaciones vecinas, mestizas e indígenas. Los patrones sociales de flexibilidad, asociados con el carácter contestatario y compuesto, están entretejidos con una serie articulada de ideologías sobre los estilos de vida, el gobierno y la organización social. Las fuentes históricas y las etnografías fundamentales para el estudio de la comunidad huichol son las siguientes: Ortega (1944), Saavedra (1899), Lumholtz (1973), Preuss (1982), Fabila (1959), Zingg (1938), Benítez (1968), Fikes (1985) y Weigand (1972). Ortega y Saavedra fueron cronistas del periodo colonial. El trabajo de campo de Preuss y Lumholtz se realizó en la década de 1890 (ver Weigand, [1985a] sobre la arqueología y la etnohistoria de esta región).

Muchos huicholes viven en las ciudades, en los suburbios dependientes de los pueblos o en las plantaciones del Occidente de México. Son alrededor de otros 10 ó 12 mil huicholes o más (se han calculado 51 850 hablantes bilingües de huichol y español con base en el censo de 1980 [Valdés y Menéndez, 1987]). Los huicholes urbanos y los que trabajan en las plantaciones no viven en comunidad ni siguen los estilos de vida tradicionales. Aunque los fenómenos que han resultado de la adaptación urbana son muy interesantes, no se considerarán en este trabajo. La mayoría de las observaciones que aquí se presentan, a menos que se indique lo contrario, son el resultado del trabajo de campo realizado durante tres años, a partir de 1966 y que continúa hasta la fecha, entre los huicholes de Chapalagana de la comunidad indígena de San Sebastián Teponahuastlán.

La actitud de los huicholes hacia la muerte (definida como el abandono de la comunidad huichol de seres humanos vivos) refleja claramente su situación histórica: las ideas romano-católicas y las concepciones nativas americanas provenientes de múltiples fuentes están entretejidas para formar una red común de interpretación. Una persona puede "morir" de una de las siguientes siete maneras:

1) por brujería (la peor forma);

2) por exilio o muerte "social" (la segunda peor forma);

3) por accidente (definido como asesinato violento, caídas, a consecuencia de un rayo, etc.);

4) por causas naturales (definidas casi exclusivamente como la notoria progresión y resultado del envejecimiento);

5) por sacrificio religioso;

6) por nahualismo (o transformación en animales); y

7) por ejecución de los antepasados.

Hay ambigüedades entre los límites de algunas de estas categorías, en especial en relación a los malestares, las indisposiciones físicas, las enfermedades degenerativas, ciertos tipos de accidentes, los desmayos súbitos y mortales, etc., que, en el caso de la misma víctima, algunas personas pueden interpretarlos como eventos naturales y otras como productos de la brujería, dependiendo de sus orígenes. Puesto que el sistema religioso de la sociedad huichol está caracterizado por la adoración y veneración de los antepasados, en especial con base en el parentesco por línea paterna, la muerte física de un varón fuerte se siente de forma muy distinta que la de un niño, un joven, o la mayoría de las mujeres (ver más adelante). A los antepasados dignos de veneración se les llama para que realicen toda una gama de tareas al servicio de los vivos: ceremonias curativas preventivas, que consisten en una serie de peticiones para que se mantenga un balance sano en todo el linaje; ritos de fertilidad de los campos; ceremonias curativas de alivio, para nombrar algunas de las más comunes. La presencia de estos antepasados entre los vivos es real, y su muerte física no obstaculiza la continuidad de su vida y sus funciones sociales. Estos antepasados, si se purifican y son dignos de veneración, se consideran antepasados humanos "vivientes" junto a los vivos, más que separados de ellos. Este punto se retomará con mucho más detalle más adelante. A los antepasados humanos se les teme, se les ama y se les respeta, todo a la vez.

En el extremo opuesto del espectro se encuentran aquellos que están socialmente muertos pero físicamente vivos todavía. En general, estos individuos son también varones que han sido exiliados a consecuencia de su conducta violenta, de la práctica del incesto, la bestialidad, la brujería, o por haber violado ciertos cánones ceremoniales más allá del límite de lo aceptable. Su abandono de la comunidad de los vivos se considera un alivio, a pesar del temor que puedan seguir inspirando entre quienes los sobreviven. Estas personas no son dignas de respeto ceremonial.

La intersección de algunas de las categorías es la séptima causa de muerte antes mencionada, que es provocada por los propios antepasados. Cuando el comportamiento humano ha sido tan inadecuado que se considera que el individuo no merece seguir viviendo, los antepasados lo pueden ejecutar o matar. Mientras que algunos de estos individuos pueden estar "socialmente muertos" antes de su muerte física, otros han llevado a cabo alguna conducta inapropiada que no se ha hecho patente a los vivos, pero sí completamente visible para los antepasados. Las ofensas rituales o la negligencia ritual son los principales tipos de comportamiento inadecuado que pueden provocar este tipo de ejecución (Fikes, 1988). La primera categoría puede incluir la falta de respeto; la segunda simplemente el descuido; pero aunque estas ofensas son serias, las sospechas de brujería también pueden emerger.

Uno de los resultados de la veneración hacia los antepasados es que los huicholes sean geodevotos. La geodevoción, en el sentido más básico, es la reverencia por la propia tierra y por los dioses y los espíritus que la protegen (cf. Wright, 1966). La reciprocidad constituye la base de la geodevoción. Es una interrelación firmemente tejida entre la gente y el lugar, y está cimentada sobre el fuerte espíritu comunal de los vivos y los antepasados. Por lo tanto, el exilio constituye una poderosa forma de castigo; el no poder reunir el propio espíritu con los antepasados es la forma de exilio más radical, porque puede ser para siempre. El destino apropiado para el inmoral y el impío es el exilio, ya sea como muerte social entre los que aún viven, o como aislamiento espiritual entre los muertos. No hay lazos más importantes que los lazos religiosos que unen a un individuo con su linaje, y a ese linaje con los antepasados humanos. Estos lazos sólo pueden expresarse en un lugar determinado. Las Casas de los Antepasados son los altares de los linajes; están inextricablemente unidos a las cuevas y a los manantiales sagrados, de donde estos antepasados en particular emergieron por primera vez. Romper este linaje implica dejar de ser huichol, vivo o muerto. Otro lazo material con los antepasados en general es el fuego del hogar, en especial en la noche y/o durante las ceremonias de casi cualquier tipo. El vínculo entre el individuo y su linaje, y el lugar es de una intensidad biológica.

El sacrificio es otra forma de morir. El sacrificio humano, que en otra época fue una práctica común en todo Mesoamérica, no se ha documentado recientemente para el área huichol en los últimos años. Un rumor persistente hace referencia al sacrificio de una joven durante el momento más crítico de la hambruna de 1948. Los individuos que no son huicholes aseguran que fueron los huicholes los que llevaron a cabo el sacrificio. Los huicholes afirman que tuvo lugar entre los coras. Puesto que el tema podía herir muchas susceptibilidades, sentimos que no deberíamos de proseguir investigándolo en detrimento de nuestros otros intereses.

Sin embargo, las observaciones que a continuación se apuntan sobre el sacrificio son necesarias para balancear la discusión. En el pasado, el sacrificio humano constituía una forma importante de morir (cf. el *Mapa del Obispado de Compostela*, 1550). Se consideraba comúnmente al sacrificio de niños como uno

de los rasgos del ciclo agrícola. No formaba parte del mejor conocido ciclo político de sacrificios, que está tan bien documentado para otras áreas de Mesoamérica (cf. Sahagún, 1981; Nicholson, 1971; Carrasco, 1981 y 1982). Como rito del "primer mes", el sacrificio de niños se dedicaba a los temas de la fertilidad, la renovación y el agua. En este ciclo, los venados son algunos de los motivos más comunes, y fungen como animales de sacrificio en estas ceremonias de renovación entre los huicholes. Además, a los venados se les equipara con los antepasados. Puesto que se les ha cazado hasta el punto de la extinción regional, los venados se sustituyen ahora con toros jóvenes. Este tipo de sacrificios está dirigido a los dioses —en especial a los que tienen atribuciones del tipo de Quetzalcóatl— y los antepasados participan directamente. La distancia entre los antepasados más antiguos, como los /tsévi/ que habitan algunos de los sitios arqueológicos más importantes de la zona, y los dioses en sí no implica una distancia absoluta ni una diferencia de género. Más bien hay una gradación, una diferencia de grado. Los vivos, los antepasados humanos, los antepasados antiguos, y los dioses interactúan en una sociedad común que es de naturaleza cósmica, y de espectro apreciable e inmediato.

Otra forma de morir (si es éste el término correcto) es la transformación, por medio de la cual un individuo de este mundo se metamorfosea en otra dimensión que, al mismo tiempo, es y no es del todo de este mundo. Estas transformaciones —que en el caso de los huicholes han sido examinadas por Fikes (1985)— implican, en principio, lo que parecen ser habilidades propias de los dioses, como se ven en las historias sobre la creación. El nahualismo implica la transformación de los hombres en perros y de estos perros en hombres otra vez, entre otras cosas. Aparte de las habilidades divinas, algunas prácticas del nahualismo implican la brujería, en ocasiones en asociación con los demonios. Algunas historias de transformaciones reflejan una clara influencia católica popular. Durante las raras veces en que el nahualismo se lleva a cabo, el poder brutal queda peligrosamente suelto, y las fuerzas malignas de carácter indistinto pueden introducir toda clase de males entre los vivos y entre los antepasados humanos: plagas, invasiones, sequía, por nombrar sólo algunas. Una persona que ha experimentado una transformación nahual y ha regresado a la comunidad de los vivos, se convierte para siempre en sospechoso de brujería y es temido entre los vivos y entre los antepasados humanos.

En este punto, es importante detallar la forma en que los brujos trabajan en conexión con las ideas huicholes sobre la salud de los vivos y, por lo tanto, sobre la muerte. El caos es el estado natural de las cosas, y el ceremonial —en su acepción más amplia— es el único medio para lograr el orden y mantenerlo; sin embargo, el mal es externo a la mayoría de los seres humanos. Un corolario de esta premisa es que si las cosas marchan mal, suele ser la culpa de los otros. En la vida diaria, la mayor parte de las veces, estos "otros" son los brujos que cortejan al mal y al caos como parte de su poder. La fertilidad (en la reproducción, en el agua y en la tierra) es la expresión del orden a gran escala; la salud de un individuo es esa misma expresión a menor escala. Por lo tanto, una cantidad enorme de tiempo ceremonial se dedica al continuo fertilidad/salud. En estas

modalidades, el "mal" y el "caos" (como el estado natural del cosmos) están vinculados de la misma forma en que el "orden" (el estado no natural del cosmos) y la fertilidad/salud están unidos. El ceremonial induce al orden a partir del caos, mientras que la brujería induce al caos a partir del orden; o, mejor dicho, la brujería intenta reestablecer el estado natural del cosmos —que cuenta con su propia colección de reglas— usando a un individuo o a un linaje como paso microcósmico hacia la meta mayor.

El brujo reestablece el mal/caos interrumpiendo el balance delicado, que se mantiene a través del ceremonial, que tanto los vivos como los antepasados humanos consideran como la salud. El cuerpo huichol contiene tres centros y fuerzas de vida: 1) el cerebro/cráneo, 2) el corazón y 3) el hígado.

1) El cerebro/cráneo es el centro de la razón y de la conciencia. Es el enlace entre los vivos y los dioses —en especial el sol—, puesto que ellos lo infunden directamente en los que aún no han nacido. Su reino es el cielo.

2) El corazón es el centro de la vitalidad mental, de la memoria, de las emociones, de la voluntad y del conocimiento. Es la entidad que se va al mundo de los antepasados después de la muerte. El corazón es muy vulnerable puesto que puede resultar dañado con las acciones propias, como la conducta inmoral, el descuido ceremonial o la aculturación. Es también muy vulnerable a las actividades de los brujos. El reino del corazón es el sol.

3) El hígado es el centro de la vitalidad física y de los afectos. Puede emitir un olor nocivo si uno está actuando inmoralmente o con negligencia ceremonial. Sin embargo, los hechiceros pueden emitir este olor a propósito y usarlo como parte de su repertorio para esparcir el mal y el caos. El reino del hígado es la tierra.

Esta breve explicación de los centros del cuerpo no hace justicia a este aspecto del pensamiento huichol, ni pretendemos entender por completo este sistema etnomédico. Sin embargo, es obvio que para que alguien pueda estar sano, los tres centros vitales y fuerzas de la vida deben estar en equilibrio; una perturbación en cualquiera de ellas se vería inmediatamente reflejada en las otras dos. Por lo tanto, este simbolismo etnomédico une a los vivos con los antepasados humanos, con los antepasados antiguos y con los dioses. Para que un brujo pueda tener éxito, debe tratar de romper esta unión, perturbando el ordenado equilibrio de la salud.

Los actos de brujería también son peligrosos para el bienestar del propio hechicero. Se pueden soltar fuerzas demasiado poderosas para ser contenidas y revertirse sobre la persona del brujo. Además, si son descubiertos, los actos de hechicería son dramáticamente castigados, puesto que constituyen un ataque a los sentimientos de orden, fertilidad y salud —mantenidos a través del ceremonial— de la comunidad entera. Puesto que estos actos son tan peligrosos para todas las personas involucradas, se llevan a cabo en el más profundo secreto y soledad. Este hecho hace que la verificación de la brujería sea difícil de probar ante las autoridades que representan a la comunidad, y ante la comunidad en sí misma (ver más adelante).

A un lado de la lógica de las circunstancias que rodean una muerte teñida

por sospechas de brujería (como pueden ser motivaciones de venganza, ganancia material, lujuria, envidia, etc.), los sueños se usan para revelar los actos de hechicería y, frecuentemente, incluso la identidad del brujo. Dentro del reino de estas revelaciones inspirativas acerca de la brujería se cuentan las siguientes: 1) los signos de la naturaleza, 2) los mensajes obtenidos bajo la influencia ceremonial del peyote, 3) las voces de los cristales durante una ceremonia (ver más adelante), y 4) los sueños como tales. Las revelaciones suelen provenir de los propios antepasados humanos, y éstos esperan ser honrados y obedecidos. Por lo tanto, todos los miembros de la comunidad toman muy en serio los sueños y otras revelaciones. Dada la naturaleza retroactiva de la venganza, se hacen contraacusaciones de brujería —el /mara'akáme/ (cantor/curandero) de una persona puede ser el brujo de otra. Una revelación que identifique a un hechicero puede dañar la posición de esa persona en la comunidad, aun sin ninguna otra prueba. Es natural que, en defensa propia, se sostenga que determinada acusación de brujería está inspirada por otras razones de base. La peor de estas otras razones puede ser la propia brujería.

Existe una vaga sensación entre los huicholes de que se necesita un brujo, o cuando menos alguien que potencialmente tenga poderes de hechicería, para identificar a otro. Por lo tanto, aunque los /mara'akáme/ tienen el deber de mantener el equilibrio y el orden, casi todos se consideran, cuando menos, potencialmente malévolos. Los cantores/curanderos cultivan esta imagen que consiste en tener la posibilidad de un alto acceso diferencial a todos los tipos de poder, pero no pueden excederse en esta actitud, que constituye en sí misma un delicado acto de equilibrio y ayuda a explicar por qué muchos cantores/curanderos tratan de contar con un grupo de seguidores extremadamente fieles, a un nivel casi político. En relación a estos temas de salud y muerte, los antepasados humanos constituyen una fuerza muy importante. Sin ellos, y sin sus vínculos con los antepasados antiguos y con los dioses, no habría orden, fertilidad ni salud.

La veneración temerosa de los fantasmas no sólo está consagrada a los antepasados humanos, ni a los socialmente muertos, sino con mayor frecuencia a aquellos que murieron a consecuencia de la brujería —en especial si están buscando venganza—, o a aquellos que no pueden ser purificados ritualmente en razón de la naturaleza de sus pecados mientras vivieron. En caso de brujería, la venganza puede caer sobre los propios sobrevivientes, si se considera que ésta no ha sido saldada adecuadamente. Si son lo suficientemente vengativos, estos fantasmas pueden asesinar a los vivos, enviando enfermedades y/o la muerte, o provocando accidentes. Si una víctima de hechicería es vengada, y si él o ella se puede purificar ritualmente, el espíritu de esa persona pasa a formar parte del mundo de los antepasados humanos.

Hay muy pocos relatos de personas a quienes hayan matado pero se hayan rehusado a morir. El relato que nosotros registramos tiene que ver con la decapitación de un cantor/curandero durante un periodo de violencia regional. La época parece haber sido la Revolución de 1910 o la insurrección de Lozada de la década de 1870. La cabeza del muerto se colocó en las ramas superiores de cuatro árboles diferentes, pero seguía hablando y cantando ante el terror de toda la

gente. Finalmente otro cantor/curandero se acercó a la cabeza para preguntarle qué quería. Deseaba reunirse con sus antepasados y descansar en paz, pero primero debía ser vengado y luego colocado en la copa de un árbol llamado palo del Brasil. La venganza se llevó a cabo, la cabeza se colocó en un árbol por quinta vez, y así, el espíritu quedó finalmente liberado de su cabeza fantasmal. Por otro lado, este suceso explica que la madera del palo de Brasil sea roja, pues se manchó con la sangre de la cabeza parlante. Este último elemento mítico indudablemente significa que la historia es muy vieja, y que se le moderniza para que concuerde con los acontecimientos nuevos.

Como se mencionó antes, las acusaciones de brujería, en especial las que implican alguna muerte, se prosiguen con un vigor y una perseverancia increíbles. Cuando el proceso se lleva a cabo sin la supervisión de la jerarquía de la gubernancia, se generan riñas de sangre que duran muchos años. Los ciclos de estas contiendas sólo suelen romperse mediante la imposición de la muerte social a los protagonistas más agresivos. Tanto los hombres como las mujeres practican la hechicería mortal, y en general se trata de individuos de edad madura o avanzada. Como se mencionó antes, una vez que han sido identificados a lo largo de la comunidad, estos individuos pierden en ocasiones su carácter humano, y por lo tanto, su muerte puede dar origen a fantasmas en busca de venganza, que adquieren proporciones atemorizantes.

Todas las muertes relacionadas con la brujería, las muertes sociales, y las muertes accidentales se consideran resultado del caos y, por lo tanto, son peores que las muertes naturales. Las muertes naturales implican un elemento positivo, puesto que se consideran parte de un ciclo de renovación sobre el cual descansan, en última instancia, todos los destinos humanos. Una muerte natural se puede definir inequívocamente como tal sólo en aquellos casos en que el envejecimiento se observa claramente, y se sostiene mejor cuando la persona predice su muerte a los demás. Todas las muertes accidentales o las que resultan de una enfermedad o una indisposición física están, por definición, abiertas a las sospechas de brujería y, por lo tanto, la jerarquía de la gubernancia las investiga escrupulosamente, tal como se indicó anteriormente. Esta jerarquía se designa por rotación entre los miembros varones elegibles de edad avanzada. Durante varios días, escuchan los testimonios y/o especulaciones, hasta que toda la gente ha tenido la oportunidad de hablar, sin importar la vacuidad de sus contribuciones. Estos esfuerzos organizados, destinados a distinguir entre las muertes atribuibles a la brujería y a otras causas, consumen mucho tiempo. La decisión sobre la causa última de la muerte puede implicar, por lo tanto, un largo proceso que involucra el consenso de la comunidad para su resolución. Los sobrevivientes que no se ajustan a la decisión suelen ser sospechosos en futuras acusaciones de brujería. Las únicas muertes que se consideran claramente accidentales son aquellas en las que están implicadas las fuerzas divinas de la naturaleza —como los rayos—, o la actividad de los forasteros —como el asesinato a manos de los ganaderos mestizos o las patrullas del ejército.

Los grandes rituales públicos que celebraban las muertes de los líderes preponderantes pertenecen al pasado (cf. Saavedra, 1899, Ortega 1944). La momificación y la exposición pública de los cadáveres de personajes importantes durante prolongados periodos aparentemente terminó con la destrucción española de 1722 del enorme recinto que consistía en un templo y un palacio, ubicados en Tonati. Estas momias de los reyes nayaritas fueron los puntos de reunión de la resistencia de los coras y los huicholes frente al orden español colonial. Con más poder que los simples antepasados, estos reyes representaban la continuidad de la constitución política, así como el derecho del linaje real a gobernar. Es difícil evaluar la extensión de la práctica de exhibición de momias en las zonas alejadas de los centros de poder político. Unos entierros, situados sobre la superficie y con forma de tienda de campaña (Weigand, 1985a), de construcción ligera y de fácil acceso, están esparcidos en el área, pero ya no se usan. Indudablemente, las momias que protegían las cuevas y los /shiríki/ o Casas de los Antepasados —situadas en los recintos principales de todas las rancherías—, ya no están a la vista. Algunas partes del cuerpo, en especial el cabello, *pueden estar* en estas Casas de los Antepasados, pero los cuerpos en sí ahora están enterrados o se han colocado permanentemente en cuevas relativamente distantes, fuera de la vista. Puesto que el cabello de los muertos y el pelo de los venados que se matan ritualmente se consideran como la misma sustancia (ya que ambos son antepasados), no es posible que el etnógrafo pueda hacer una distinción clara.

Las Casas de los Antepasados, independientemente de su contenido actual, constituyen el hogar espiritual de una generación específica de antepasados humanos, purificados y organizados alrededor de las figuras de mucho prestigio de los linajes consanguíneos del lado paterno. Un recinto antiguo puede tener cinco o seis Casas de los Antepasados activas, es decir, que se siguen manteniendo, y varias más en ruinas. Los espíritus que residen en estas Casas no son temidos durante el ciclo de vida cotidiana. Como se mencionó antes, protegen, ayudan, curan y habilitan.

Las voces de los antepasados humanos suelen presentarse a sus descendientes a través de cristales de roca, en especial cristales de cuarzo de gran calidad o con cualidades ópticas. No todo el mundo puede oír estas voces con la misma claridad, y una de las principales funciones de los cantores/curanderos consiste en escuchar e interpretar las voces, que dan instrucciones, responden preguntas, dan consejos, amenazas, advertencias, información acerca de ganado perdido o de otros objetos de valor, revelaciones, etc. Los informantes no están de acuerdo si los antepasados humanos habitan o no el cristal mientras se comunican con los vivos; es decir, si vuelven en forma de cristales de roca, o si el cristal es el medio a través del cual se comunican. Fikes (1988) prefiere la primera posibilidad, y nuestro trabajo de campo enfatiza la segunda. Ésta podría ser otra instancia de la existencia de diferencias regionales en la religión y en los rituales a lo largo de la zona huichol.

Los cristales de cuarzo, como artefactos, representan uno de los muchos elementos de continuidad entre las culturas arqueológicas de toda la región. Los cristales de cuarzo con cualidades ópticas se encuentran en los prestigiados entierros de las tumbas de tiro del periodo formativo en las zonas lacustres al sur del área huichol y, por lo tanto, pueden contar con una historia de 2 500 a 3 mil años. Un gran taller de obsidiana y cuarzo, ubicado en Las Cuevas, todavía conserva connotaciones ceremoniales para los huicholes (Weigand y Spence, 1982). Otro elemento importante de continuidad entre las culturas arqueológicas es la representación de la cercanía física entre los vivos y los antepasados humanos. Estos retratos se pueden ver en las figurillas arquitectónicas agrupadas de los periodos clásico y formativo; muestran figuras antropomorfas sentadas debajo de las plataformas residenciales de los vivos (Weigand, 1985a y 1985b, von Winning *et al.*, 1972).

Los muertos, cualquiera que haya sido la causa de la muerte en última instancia, no pueden convertirse todos en antepasados humanos. A aquellos que son ejecutados por los antepasados y a los desadaptados sociales suelen unirse otros que, por muchos motivos, no se purifican en un ritual justo después de su muerte. Estos individuos suelen morir lejos de su casa mientras están trabajando como peones asalariados en las ciudades o en las plantaciones costeras, y no se pueden enterrar de acuerdo al ritual apropiado. Con mucha frecuencia, sucede simplemente que sus sobrevivientes no los tratan correctamente, ritualmente hablando. Aunque sus espíritus pueden ser benignos, son incapaces de convertirse en antepasados humanos, es decir, de ingresar a la comunidad de los vivos y los antepasados. Son incapaces de ayudar a los vivos en las labores de curación, protección, revelación, etc. Aquellos muertos que pecaron durante su vida sin recibir perdón tampoco pueden ayudar a los vivos. Según ciertos relatos, estos espíritus quedan confinados a un mundo subterráneo, opaca versión de la vida en la tierra. Según otros relatos, estos espíritus llevan una vida nebulosa en el Océano Pacífico.

De acuerdo a otros relatos, la mayoría de los espíritus (incluyendo a los más purificados) quedan confinados durante cierto tiempo posterior a su muerte a una extraña región situada en las alturas y cuidada por la gran águila Tatei Wérika-wimári. Para los antepasados humanos purificados, este sitio no constituye una residencia permanente pues la pueden abandonar periódicamente para ponerse al servicio de los vivos. Dentro de esta región, a través de una puerta, hay una tierra que se asemeja superficialmente a la tierra: árboles, montañas, cuevas, rocas, arroyos y pasto. Los espíritus, al igual que en la tierra, viven en ranchos. Pero más allá de estas semejanzas, todo lo demás es diametralmente opuesto a como era en la tierra. El pasar a través de la puerta equivale también a ver a través de un espejo. Este tipo de simbolismo estaba muy difundido en Mesoamérica (cf. Nicholson, 1971): uno abandona el orden por el caos, la luz por la oscuridad, la vida por la muerte, etc., en un dualismo preciso que es notablemente simétrico. En la región de Tatei Wérika-wimári, la carne se convierte en excremento, el maíz en paja, el agua pura se contamina, los placeres simples se vuelven experiencias dolorosas, etc.; los espíritus se acostumbran a estas condi-

ciones después de un tiempo. Los distintos aspectos del caos, con sus propias reglas y su lógica particular, son los que reinan; el confinamiento a esta región se considera, hasta cierto grado, como un castigo. Una vez más, entre el trabajo de Fikes, Lumholtz (1973), Zingg (1938) y el nuestro, hay aparentemente diferencias regionales y/o temporales en muchas de las consideraciones, aunadas al hecho de que existen muchas versiones altamente individualizadas de los mitos y de los relatos religiosos.

Si son elegibles, los espíritus emprenden viajes después de la muerte y antes de su purificación a lugares como Luenár, Viricóta y Wérika-wimári, donde muchos de los antepasados se reúnen cuando menos temporalmente; Lumholtz (1973), Zingg (1938) y Benítez (1968) describen estas jornadas. El énfasis en un lugar separado para muchos de los espíritus, en especial Wérika-wimári, se equilibra con la insistencia de los huicholes en que los antepasados humanos también están muy cerca de ellos. Lo que podría parecer un dilema en términos católicos no les preocupa a los huicholes (ver más adelante). Los espíritus viajan e interactúan con los dioses. Además, la mayoría de los dioses llevan prefijos en sus nombres que indican un parentesco (por ejemplo, abuelo, padre, abuela). Los espíritus padecen privaciones y aflicciones en su existencia posterior a la vida; pero cuando se necesita a los antepasados humanos purificados ceremonialmente y se establecen las circunstancias apropiadas en una ceremonia, se encuentran entre los individuos vivos de la comunidad. Sin embargo, el proceso es más complicado: los antepasados humanos, aparentemente de acuerdo a su propia voluntad o frente a la demanda de los dioses, pueden visitar a los vivos sin que se les solicite y en momentos que no estén definidos por una ceremonia. Pueden habitar las Casas de los Antepasados y los ranchos en general, sin que los vivos estén plenamente conscientes de estas visitas. Los antepasados humanos llevan una existencia activa después de la muerte; no están simplemente esperando a que los vivos los llamen para satisfacer alguna necesidad, aunque esta circunstancia es de primera importancia para ellos. Benítez (1968) menciona someramente el papel social que los antepasados humanos siguen jugando, mismo que desde la perspectiva de nuestro trabajo de campo está descrito inapropiadamente por Lumholtz (1973) y Zingg (1938). Este fenómeno constituye aún una vía poco explorada en el entendimiento de las interrelaciones entre la organización social, la religión y el ceremonial entre los huicholes. El trabajo de Fikes (1985) es el más prometedor en este sentido.

En relación a una resurrección masiva de los muertos, en los años sesenta, justo después de los violentos choques a raíz de conflictos sobre la tierra en la comunidad de San Sebastián (Benítez, 1968; Weigand, 1977), varios cantores hacían referencia al día en que todos los huicholes muertos, aparentemente de todas las categorías, volverían a estar entre los vivos. Esto sucedería simultánea o inmediatamente después de una gran inundación —que exime a todos los huicholes—, o al momento en que todos los españoles y otros no huicholes murieran de forma terrible y violenta. Entonces, con la reunión numerosa de los huicholes, la vida volvería a ser como antes, caracterizada por la presencia de bellas ceremonias, del reinado de la paz, la abundancia de maíz y de venados,

etc. Los movimientos de revitalización son muy antiguos en México y, bajo las circunstancias apropiadas de dislocación y aculturación, parece que ocurren inevitablemente. La forma en que están conectados con la dimensión histórica no se puede tratar en este trabajo. Un caso, que implicaba un movimiento de revitalización guachichil abortado en 1599 (Behar, 1987), tiene simbolismos sorprendentemente similares a los de la situación huichol recién descrita —la muerte de los españoles, el motivo del venado, el renacimiento de los muertos, el surgimiento de un nuevo mundo formado exclusivamente por nativos americanos, etcétera.[1]

Los cadáveres de los individuos, incluyendo los de aquellos que tendrán un papel preponderante en la veneración de los antepasados, se tratan con mucho respeto y cuidado. Esto se hace bajo la guía y la supervisión de un cantor/curandero que, en general, guarda una relación lo más estrecha posible con el muerto. Mientras el cuerpo se prepara para los ritos, y para el entierro o la colocación en una cueva, se recitan los atributos del muerto, se cambia la ropa o se agrega ropa al cuerpo, se arreglan los efectos personales para que acompañen al cuerpo, y se lavan las manos y la cara del muerto con agua del manantial (o manantiales) sagrado del linaje. La mayoría de los adultos ayudan en la preparación del cuerpo, a menos que la existencia de rencores profundos o de un colapso emocional impida tal actividad. La mayoría de la gente está relativamente calmada durante estas preparaciones.

El momento preciso de la muerte, o del descubrimiento de la muerte, desata gran cantidad de llanto y sollozos. Esto disminuye durante las preparaciones, pero empieza de nuevo en el lugar del funeral. El muerto está a la vista para que todo el mundo lo pueda ver durante varias horas, que preceden al entierro o a la colocación en una cueva. Sólo en contadas ocasiones se posponen los entierros para el día siguiente. La determinación del lugar final para el descanso es una cuestión muy delicada. Los tradicionalistas se inclinan por las cuevas, mientras que los que han tenido más relación con el catolicismo prefieren los entierros. Esta distinción oscurece las grandes diferencias entre la población semicatólica acerca de lo que constituye un entierro apropiado. Algunos insisten en que un entierro adecuado sólo puede llevarse a cabo dentro del atrio. El atrio de la capilla en el pueblo de San Sebastián está lleno de entierros que no están indicados, al punto de que cada nueva excavación remueve los huesos de entierros anteriores. No se han recolectado los huesos en osarios, como en el atrio de Azqueltán, una comunidad indígena tepecana vecina. Muchas otras personas consideran que un entierro adecuado se debe hacer cerca de la casa. El sitio del entierro puede estar influenciado por otros factores también: un adulto contencioso y colérico está mejor en el atrio; un niño inocente puede estar cerca de la casa. La asistencia a los rituales junto a la tumba refleja la posición y la edad del individuo del que se trata. Un bebé puede reunir a 3 ó 4 personas, mientras que un /kawitéro/

[1] La ceremonia católica del Regreso de los Muertos, que tiene lugar a principios de noviembre, está presente entre los indios coras vecinos, pero no se sigue entre los huicholes.

("hombre que sabe todo" —la más alta posición a que pueden aspirar los varones huicholes) puede reunir a cientos de personas.[2]

Los nombres de los lugares que se usan para los entierros son interesantes (cf. Zelinsky, 1976). El sitio del atrio de la capilla que se usa para enterrar recibe el nombre de campo santo. Otros lugares carecen de nombre o se les da el nombre del linaje; en general se usa el topónimo o el nombre de familia que normalmente se aplica al rancho o al rancho más importante de la ranchería. En el caso de las cuevas que se usan como sitios para los entierros, se utilizan también los topónimos si las cuevas se encuentran a cierta distancia de la ranchería (por ejemplo, Mesa Hueca). De las categorías de nombres de lugares que propone Zelinsky (1976:174), las clases "descriptiva" y "posesiva" parecen ser las únicas que se usan entre los huicholes. También se puede utilizar ocasionalmente una piedra sencilla para marcar la cabeza de un entierro; esta piedra casi siempre se coloca al oeste. Sin embargo, la mayoría de los entierros no tienen ninguna marca con características conmemorativas.

Los montones de piedra para prevenir que los perros, los perros coyotes y los coyotes excaven los cuerpos frescos son comunes. Estas piedras suelen volver a utilizarse en las nuevas tumbas una vez que han cumplido su misión. El temor de que los perros o los coyotes se coman el cuerpo de alguien es uno de los temas y preocupaciones principales en las conversaciones que los huicholes tienen sobre la muerte. Muchas personas expresan este miedo indicando su preferencia por el entierro de los cuerpos y no por su colocación en cuevas. De hecho, muchas de las colocaciones en cuevas que nosotros vimos habían sido muy perturbadas por los perros y los coyotes, al grado de que podían encontrarse miembros desarticulados cubiertos de sangre o partes faltantes. Se suelen apilar piedras pesadas para obstruir la entrada a las cuevas, pero los perros y los coyotes las empujan de cualquier manera. El temor que se expresa va más allá del mero hecho de que estos animales coman o desarticulen los cuerpos, aunque esto es ya suficientemente aterrador. Uno de estos animales podría ser un nahual transformado y nadie sabe a ciencia cierta las implicaciones malignas que este hecho pueda tener.

El canibalismo de los individuos sacrificados ritualmente era una práctica anterior a la conquista en la zona de los huicholes (de Leyva, 1579:28). Hay pruebas de este fenómeno en el área inmediata en distintas fuentes, entre las que se cuenta el *Mapa del Obispado de Compostela* de 1550. Actualmente, el consumo ritual de los muertos en el sacrificio, o de cualquier persona en cualquier circunstancia, se considera una práctica repugnante. Durante el periodo prehispánico en otros lugares de Mesoamérica, el hecho de comerse partes selectas del sacrificado ritualmente tenía un profundo significado en los aspectos de renovación de la religión formal, tanto dentro del continuo de salud/fertilidad, como a un alto nivel político para la preservación del estado (cf. Carrasco, 1981 y 1982;

[2] Los bebés y los niños pequeños pueden volver a la vida sobre la tierra como nuevos niños. A los bebés se les llama frecuentemente "angelitos" y pueden regresar porque eran totalmente inocentes al momento de su muerte. Si una madre muere durante el parto, o ya está muerta cuando un pequeño muere, el niño debe permancer con ella pues de otro modo ella lo extrañaría.

Nicholson, 1971). Las fuentes abordan muy brevemente esas cuestiones para el Occidente de México, pero posiblemente las funciones sociales de esas comidas rituales hayan sido muy parecidas. Sin embargo, el consumo que de carne humana hace un nahual transformando pertenece a una categoría completamente distinta. En este caso se ve claramente que el propósito no es el favorecimiento del continuo salud/fertilidad, sino más bien la interdicción de ese continuo a través del mal. Aunque hoy en día el consumo ritual de carne humana ya no se concibe entre los huicholes, su consumo por los nahuales sí sigue existiendo. Mientras que el primero resulta simplemente repugnante, imposible y contrario al fundamento del catolicismo popular que todos ellos practican, el segundo es completamente posible y horriblemente aterrador.

Una vez que se ha llevado a cabo el entierro o la colocación en una cueva, el nuevo espíritu puede iniciar inmediatamente su búsqueda de los antepasados, o rondar el sitio durante tres o cinco días, alimentándose de las ofrendas de leche, queso y tortillas que se depositan en los árboles cercanos. Una vez que esos espíritus que permanecen en las cercanías se convencen por completo que están físicamente muertos, es decir, cuando el cuerpo se empieza a pudrir, empezarán a buscar —con la ayuda ceremonial de los sobrevivientes— la compañía de los antepasados humanos y de los dioses. Esta búsqueda los lleva a varios lugares, incluyendo Viricóta (los desiertos de San Luis Potosí, donde el peyote, los venados y los antepasados forman un cerrado conjunto simbólico). Su búsqueda comprende los hogares de los antepasados antiguos y los símbolos, así como los otros antepasados humanos en sí. La existencia de un intervalo es práctica para los sobrevivientes, pues les da tiempo para preparar una ceremonia adecuada a la posición que el muerto ocupaba en la comunidad. Hay ceremonias donde los sobrevivientes le dicen al muerto a través de cantos lo mucho que lo extrañan; estas ceremonias también cumplen el propósito de presentar el espíritu del muerto reciente a los antepasados humanos. Esta transferencia es responsabilidad de los sobrevivientes. Estas ceremonias pueden ser muy sencillas —sin la inclusión del sacrificio de un animal ni de cerveza de maíz fermentado (/nahúa/)—, pero si no se llevan a cabo apropiadamente, el espíritu puede tornarse infeliz o convertirse incluso en un fantasma vengativo. A través del cantor/curandero, el espíritu puede hacer demandas a los sobrevivientes. Los rituales funerales, llamados /hutaimari/, están acompañados de la recitación de textos fijos pero individualizados. Fikes (1988) ha recolectado tres textos de éstos. Benítez (1968) publicó fragmentos de varios.

Como se mencionó antes, se considera que los muertos purificados son capaces de vivir entre los vivos y usar el poder del ceremonial de la Casa de los Antepasados para trabajar en aras de su beneficio comunal en un plano diferente. En su mayor parte, la concepción católica de un cielo, que constituye la residencia permanente de todos los espíritus, es contraria al ciclo ceremonial de la Casa de los Antepasados. No es racional el hecho de estar removiendo permanentemente a los antepasados humanos purificados de la presencia de los vivos. La idea de un cielo permanente equivale al exilio para todos los espíritus —los positivos y benignos, y los malignos, todos agrupados juntos para siempre.

En el cristianismo, uno de los propósitos expresos consiste en aflojar los lazos que los vivos tienen con el lugar que habitan para que su entrada al cielo sea más fácil. Ningún sepulcro pudo guardar el cuerpo de Cristo; ningún lugar puede guardar Su espíritu. Los espíritus de los católicos muertos no deben estar atados a ningún lugar en la tierra. Antes de la conquista, los nayaritas tenían definido un lugar para los espíritus que habían muerto de muerte natural. Tiene muchas semejanzas con la región de Wérika-wimári. Era una localidad parecida al cielo, no muy lejana a Tonati, llamada *mucchita*, que Ortega (1944) tradujo como: el lugar de los muertos. El carácter de *mucchita* no se entiende completamente, y su relación con los intereses comunales de los antepasados antiguos con los vivos se desconoce. Hoy en día, los huicholes practican un catolicismo popular, pero son muy selectivos en los aspectos del cristianismo que pueden sincretizar. La concepción de un cielo permanente, en términos cristianos, no puede usarse. Por otro lado, varios huicholes de la comunidad de San Sebastián se saben de memoria el salmo 65:9-14; encuentran que el mensaje que expresa sobre Dios y las fuerzas naturales es casi completamente compatible con sus creencias tradicionales. Hay muchos otros conceptos cristianos, tanto filosóficos como de organización, que están integrados estructuralmente al cosmos huichol. Pero la concepción cristiana de la existencia de un cielo es equivalente al exilio espiritual. Ortega (1944) reporta la presencia de la infelicidad entre los sobrevivientes con relación a *mucchita*. El exilio espiritual es apropiado para los inmorales y los impíos, pero, como se mencionó antes, queda completamente fuera de contexto para los antepasados humanos purificados. La devoción que los huicholes le guardan al lugar persiste después de la vida: los antepasados humanos están tan fuertemente arraigados como los vivos.

Un estudio reciente sobre los huicholes, basado en informantes urbanos (Myerhoff, 1974), postulaba una transición incompleta hacia la agricultura. La realidad de la vida en la comunidad implica una total dedicación a la agricultura en casi todas las facetas de la vida religiosa. La devoción que se tiene por el lugar es un corolario de este tipo de estructura económica.

El luto

Puesto que, idealmente, los espíritus de los antepasados humanos están cerca de los vivos y ejercen una influencia positiva sobre el curso de la vida diaria para su mutuo beneficio, la expresión externa de duelo suele ser relativamente breve. Los sentimientos de pérdida inmediata suelen expresarse en gestos suicidas; el objetivo abierto de tal conducta es acompañar al muerto. Sin embargo, los gestos individuales de aflicción rara vez terminan en un suicidio real. Las mujeres son las que con más frecuencia expresan su dolor después de la muerte de la madre o de algún hijo.

Como se mencionó antes, es muy importante que los sobrevivientes inme-

diatos entiendan y coincidan en cuanto a la causa de la muerte. Deben estar en disposición de expresar sus pensamientos de forma convincente al resto de la comunidad. La causa de la muerte determina el subsiguiente patrón de duelo. Si los sobrevivientes están convencidos de que la causa fue natural o accidental, es decir, sin ningún matiz de brujería, el luto se desarrolla con lamentos y llanto, tristeza, expresiones de suicidio y posteriormente cantos acompañados de sacrificios animales durante las ceremonias del linaje. Si la causa de muerte está teñida por la brujería, además de los lamentos, el llanto y la tristeza, pueden surgir sentimientos de ira y un comportamiento vengativo. Pero sea cual fuere la causa de la muerte, eventualmente muchos espíritus deben llegar a formar parte de la comunidad de los vivos, como antepasados humanos, e integrarse al ciclo ceremonial de la Casa de los Antepasados.

Idealmente, el dolor individual marca solamente aquella fase de la conducta en que el espíritu se está reintegrando al linaje a un nivel diferente, simbolizado por la Casa de los Antepasados. Se espera que el luto sea breve y público, o cuando menos potencialmente público. Idealmente, se trata de una conducta abierta y muy visible. Las expresiones privadas de duelo suelen implicar retraimiento y aislamiento. Estas respuestas pueden tener duraciones variables, en algunas ocasiones toda una vida, pero se espera que el individuo retome sus funciones económicas y sociales rápidamente. El carácter de subsistencia de la agricultura y.el carácter marginal del pastoreo no permiten una inactividad prolongada, cualquiera que sea el motivo. Se hace una excepción cuando se percibe que un individuo está muriendo de tristeza. Este hecho se considera como una muerte natural que, bajo ciertas circunstancias desafortunadas, es inevitable.

Se supone que la *distancia* entre el estado de muerte y el estado de vida es mínima cuando los sobrevivientes están de luto. Por lo tanto, es más fácil viajar esa corta distancia si la pena es muy intensa, y no se considera fuera de lo común hacerlo de esta manera. Una expresión anormal de pena sería un suicidio real, y el suicidio se evita con la constante y mutua compañía entre los sobrevivientes y su participación conjunta en las ceremonias. Se considera que una muerte lenta a consecuencia de la tristeza es simplemente obra del destino. Los muertos pueden "llamar" a los vivos para que se reúnan con ellos, y los vivos pueden optar por seguirlos.

El luto también se expresa en términos del "valor" que el individiuo tenía en el linaje o, en menor grado, en la comunidad. Las personas mayores, en especial los varones viejos con habilidades para cantar y recitar, se lloran profundamente, a menos que antes de la muerte hayan perdido sus capacidades mentales. La importancia ceremonial que estos individuos tenían y el contacto directo con los antepasados humanos y los antepasados antiguos que cultivaron durante toda una vida de devoción religiosa, no pueden sustituirse. A medida que los miembros de cada generación se van muriendo, empujan a los miembros de la generación anterior un paso más hacia la oscuridad. Las generaciones ascendientes se vuelven gradualmente más generales y más parecidas a los dioses, perdiendo así el contacto con cualquier linaje específico. Las generaciones de antepasados que se reconocen como tales, es decir, los antepasados humanos en

un contexto particular para un solo linaje, comprenden cinco o seis. Los vivos extrañan vagamente a cada generación que se ve empujada hacia la oscuridad —hacia la categoría de antepasados antiguos— y la consideran como una pérdida de poder. De la misma manera en que los antepasados humanos están más ligados a los vivos, los antepasados antiguos están más ligados a los dioses.

Los jóvenes, hombres y mujeres, económicamente activos y en edad reproductiva, también tienen un alto valor para el linaje y, por lo tanto, se suelen llorar con cierta intensidad. A un lado de las ataduras emocionales que se tengan con la persona, se reconoce abiertamente el impacto económico de las muertes en esta edad. Los individuos menos "valorados", y los que se lloran más superficialmente, son los niños pequeños, en especial las niñas. En este caso los vínculos son enteramente emocionales. En la tabla 1 se hace un resumen del "valor" de los muertos en cuanto a su pertenencia al linaje; está organizada de acuerdo a grupos de edad. En la tabla 2 se hace lo mismo pero desde la perspectiva de la gubernancia o comunidad indígena. Es importante destacar que estas tablas fueron ideadas por los autores y sólo reflejan de forma general el rango de emociones, sentimientos, afectos y pesar que la muerte trae consigo.

Conclusiones

Los huicholes conciben la muerte desde distintas perspectivas, determinadas en gran medida por la edad, la productividad económica, el conocimiento ceremonial y el sexo del muerto. La causa de la muerte es una de las preocupaciones principales, no sólo para los sobrevivientes inmediatos sino para toda la comunidad. Aunque la muerte separa físicamente a los miembros de un linaje, existe una unidad viviente entre los vivos y los espíritus que se purifican y se convierten en antepasados humanos. Los antepasados humanos, que se veneran en las Casas de los Antepasados, son miembros continuos y productivos de sus linajes. Por otro lado, los fantasmas pueden ser el resultado del descuido ritual, de una conducta pecaminosa, y/o de la brujería —pueden ser coléricos y vengativos y, por lo tanto, son temidos. Lo que separa a los espíritus de los fantasmas suelen ser las causas de la muerte y el comportamiento de los sobrevivientes en relación a esas causas. Invariablemente, la brujería produce fantasmas. Se suele pensar que los accidentes, las enfermedades y los malestares son producto de la brujería. Con frecuencia se necesitan largas audiencias para llegar a un consenso sobre la causa de la muerte. Sólo el envejecimiento gradual y perceptiblemente visible se considera una instancia clara de muerte natural. Los antepasados mismos pueden matar a un individuo particularmente pecaminoso o irrespetuoso. Los espíritus/fantasmas que no se han purificado no se consideran antepasados humanos y, por lo tanto, no participan en el ceremonial de la Casa de los Antepasados.

El objetivo del luto es la unión de los vivos con los antepasados humanos en un nuevo nivel de vida del linaje, mediante el cual estos espíritus protegerán, curarán y trabajarán en beneficio de los vivos, y los vivos venerarán a los espíritus durante las muchas ceremonias que implican el continuo fertilidad/salud y la Casa de los Antepasados. Los antepasados humanos están relacionados con los antepasados antiguos y con los dioses, y el ceremonial que se dirige hacia ellos cumple el propósito de asegurar el orden, es decir, la fertilidad y la salud. Puesto que los vivos y los antepasados humanos comparten toda una serie de metas e intereses productivos comunales, se espera que el luto por un individuo sea formal y breve.

Tabla 1
"Valor" expresado en el linaje

	Edades				
Valor	*Muy viejo*	*Viejo*	*Maduro*	*Joven*	*Niño*
Ceremonial	XX	X	0	—	—
Económico	—	X	XX	X	—
Emocional	X	X	X	X	XX

Clave:
XX muy positivo
X positivo
0 en vías de ser positivo
— ninguno

Tabla 2
"Valor" expresado en la comunidad indígena

	Edades				
Valor	*Muy viejo*	*Viejo*	*Maduro*	*Joven*	*Niño*
Ceremonial	XX	X	0	—	—
Político	X	XX	X	0	—
Económico	—	X	X	X	—
Emocional	X	X	0	—	—

Clave:
XX muy positivo
X positivo
0 en vías de ser positivo
— ninguno

Reconocimientos

Queremos agradecer a Jay Courtney Fikes por su valiosa crítica de la primera versión de este manuscrito. Sus invaluables opiniones, aunadas a los comentarios de los participantes en el simposio donde se presentó originalmente este trabajo, así como las aportaciones de James Officer, han reforzado sustancialmente nuestra presentación. El trabajo etnográfico ha sido auspiciado por la Fundación Nacional de Ciencia, la Fundación Wenner-Gren, el Programa Mesoamericano de Investigación Cooperativa del Museo de la Universidad del Sur de Illinois, la Fundación para la Investigación de la Universidad Estatal de Nueva York y el Instituto Nacional Indigenista.

Referencias

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Regiones de refugio*, Instituto Nacional Indigenista, núm. 46, México, 1967.

ARIAS DE SAAVEDRA, Antonio, "Información rendida por el P. Antonio Arias y Saavedra acerca del Estado de la Sierra del Nayarit en el siglo XVII", en A. Santoscoy (comp.), *Nayarit: Colección de documentos inéditos*, J.M. Yguiniz, Guadalajara, 1899.

BENÍTEZ, Fernando, *Los huicholes*, Biblioteca ERA, México, 1968.

BEHAR, Ruth, "The Visions of a Guachichil Witch in 1599: A Window on the Subjugation of Mexico's Hunter-Gatherers", *Ethnohistory*, vol. 34, núm. 2, 1987, pp. 115-138.

CARRASCO, David, "City as Symbol in Aztec Thought: The Clues from the Codex Mendoza", *History of Religions*, vol. 20, núm. 3, 1981, pp. 199-223.

———, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire*, Chicago University Press, Chicago, 1982.

CRUMRINE, N. Ross y Phil C. WEIGAND (eds.), "Ejidos and Regions of Refuge in Northwestern Mexico", *Anthropological Papers*, núm. 46, Tucson, 1987.

DE LEYVA, Antonio, "Descripción hecha por el il[ustre] señor [Antonio de Leyva] al[cald]e Mayor por su maj[esta]d del pueblo de Ameca. Año de 1 vd LXXXI va en doce hojas", Relaciones Geográficas del siglo XVI. Nueva Galicia, 10, edición de René Acuña, Universidad Autónoma de México, México, 1988, pp. 27-50.

FABILA, Alfonso, *Los huicholes de Jalisco*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1959.

FIKES, J. Courtney, "Huichol Indian Identity and Adaptation"(disertación doctoral), Departamento de Antropología de la Universidad de Michigan, Ann Arbor, 1985.

———, Comunicación personal, abril, 1988.

LUMHOLTZ, Carl, *Unknown Mexico*, reimpresión de Scribner 1903, Imprenta de Río Grande, Glorieta, Nuevo México, vol. 2, 1973.

MYERHOFF, Barbara, *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Imprenta de la Universidad de Cornell, Ithaca, 1974.

NICHOLSON, Henry, "Religion in Pre-hispanic Central Mexico", *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, Texas University Press, Austin, pp. 395-446, 1971.

ORTEGA, José, *Maravillosa reducción y conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar*, Editorial Layac, México, 1944.

PREUSS, Konrad, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.

SAHAGÚN, Fr. Bernardino de, *Florentine Codex. Book 2. The Ceremonies*, A.J.O. Anderson y C. Dibble (comps.), Escuela de Investigación Americana e Imprenta de la Universidad de Utah, Salt Lake City, 1981.

VALDÉS, Luz María y María Teresa MÉNDEZ, *Dinámica de la población de habla indígena (1900-1980)*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica), México, 1987.

VON WINNING, Hasso y Olga HAMMER, *Anecdotal Sculptur of Ancient West Mexico*, Consejo de Artes Étnicas de Los Ángeles, 1972.

♦♦♦♦♦

WEIGAND, Phil C. y Michael SPENCE, "The Obsidian Mining Complex at La Joya, Jalisco" en P.C. Weigand y G. Gwynne (comps.), *Mining and Mining Techniques in Ancient Mesoamerica*, número especial de *Anthropology*, vol. VI, 1982, pp. 175-188,.

WEIGAND, Phil C., "Co-operative Labor Groups in Subsistence Activites Among the Huichol Indians", *Mesoamerican Studies*, núm. 7, Southern Illinois University Museum, Carbondale, 1972.

———, "The Role of the Huichol Indians in the Revolutions of Western Mexico", *Revolution in the Americas*, Proceedings of the Pacific Coast Council on Latin American Studies, Tempe, 1977, pp. 167-176.

———, "Considerations on the Archaeology and Ethnohistory of the Mexicaneros, Tequales, Coras, Huicholes, and Caxcanes of Nayarit, Jalisco, and Zacatecas", en W.J. Folan (comp.), *Contributions to the Archaeology and Ethnohistory of Greater Mesoamerica*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1985a, pp. 126-187.

———, "Evidence for Complex Societies During the Western Mesoamerican Classic Period", en M. Foster y P.C. Weigand (comps.), *The Archaeology of West and Northwest Mesoamerica*, Westview/Praeger, 1985b, pp. 47-91.

ZELINSKY, *Geographies of the Mind*, David Lowftein, Nueva York, 1976.

ZINGG, Robert, *The Huichols: Primitive Artists*, Contributions to Ethnography, vol. 1, University of Denver, G.E. Strecher, Nueva York, 1938.

Esta obra se terminó de imprimir en julio de 1992. La edición estuvo a cargo de la Coordinación Editorial INI y de Ocelote, Servicios Editoriales, S.A. de C.V. Se tiraron 1 000 ejemplares más sobrantes para reposición.

Diseño: Carmen Rión y Roberto Huerta

INPI
INSTITUTO NACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

BIBLIOTECA
JUAN RULFO

FECHA DE DEVOLUCIÓN

CENTRO DE ESTUDIOS MEXICANOS Y CENTROAMERICANOS