

*Guillermo de la Peña*  
**CULTURAS INDÍGENAS  
DE JALISCO**



LAS  
*Culturas*  
*Populares*  
DE JALISCO



El pueblo jalisciense danza al son de cuerdas, vientos y tambores; pinta con esos colores que la luz del sol matiza según su curso por el cielo; crea conocedoras y anecdóticas expresiones en su lenguaje; cocina deliciosos platillos surgidos de su entorno ecológico, cree y recrea leyendas inauditas que son parte de nuestra historia; juega y se divierte de mil e inimaginables maneras; elabora vasijas y figuras con el barro que viene del suelo húmedo, tiene fe y virtudes inspiradas en sus devociones, y consta de identidades que conforman un panorama social diverso. En fin, en los pueblos, en las cuevas, en las cañadas, en las calles, en los barrios, en los campos, nuestras culturas populares de Jalisco están vivas, latiendo y asomándose a los cambios que están por venir.

La colección **Las Culturas Populares de Jalisco** es un esfuerzo compartido por distintas instituciones académicas, investigadores y la Secretaría de Cultura de Jalisco, que busca registrar, difundir y reconocer este Jalisco pluricultural, que no siempre ha sido el mismo, sino que siempre vuelve para ser otro, más complejo, más sorprendente.

*Culturas*  
*Populares*  
DE JALISCO

CULTURAS INDÍGENAS  
DE JALISCO





*Guillermo de la Peña*

CULTURAS INDÍGENAS  
DE JALISCO

SECRETARÍA DE CULTURA  
GOBIERNO DEL ESTADO DE JALISCO  
2006

La Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco agradece a Editorial Agata, *El Informador* y a la Dirección de Culturas Populares e Indígenas del Conaculta por su apoyo para la realización de la colección *Las Culturas Populares de Jalisco*. Un especial agradecimiento a Xóchitl Gálvez por su valioso apoyo en la realización de este volumen.

Primera edición en español, 2006

Por los textos:

D.R. © Guillermo de la Peña

Por la edición:

D.R. © Secretaría de Cultura

Gobierno del Estado de Jalisco

Av. de la Paz 875, Zona Centro

44100 Guadalajara, Jalisco, México

ISBN 970-624-520-0

Impreso y hecho en México

*Printed and made in Mexico*

## ÍNDICE

LAS CULTURAS POPULARES DE JALISCO	11
PRÓLOGO	13
ADVERTENCIA Y AGRADECIMIENTOS	17
1. CULTURA POPULAR Y CULTURA INDÍGENA	19
1.1 EL ESTUDIO DE LAS CULTURAS POPULARES: ORÍGENES Y TRAYECTORIA	19
1.2 DOS VISIONES MODERNAS: MARXISMO Y POPULISMO	23
2. CULTURAS INDÍGENAS EN MÉXICO Y EN JALISCO	29
2.1 LA TRANSFORMACIÓN COLONIAL	29
2.2 LIBERALISMO, ETNOCENTRISMO, INDIGENISMO	30
2.3 EL JALISCO INDÍGENA	35
2.4 EL INDIGENISMO EN JALISCO	42
3. LOS HUICHOLAS (WIXARITARI) DEL NORTE DE JALISCO (I): ESPACIOS SAGRADOS Y ORGANIZACIÓN SOCIAL	47
3.1 ¿QUIÉNES SON?	47
3.2 EL TERRITORIO Y LA CONCEPCIÓN MÍTICA DEL ESPACIO	49
3.3 EL ESPACIO HABITADO, LA ORGANIZACIÓN SOCIAL Y LAS AUTORIDADES HUICHOLAS	52

4. LOS HUICHOLAS DEL NORTE DE JALISCO (II): RITUALES Y PERSISTENCIA CULTURAL	50
4.1 EL CICLO AGRÍCOLA Y EL CICLO CEREMONIAL	50
4.2 LA FIESTA DE LA SIEMBRA	61
4.3 LA FIESTA DE LOS PRIMEROS FRUTOS	62
4.4 AÑO NUEVO: EL CAMBIO DE VARAS	64
4.5. LA PEREGRINACIÓN A WIRIKUTA	64
4.6 SEMANA SANTA	67
4.7 LA FIESTA DEL PEYOTE	69
4.8 EL ARTE Y LAS ARTESANÍAS HUICHOLAS	70
4.9 LA CULTURA WIXÁRIKA EN EL MÉXICO MODERNO	74
5. LOS NAHUAS DEL SUR DE JALISCO (I): ZAPOTLÁN EL GRANDE Y LA FERIA DE SAN JOSÉ	77
5.1 ¿DÓNDE ESTÁN LOS INDIOS?	77
5.2 UN MITO DE FUNDACIÓN	78
5.3 EL SIGLO XIX: TRABAJO Y SÍMBOLOS INDÍGENAS	81
5.4 LAS FIESTAS EN EL SIGLO XX	88
5.5 UN RITUAL DE REVITALIZACIÓN	91
6. LOS NAHUAS DEL SUR DE JALISCO (II): LOS RITUALES DE TUXPAN Y LA MEDICINA TRADICIONAL	93
6.1 DESPLAZAMIENTOS Y RESISTENCIAS	93
6.2 EL PUEBLO DE LA FIESTA PERPETUA	97
6.2.1 <i>Antes de las aguas: la Santa Cruz y el Señor del Perdón</i>	101
6.2.2 <i>Lluvias, adviento, navidades: santos de siembra y cosecha</i>	106
6.2.3 <i>Las secas y la semana santa</i>	109
6.3 LA SABIDURÍA CURATIVA	113
7. LOS NAHUAS DEL SUR DE JALISCO (III): ¿UNA CULTURA DESPLAZADA?	117
7.1 ZACOALCO: ARTESANÍAS, TRADICIONES FAMILIARES Y FIESTAS	117
7.2 MAZAMITLA: LA IDENTIDAD DE UN BARRIO BELIGERANTE	123
7.3 LA SIERRA DE MANANTLÁN: LA DEFENSA DE LA TIERRA	130



8. LOS INDÍGENAS	
EN LA ZONA METROPOLITANA DE GUADALAJARA (I):	
LOS PUEBLOS ORIGINARIOS	
Y EL FESTIVAL DE LOS TASTOÁNES	141
8.1 MEMORIAS DE LA GUERRA DEL MIXTÓN	141
8.2 ¿UN FESTIVAL DIABÓLICO?	143
8.3 EL PROCESO RITUAL:	
LA SUBVERSIÓN DE LA CULTURA DE CONQUISTA	144
8.4 UNA HISTORIA CONSTRUIDA POR LA GENTE DEL PUEBLO	148
9. LOS INDÍGENAS	
EN LA ZONA METROPOLITANA DE GUADALAJARA (II):	
LOS PUEBLOS MIGRANTES	151
9.1 LA NUEVA POBLACIÓN INDÍGENA JALISCIENSE:	
COMUNIDADES Y REDES	151
9.2 LOS MIGRANTES OTOMÍES	
Y LA RESIGNIFICACIÓN DE LA COMUNIDAD	154
9.3 OTROS MIGRANTES: MIXTECOS Y PURHÉPECHAS	159
A MANERA DE CONCLUSIONES	167
BIBLIOGRAFÍA	171

## LAS CULTURAS POPULARES DE JALISCO

Jalisco en su historia, en su amplia geografía, en el temperamento e ingenio de su gente, ha sido un pueblo creador de arraigadas tradiciones, de modos de ser, de costumbres, que han conformado a lo largo de los tiempos, elementos culturales que han contribuido a forjar los símbolos de la identidad nacional.

La fortaleza de las culturas populares e indígenas de los jaliscienses ha trascendido los siglos y sigue siendo sustento importantes de la mexicanidad. Por ello, era inaplazable emprender un amplio programa de investigación con el concurso de académicos, promotores culturales, estudiosos del acontecer cultural rural, indígena y urbano, para que reunidos en un equipo humano, profesional e interdisciplinario, registren en letra impresa, el estado que guardan las culturas del pueblo jalisciense, en su diversidad, en su constante transformación, en sus arraigados mitos y en sus nuevas manifestaciones, insertas en la globalización, a la que nuestro país se incorpora aceleradamente.

Los investigadores y coordinadores de este trabajo enciclopédico consultaron libros y bibliotecas y caminaron por las diversas montañas de la geografía jalisciense, para escuchar de viva voz y ratificar con su presencia el acontecer cultural de los danzantes y mariacheros, los modos de hablar, las leyendas y personajes, la música y los bailes, la charrería, los deportes y las diversiones, las culturas indígenas, la literatura y el teatro, la religiosidad, las artesanías, el arte en las calles y las plazas y todas las expresiones culturales del pueblo que en el pasado y en el presente son la esencia de las culturas jaliscienses.

El Gobierno del Estado pretende que esta colección bibliográfica sea un valioso apoyo para que los jaliscienses conozcamos nuestras propias manifestaciones culturales y para que futuros investigadores puedan hurgar en nuestras raíces históricas y sus constantes transformaciones.

Este esfuerzo de la Secretaría de Cultura, a través de su Dirección General de Fomento y Difusión, y de su Dirección de Culturas Populares, es de gran valor por haber concertado con importantes instituciones académicas y con prestigiados investigadores, un estudio integral que consigna en sus 18 volúmenes las expresiones culturales del pueblo jalisciense, producto del talento y del corazón palpitante del pueblo, pero sobre todo, de la transmisión oral y cotidiana de tradiciones y costumbres que han mantenido varias generaciones de jaliscienses.

*Culturas Indígenas de Jalisco*, es un tomo imprescindible en la colección Las Culturas Populares de Jalisco, donde el antropólogo Guillermo de la Peña aborda diversos tópicos sobre la historia de las culturas étnicas del pasado y del presente en el territorio de lo que hoy es Jalisco. Profundiza, además, en diversos ámbitos etnográficos de las culturas indígenas contemporáneas: los wixaritari del norte de Jalisco, los nahuas del sur y los migrantes procedentes de diferentes puntos del país que se han avecinado en zonas periféricas de la zona metropolitana de Guadalajara y que hoy en día son parte de nuestra cotidianidad; sin olvidar expresiones vivas de la memoria de los antiguos barrios indígenas, celebradas en danzas y fiestas, como la de los tastoanes.

Por eso, este tomo reviste una relevancia particular, ya que al abarcar tales aspectos de las culturas indígenas, ofrece una ventana para comprender sus problemáticas actuales, lo cual debería desembocar en vías para el entendimiento intercultural, así como en la concepción conjunta de acciones, programas y planes con una visión integral, incluyente, multicultural. Es de reconocer que hasta inicios del siglo XXI, a nivel nacional y estatal, ha habido avances, pero aún son insuficientes: por tanto, hay mucho trabajo pendiente en materia de desarrollo sustentable, justicia y respeto a la cultura de los pueblos indios. Bienvenido sea este libro como un aporte más para avanzar en ese sentido.

Francisco Javier Ramírez Acuña  
Gobernador Constitucional del Estado de Jalisco



## PRÓLOGO

En Jalisco, enclavados en la Sierra Madre Occidental, así como en el sur de Jalisco y en la sierra de Manantlán residen huicholes y nahuas, pueblos originarios que reconocen su pasado reciente y el de sus ancestros dentro de un territorio que consideran sagrado, el cual resguarda la memoria de sus pueblos y de sus dioses. Por otro lado, las zonas urbanas de la entidad también son depositarias de estos pueblos originarios, así como de otras tantas culturas milenarias que provienen de otras geografías del país, como otomíes, mixtecos, purhépechas y nahuas, quienes han reproducido y reinterpretado sus culturas y tradiciones en un nicho ecológico, cultural y social distinto al de sus lugares de origen.

El libro que el lector tiene en sus manos manifiesta, en palabras del autor, la historia antropológica de las culturas que habitan en Jalisco. Si bien el libro se elaboró con base en la historia y la cultura de los pueblos indígenas que habitan en Jalisco, cabe destacar que ellos, tanto huicholes como nahuas de Jalisco, comparten territorio con huicholes, nahuas, coras y tepehuanos de los estados de Durango, Nayarit y Zacatecas desde tiempos inmemoriales en una región conocida como Gran Nayar. Conllevan también caminos e historias distintas, que reconocen la diversidad como una de sus fortalezas, sin que se haya perdido su identidad, recreando y modernizando su cultura.

Los huicholes o *wixaritari*, ubicados en la zona norte, son uno de los pueblos más conocidos dentro de la sociedad nacional; ello se debe a que su cultura ha sido difundida a través de su arte, su complejo sistema de creencias, la relación que mantienen con su entorno natural, su profundo interés por la flora y la fauna silvestre, así como la mencionada geografía simbólica



que los ha llevado a procesos de protección de sitios que se encuentran fuera de sus localidades, a través de un movimiento organizativo que involucra a los *wixaritari* de todos los estados. Saben que la recuperación de esos espacios significa la reproducción de su cultura y representa la continuidad de sus *conocimientos tradicionales para la siembra, la cacería y la recolección de frutos*, aprovechando y protegiendo los recursos de la naturaleza, parte del interminable ciclo en el que se recrea y reproduce el espacio que les legaron el «abuelo cola de venado», el «abuelo fuego», el «padre sol», la «diosa de la lluvia» y la «diosa madre tierra».

Muchos pueblos del sur de Jalisco se autodefinen de origen indígena, como Zapotlán el Grande; han sido testigos de la transformación paulatina de su cultura. Unos recuerdan la mixtura de un pasado reciente que vincula rasgos de lo indígena con otras culturas no indígenas que llegaron al occidente y norte de México. En Tuxpan y la sierra de Manantlán se autodenominan como nahuas, pero en su mayoría han dejado de usar su idioma, aunque conservan su cotidianidad y ritualidad que día a día practican en el quehacer productivo, familiar y festivo, en las maneras propias de curarse y en el aprovechamiento de sus recursos naturales.

Gran parte de la población en la sierra se encuentra marcada por la pobreza y la marginación social. Esto se refleja en altas tasas de morbilidad y *mortalidad infantil, analfabetismo, bajos salarios, viviendas temporales, violencia, desempleo y problemas en la producción*. Esto, aunado a los cambios climáticos y, la demanda de mano de obra, han generado un proceso de atracción hacia ciudades medias, dentro y fuera de la entidad, incluso hacia los Estados Unidos.

En el resto de la nación la dinámica es similar, por ello encontramos en las ciudades de Jalisco infinidad de indígenas migrantes con culturas diferentes que han aprendido a convivir en un espacio diferente. Hay que destacar que si bien los procesos de movilidad y las rutas comerciales son una costumbre histórica y tradicional, sobre todo entre los pueblos que habitan hacia el norte del Altiplano Central, la migración que se vive desde hace treinta años ha traído consecuencias dentro de la estructura y la dinámica de las familias y comunidades indígenas. Esta movilidad geográfica y social ha fomentado nuevas relaciones sociales dentro y fuera de sus comunidades, y *transformado las*

formas de organización social, ideológica y política. Actividades propias y ancestrales han sido sustituidas por el trabajo informal en las ciudades. Así, en la zona metropolitana de Guadalajara existe una población indígena de 68 433. En la diversidad cultural de las ciudades conviven huicholes, huastecos, mayas, mazahuas, mixtecos, nahuas, otomíes, purhépechas, zapotecos y triquis, entre otros.

En el proceso histórico en el que se encuentra nuestra nación, los mayores desafíos son el respeto a las diferencias, el conocimiento y el fortalecimiento hacia la diversidad, así como la construcción de consensos que promuevan el diálogo intercultural que asegure la participación en las políticas y programas gubernamentales nacionales, estatales y regionales de los pueblos indígenas. También hay que promover la igualdad de oportunidades para el desarrollo, la actualización del marco jurídico, el respeto y el ejercicio de los derechos indígenas, estableciendo nuevas relaciones institucionales para sumar capacidades y recursos, y para ejercer una atención pública transversal que involucre a cada una de las instancias y órdenes de gobierno, y así combatir la discriminación.

En este libro ningún aspecto de las culturas indígenas de Jalisco escapó de los ojos de Guillermo de la Peña, por lo que celebramos que el Gobierno del Estado y la Secretaría de Cultura de Jalisco muestre la importancia de la diversidad cultural del estado y contribuya a abatir la discriminación o exclusión social, con miras a la construcción de una sociedad incluyente, plural, tolerante y respetuosa de la diferencia y el diálogo intercultural.

Xóchitl Gálvez

9 de noviembre de 2006





## ADVERTENCIA Y AGRADECIMIENTOS

No suele pensarse en Jalisco como un estado donde el mundo indígena sea relevante. Prevalció durante largo tiempo la imagen, falsa, de que el nuestro era un estado totalmente mestizo (o criollo); más aún: era la cuna de los emblemas de «la nacionalidad». El colmo fue cuando un exgobernador, no hace demasiado tiempo, declaró sin sonrojo que los huicholes «no eran paisanos nuestros». La realidad es otra: Jalisco no sólo tiene fuertes raíces indígenas, sino que lo autóctono es parte integrante de su presente y su futuro.

Se reúnen en este volumen varios ensayos que muestran el vigor de una cultura popular jalisciense marcada fuertemente por la diversidad étnica. Los dos primeros capítulos introducen el tema de la cultura popular y buscan mostrar en su contexto la importancia y actualidad de lo indígena. Los capítulos tercero y cuarto esbozan algunos (sólo algunos) componentes de la riquísima cultura de los wixaritari o huicholes del norte jalisciense. Entre los wixaritari una visión propia y original del cosmos dota de sentido a un estilo de vida igualmente propio. Los siguientes tres capítulos tratan sobre algunos pueblos de origen nahua en el sur de Jalisco. Ellos no presentan mundos culturales tan distintivos como las etnias del norte, pero ciertos símbolos, rituales y actividades, así como la lucha por la tierra, les han permitido mantener identidades diferenciadas. Finalmente, dos ensayos se refieren a los indígenas de la zona metropolitana de Guadalajara, tanto los originarios como los migrantes.

Este libro contó con la valiosa cooperación de un equipo formado en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Guadalajara. Va mi agradecimiento a todos los participantes.



En particular, los dos capítulos sobre los wixaritari (huicholes) deben mucho a las investigaciones de Séverine Durin, Angélica Rojas Cortés, Francisco Talavera Durón y Beatriz Vázquez Violante. El capítulo acerca de Tuxpan se enriqueció con el trabajo de campo de Corina Preciado Acosta; la sección sobre la sierra de Manantlán, con el de Rocío Moreno y los apartados sobre Guadalajara, con las ideas y pesquisas de Regina Martínez Casas, Eugenia Bayona y Francisco Talavera. Regina, además, leyó y comentó cuidadosamente los borradores de varias secciones del libro. Sin embargo, ellos no son responsables de las deficiencias que en tales capítulos puedan encontrarse: la responsabilidad es toda mía.

Me he esforzado en dar el debido crédito a las publicaciones y escritos de estos colaboradores y también a los de otros autores cuyos trabajos consulté y utilicé.

Para los capítulos 5 (sobre Zapotlán) y 8 (sobre los Tastoanes) me basé ampliamente en artículos de mi autoría, previamente publicados (véase de la Peña 1991, 1998 y 2002).

Agradezco al licenciado Ignacio Bonilla, director de Culturas Populares de la Secretaría de Cultura de Jalisco, por su interés, confianza y apoyo. También agradezco la paciencia de Luis *Kil*, que le da seguimiento a la publicación de la colección Las Culturas Populares de Jalisco. Asimismo, expreso mi reconocimiento a las instituciones patrocinadoras: la Secretaría de Cultura de Jalisco, el CIESAS y la Fundación Ford.

Y algo muy importante: mi gratitud para todas las personas que me abrieron sus puertas y conversaron conmigo en mis correrías por pueblos y barrios de Jalisco.

## 1. CULTURA POPULAR Y CULTURA INDÍGENA

### 1.1 EL ESTUDIO DE LAS CULTURAS POPULARES: ORÍGENES Y TRAYECTORIA

¿Puede haber una «cultura popular»? Muchas personas piensan que «la cultura» es algo exclusivo de las elites ilustradas, mientras que «lo popular» es sinónimo de «incultura». En contraste, los antropólogos y muchos pensadores han sostenido que todas las sociedades y todos los grupos humanos poseen una cultura valiosa, cuyo conocimiento enriquece nuestra percepción del mundo y la apreciación de nuestros semejantes.

En la Europa medieval, los estudiosos de las culturas populares eran, sobre todo, los eclesiásticos que se preocupaban por la ortodoxia de la fe católica. Indagaban acerca de las costumbres de la gente común con el fin de corregir sus desviaciones y combatir la brujería. Pero en el siglo XVIII, entre los intelectuales laicos y algunos miembros de la nobleza, se puso de moda el coleccionar objetos antiguos, no sólo artísticos o de ornato, sino de uso cotidiano. Surgieron así —en Inglaterra y Escocia, sobre todo— los *anticuarios*, que al principio practicaban su oficio por curiosidad y gusto personal, y luego como negocio. Las asociaciones de anticuarios establecieron formas de clasificación de los objetos que encontraban; además, descubrieron que en las zonas rurales muchos de éstos continuaban en uso. Así, comenzaron a interesarse también en las prácticas populares, en las creencias asociadas a ellas, y en las expresiones verbales y escritas de las creencias (Ortiz 1983: 11-15).

Después de la Reforma, las iglesias protestantes veían las creencias y prácticas populares con igual recelo que la iglesia católica. Posteriormente, en la época de la Ilustración o iluminista (desde principios del siglo XVIII hasta

las guerras napoleónicas), prevalecieron las ideas de los filósofos racionalistas y los científicos, que no creían en la existencia de la brujería ni en las desviaciones religiosas: para ellos, el mundo popular era simplemente «precientífico», y sus creencias eran, más que nada, «supersticiones». Éstas desaparecían con la educación, que traería el progreso (Gay, 1966). Sin embargo, las ideas iluministas fueron rebatidas por los pensadores y artistas románticos. El movimiento romántico surgió en los últimos decenios del siglo XVIII como reacción al racionalismo exacerbado de la Ilustración: defendía la expresión de los sentimientos y el apego a las genuinas tradiciones populares; celebraba «el encanto del pasado» y al mismo tiempo se rebelaba contra el anquilosamiento y la injusticia de las clases dominantes (Picard, 1947).

El pensador romántico más importante fue Johann Gottfried Herder, que dotó de un nuevo contenido al concepto de *pueblo*. Herder no creía en «la humanidad» en abstracto que ensalzaban los filósofos ilustrados, sino en una humanidad compuesta por pueblos que poseían una realidad histórica propia e irreductible. Cada pueblo se iba formando en su peculiar identidad —su «espíritu» o «genio»— a lo largo de siglos, en un contexto ecológico distintivo, e iba cristalizando sus experiencias en una sabiduría propia, que se expresaba en un conjunto de símbolos y en particular en el lenguaje. Por ello, conocer la literatura y el arte que brotaban espontáneamente del pueblo era la clave para entender su «genio». <sup>1</sup> Los discípulos de Herder —primero en el mundo germano, luego en toda Europa— crearon lo que llegó a conocerse como la ciencia del *folk-lore*. Literalmente, *folk-lore* (en español decimos «folclor») quiere decir conocimiento del pueblo, o sabiduría del pueblo. Precusores de esta ciencia fueron los hermanos Grimm, que añadieron a sus estudios de lingüística histórica la recolección de baladas, cuentos y leyendas germánicas (Burke, 1978: 4-7). El interés principal de los folcloristas se refería a los campesinos europeos: pensaban que el mundo rural había conservado la frescura originaria, al igual que los pueblos primitivos que describían los viajeros y los antropólogos. En cambio, las clases trabajadoras modernas que surgían en las minas, en las industrias y en los servicios urbanos, ya no atraían ningún interés: se les veía, más bien, como representantes de «una cultura decadente» (Ortiz, 1983: 38-39).

<sup>1</sup> Véase la antología de Herder preparada por Barnard (1969).



En la segunda mitad del siglo XIX, la aparición de la antropología profesional, y sobre todo de la antropología evolucionista, dio un nuevo giro a la investigación folclórica. De particular importancia fue el novedoso concepto de cultura propuesto por el británico Edward B. Tylor en su libro *Primitive culture* (1871). En la definición de Tylor, la cultura era una «totalidad compleja que incluye conocimientos, creencias, arte, moralidad, ley, costumbre y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto miembro de una sociedad». El hombre es distinto de los animales porque tiene una cultura, que aprende en el seno de una colectividad. En cierto modo, este concepto está emparentado con el «espíritu» o «genio» de Herder; pero Tylor destacaba con mucha más fuerza el carácter aprendido (transmitido de una generación a otra) de la cultura. Además, planteaba que, en forma análoga a los organismos vivos, las culturas también evolucionan, desde lo simple a lo complejo. Las culturas de los países occidentales, en el pasado remoto, habían sido semejantes a las culturas de los países llamados «primitivos», «bárbaros» o «salvajes». El estudio de la cultura popular, entonces, mostraba las «sobrevivencias» de la humanidad antigua, y proporcionaba claves importantes para entender la historia de la civilización.

Al lado de las teorías evolucionistas surgió, principalmente en el mundo intelectual germánico, otro tipo de antropología profesional, más directamente emparentada con el romanticismo: la que desarrolló el pensamiento conocido como *historicismo cultural*. Al mismo tiempo que proclamaba la unidad del género humano, el historicismo cultural (o «culturalismo») rechazaba la convergencia de los pueblos (o *etnias*) en una historia común, y sostenía que las culturas populares o «primitivas» no representaban etapas superables del pasado, sino formas perfectamente válidas de adaptación a la realidad presente. En la primera mitad del siglo XX, el principal difusor de este pensamiento fue el prusiano Franz Boas, que se trasladó a los Estados Unidos y formó ahí numerosos discípulos, entre ellos varios latinoamericanos, como el mexicano Manuel Gamio y el brasileño Gilberto Freyre. Boas y sus seguidores combatieron vigorosamente tanto el racismo como el etnocentrismo (la creencia de que el mundo cultural propio es mejor que los otros) prevalecientes en la sociedad europea. Otra corriente antropológica que ha influido con gran fuerza en las definiciones y el estudio de las culturas es la *estructural-funcionalista*,



derivada de los escritos de Emile Durkheim en Francia y en Gran Bretaña de las obras de Bronislaw Malinowski (originalmente polaco) y Alfred Radcliffe-Brown. Esta corriente insiste en la relación entre el orden social y las representaciones simbólicas que lo expresan y justifican. Desde tal perspectiva, la cultura es el conjunto de valores, normas y representaciones que permiten la sobrevivencia, desarrollo y cohesión de una colectividad humana.

A lo largo del siglo XX, los antropólogos se multiplicaron y realizaron numerosas investigaciones empíricas que documentaban la asombrosa variedad cultural existente en el mundo y buscaban analizar las características y las dinámicas de la cultura en general y de las culturas particulares. Además de las corrientes teóricas mencionadas, surgieron o se revitalizaron otras muchas — por ejemplo, la antropología marxista, la ecología cultural, los estudios de cultura y personalidad, la antropología simbólica y el llamado estructuralismo francés. El interés principal de los investigadores se desplazó hacia los continentes que habían sufrido la expansión colonial europea. En las sociedades coloniales y postcoloniales, se oponían, pero también se mezclaban y resignificaban, las culturas venidas de Europa y las de los descendientes de los habitantes originarios. En América Latina se dio a éstos el nombre de indios, o indígenas. En países como México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia, la cultura de todas las clases sociales está fuertemente influida por el mundo indígena; pero éste tiene una particular relevancia para las clases trabajadoras y subordinadas («populares»). Y, sobre todo en el medio rural (pero no solamente ahí), persisten colectividades que mantienen su identidad indígena y una cultura étnica distintiva. Como veremos en el segundo capítulo, éstas no representan «sobrevivencias» prehispánicas, sino realidades vivas donde se entretienen la memoria histórica, las herencias coloniales y las invenciones y apropiaciones del presente. En su acepción actual, el concepto de *etnia* se refiere, precisamente, a las colectividades que, en el seno de un estado nacional, mantienen culturas e identidades propias, y organizan su proceso de desarrollo en forma diferente a los grupos dominantes, y a veces en oposición a ellos.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Nación y etnia o pueblo son conceptos análogos: ambos implican la existencia de una colectividad que acepta una cultura específica y asume una identidad común; pero la nación, además, implica una organización estatal (el mono-...>

## 1.2 DOS VISIONES MODERNAS: MARXISMO Y POPULISMO

La antropología académica, en los siglos XIX y XX, se desarrolló paralelamente a una vigorosa corriente de pensamiento social: el marxismo, y recibió de ella fuertes influencias. En sus escritos más conocidos —por ejemplo, el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848)—, Karl Marx y Friedrich Engels plantearon que las ideas filosóficas, las normas jurídicas y las representaciones simbólicas de una sociedad en una época determinada debían ser comprendidas en relación con el proceso de producción y reproducción material. Este proceso constituye la *estructura* de una sociedad, y las ideas, valores y normas (y el propio Estado) son la *superestructura* que lo justifica y ayuda a conservarlo. En cada periodo, la clase dominante ha elaborado una cosmovisión y un discurso que presenta como algo natural las relaciones de producción existentes (cuando en realidad éstas son el resultado del uso histórico de la fuerza); a esta elaboración Marx y Engels denominan «ideología», y llaman «idealismo» al pensamiento que pretende separar la ideología de sus bases materiales. Así, «el genio del pueblo» de los románticos no era otra cosa que una construcción ideológica e idealista, pues «el pueblo» no existe separado del poder económico y político que lo subordina, ni puede comprenderse de otra manera.

A diferencia de los románticos, los marxistas desdeñaban la cultura campesina. Se interesaban, en cambio, por la clase obrera que surgía con el capitalismo industrial: para ellos, el proletariado de las grandes fábricas era el nuevo sujeto de la historia, capaz de superar la «falsa conciencia» impuesta por la ideología dominante. Guiado por el Partido Comunista, el proletariado desarrollaría una nueva visión del mundo, basada en el conocimiento científico, que reconocería la dialéctica social (las oposiciones de clase) y llevaría a una sociedad igualitaria y próspera, sin clases y sin Estado. El sentido de la historia así lo exigía. El desarrollo de las fuerzas productivas, a través de los milenios, había ido rompiendo las superestructuras previas, correspondientes a «modos de producción» sucesivos: el comunismo primitivo, el esclavismo y el feudalismo; este último había sido derrocado por el

...> polio de la fuerza legítima). Para una visión histórica de la dialéctica nación-etnia en el caso de México, véase Florescano (1996).



capitalismo y la clase burguesa, y ahora tocaba el turno del socialismo científico y la supremacía del proletariado. Sin embargo, Marx y muchos de sus seguidores también terminaron interesándose por «las formaciones precapitalistas» que persistían y persisten en el mundo industrial y no sólo coexisten, sino además interactúan con las estructuras y superestructuras capitalistas (Palerm, 1980; Shanin, 1987).

Durante el siglo XX, el marxismo mantuvo un diálogo crítico con la antropología; de hecho, surgió una antropología marxista, que desarrolló un enfoque dialéctico para entender la dinámica de la diversidad cultural en el mundo moderno. Este enfoque rechazaba que las culturas indígenas o campesinas representaran «sobrevivencias» y fueran contempladas cual piezas de museo; eran parte del vasto proceso histórico de expansión colonial y globalización capitalista; pero no podían caracterizarse como objetos pasivos de una dominación sin límites (Palerm, 1980; Wessman, 1980; Wolf, 1982). La dominación colonialista y el imperialismo postcolonial no son simplemente el resultado de la imposición desnuda de la fuerza: han implicado, asimismo, lo que el teórico marxista italiano Antonio Gramsci llamó *proceso hegemónico*, es decir, la generación de instituciones, prácticas y mensajes destinados a convencer a los dominados; pero el convencimiento no puede lograrse sin la aceptación al menos parcial de sus intereses y valores (véase Williams, 1976). Tal aceptación parcial crea espacios en donde los pueblos colonizados y las clases subalternas del mundo capitalista pueden manifestar la conciencia de su situación, oponerse al poder establecido y buscar cambiarlo. Así, la hegemonía requiere de una constante renovación; pero, al mismo tiempo, ocasiona un *proceso contrahegemónico* que también se renueva incesantemente. Desde la perspectiva gramsciana, la cultura es la expresión simbólica de esta relación contradictoria entre la justificación y la impugnación del poder (Genovese, 1974). Y por cierto no es estática ni homogénea: se *produce* en forma diferente en cada clase social. La cultura popular corresponde a las clases subalternas; sin embargo, no es puramente subalterna: expresa la dominación, pues reproduce, en forma simplificada, muchos elementos de la cultura dominante; pero también expresa la resistencia y se apropia de algunos de esos elementos para rechazar la dominación (Ginzburg, 1980). Conserva componentes precoloniales y precapitalistas, pero éstos no pueden entenderse en forma

esencialista, como inercias, sino en tanto son resignificados en el contexto de las contradicciones sociales del presente.

La visión marxista ha sido acusada de reduccionismo, al entender la cultura como un reflejo de las relaciones económicas y la lucha de clases. Aunque esta acusación puede justificarse en el caso de algunos autores, no debe generalizarse: existe una interesante literatura marxista que busca analizar la complejidad y la especificidad de la producción cultural sin divorciarla de los procesos de trabajo y de la totalidad social de la que forma parte.<sup>3</sup> En cualquier caso, es importante distinguir el enfoque marxista de otras corrientes de pensamiento que se interesan también en las culturas populares y que podríamos agrupar bajo el término de *populistas*.

Los populismos son parientes del romanticismo en su exaltación de «la pureza del pueblo» (un pueblo hipostasiado). El nombre se puso en boga con los pensadores revolucionarios rusos del siglo XIX —Herzen, Bakunin, Chernyshevsky...— que veían en el campesinado de su nación una fuerza moral y el germen de una sociedad de convivencia genuinamente humana. Defendían, así, la reconstitución de la comuna rural y la instauración de una organización estatal descentralizada y democrática (Venturi, 1981). Este pensamiento influyó con gran fuerza a los revolucionarios mexicanos de principios del siglo XX, principalmente a los hermanos Flores Magón y al movimiento zapatista, cuyos lemas —«Tierra y Libertad», «La tierra es de quien la trabaja»— provenían del populismo ruso. Posteriormente los bolcheviques, que veían a los campesinos como una clase retardataria y entronizaban al proletariado industrial como «la única clase revolucionaria» —y además se oponían a la descentralización del poder—, acusaron a los populistas de promover una «ideología pequeño-burguesa» y de ser enemigos de la revolución. Lenin, y sobre todo Stalin, se encargaron no sólo de reprimir y devastar el movimiento

<sup>3</sup> Algunos nombres: los historiadores ingleses Edward Thompson y Peter Burke; el historiador estadounidense Eugene Genovese; el historiador italiano Carlo Ginzburg; los antropólogos estadounidenses Eric Wolf, Sidney Mintz, Gerald Sider, William Roseberry y James Wessman; el sociólogo francés Pierre Bourdieu; el sociólogo italiano Alberto Cirese... En América Latina: Ángel Palerm, antropólogo, y Néstor García Canclini y Gilberto Giménez, sociólogos, entre otros.



populista, sino también las comunas campesinas. De este modo, para los partidos comunistas influidos por la Unión Soviética, el término populista era un insulto y una condena. No obstante, el pensamiento populista continuó vivo en el mundo, y en América Latina ejerció una considerable influencia en los ámbitos sociales y políticos.

El populismo latinoamericano —que guarda diferencias considerables con su antepasado ruso— implicó la toma del poder por grupos políticos de clase media aliados con organizaciones de campesinos y trabajadores y con «la burguesía progresista», en contra de los gobiernos que representaban a las oligarquías extractivas y en general a las clases parasitarias, y al capital extranjero. Estas alianzas políticas se materializaron a lo largo del siglo XX —en México, Perú, Brasil, Argentina, Bolivia, Venezuela, Ecuador...— y se plasmaron en reformas agrarias y laborales, a veces duraderas, a veces efímeras. Asimismo, dieron lugar a políticas culturales que pretendían rescatar «lo popular» y convertirlo en el componente más importante de una nueva imaginación, una nueva sensibilidad, un nuevo arte nacional. Se trataba, así, de recrear y unificar «el genio del pueblo» desde el aparato gubernamental; de utilizar el nacionalismo cultural para consolidar la estabilidad del Estado. México es, quizás, el ejemplo más destacado de estas políticas, a partir de la labor emprendida por José Vasconcelos, el fundador de la Secretaría de Educación Pública, en la década de 1920. Desde entonces, el populismo cultural se formalizó y ha persistido —con variaciones y altibajos— en instituciones como el Instituto Nacional de Bellas Artes, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, y los organismos culturales de los gobiernos de los estados. Desde la óptica de estas instituciones, «lo indígena» se define como un aspecto esencial de «lo popular».<sup>4</sup>

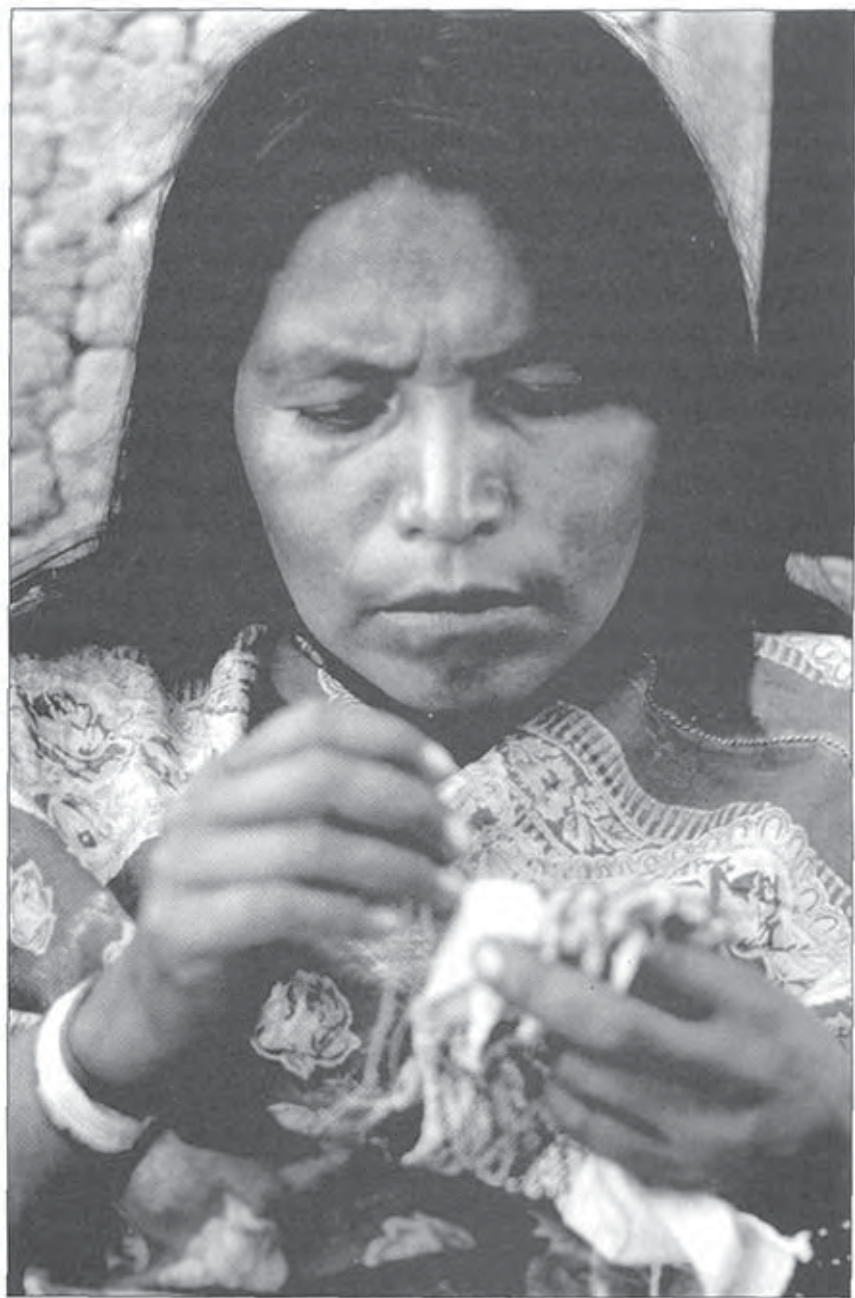
---

<sup>4</sup> Uno de los artifices del indigenismo mexicano, Alfonso Caso, utilizaba un discurso neorromántico, por ejemplo en su exaltación *del arte popular*, al cual define como «aquellas manifestaciones estéticas que sean un producto espontáneo de la vida cultural del pueblo mexicano; las obras de arte en las que el artista manifiesta, por su inspiración y por su técnica, que es un portavoz del espíritu artístico del pueblo» (citado en Novelo, comp., 1996: 282).

No puede negarse que este tipo de cultura popular definida y auspiciada por el Estado implica una fuerte dosis de manipulación. Con todo, la apreciación oficial de las expresiones simbólicas de «los de abajo» —que redundan en una interacción abierta y de influencias recíprocas entre las diversas clases— puede tener efectos saludables; por ejemplo, puede fomentar sentimientos y demandas de igualdad y poner freno a las manifestaciones racistas. Más todavía: puede contribuir a la apertura de espacios («contrahegemónicos») donde se impugne y se debilite la dominación. Esto ocurre cuando la creatividad popular va de la mano de formas libres de sociabilidad y solidaridad: lo que hoy llamamos *sociedad civil*. En ella está la clave de una cultura auténtica y liberadora, capaz de apropiarse del mundo moderno sin borrar las raíces que le prestan sustento e identidad.

De hecho, y afortunadamente, tanto los antropólogos como los artistas, a lo largo del siglo XX, han ido desdibujando las fronteras entre «el arte y la sabiduría de la gente civilizada y bien educada» y «las artesanías, las curiosidades y las consejas del pueblo y de los primitivos». No podemos imaginar el arte contemporáneo —de Picasso y los muralistas mexicanos a Henry Moore y Francisco Toledo, de Antonín Dvořák y Carlos Chávez a Pablo Moncayo y Heitor Villalobos, de Nicolás Guillén y Juan Rulfo a Derek Walcott y Vinicius de Moraes— sin la incorporación, despliegue y transfiguración de formas, sonidos, ritmos, instrumentos, técnicas, coloridos y expresiones idiomáticas antes inadmisibles por su origen «popular» o «exótico». Hoy podemos reconocer, por ejemplo, a José Benítez y a Refugio González López —creadores de cuadros y máscaras que continúan, renuevan y reinventan las tradiciones de su pueblo huichol— como dos de los grandes artistas plásticos de nuestro país.<sup>5</sup> La creación popular o indígena, en comparación con la de los grupos dominantes, dispone de muchísimos menos recursos y técnicas históricamente acumuladas, y a pesar de ello sus productos pueden alcanzar una gran calidad estética y elaboración intelectual.

<sup>5</sup> En los libros *Artesanos, artesanías y arte popular de México*, compilado por Victoria Novelo (1996), y *Grandes maestros del arte popular mexicano*, publicado por el Fondo Cultural Banamex (1998), encontramos espléndidos muestrarios de la creatividad de los artistas populares en México.





## 2. CULTURAS INDÍGENAS EN MÉXICO Y EN JALISCO

### 2.1 LA TRANSFORMACIÓN COLONIAL

Tras el descubrimiento de América, los miembros de las órdenes religiosas que se hicieron cargo de la evangelización de los indígenas se propusieron conocer a fondo las culturas nativas. Sabían que este conocimiento les permitiría diseñar estrategias para facilitar la conversión masiva del Nuevo Mundo. Por ejemplo, en la Nueva España, fray Bernardino de Sahagún realizó, entre 1545 y 1570, una prodigiosa labor etnográfica, plasmada en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, donde se describe minuciosamente la vida de la sociedad azteca: las creencias, los rituales, la organización familiar, la educación, las formas de gobierno, la división del trabajo, la producción y el comercio, la jerarquía social, etcétera. Esta labor fue posible gracias a la colaboración de los sabios aztecas.<sup>1</sup> Otros religiosos —como fray Andrés de Olmos o fray Diego de Landa— y algunos laicos emprendieron también estudios lingüísticos, etnográficos e históricos de gran valor sobre diversas etnias —de nuevo, con ayuda de intelectuales nativos (véase Garibay, 1974). Contamos, por ello, con una visión panorámica del mundo mesoamericano en el momento de la invasión europea. Se nos muestra la existencia de civilizaciones avanzadas y de costumbres admirables. Para muchos franciscanos —entre ellos el primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga—, así como para el primer obispo de Michoacán, don Vasco

<sup>1</sup> Sobre la obra de Sahagún, véase Klor de Alva *et al.*, eds. (1988). Las mejores ediciones modernas de la *Historia de las cosas de la Nueva España* son las que prepararon, respectivamente, Ángel María Garibay, y Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Véase Sahagún (1956 y 1989).



de Quiroga, la humildad y las virtudes comunitarias de los indígenas constituirían el fundamento de una nueva cristiandad, que daría ejemplo a los corrompidos países europeos (Phelan, 1970). Sin embargo, la mayoría de los evangelizadores también creía que las civilizaciones mesoamericanas estaban dominadas por el demonio, y que sus deidades eran manifestaciones del poder diabólico (Ricard, 1986: 96-108). Por ello, no sólo debían extirparse las «idolatrías»: habría de abolirse todo lo que las pudiera recordar o propiciar.

Por otra parte, el interés de la colonización exigía que las sociedades indígenas sufrieran una radical reorganización y se pusieran al servicio de las empresas políticas y económicas de los europeos. Los sistemas políticos prehispánicos virtualmente desaparecieron; sólo se conservó, aunque modificada y subordinada, la organización política comunitaria —la «república de indios»—, segregada de las villas y ciudades españolas, pero no incomunicada. En términos ocupacionales, la población indígena se homogeneizó: la inmensa mayoría fue reducida al trabajo campesino. Y fue en estas comunidades campesinas donde los universos culturales indígenas recobraron su propia dinámica cultural: las lenguas, la sabiduría agrícola, cosmográfica y herbolaria, el gobierno comunitario, las costumbres familiares. Incluso, en los aspectos religiosos sobrevivieron las peculiaridades étnicas. Aunque los indios eran oficialmente católicos; sus creencias y prácticas rituales reflejaban muchos elementos de la antigua religiosidad, y los mitos y leyendas que se transmitían oralmente conservaban la memoria histórica (Florescano, 1999). En cambio, en las ciudades, centros mineros y haciendas, desde el siglo XVI empezó abiertamente un proceso de mestizaje biológico y cultural; en consecuencia, un porcentaje alto y siempre creciente de la población de esos lugares dejó de identificarse como indígena.

## 2.2 LIBERALISMO, ETNOCENTRISMO, INDIGENISMO

Si bien en la Colonia la sociedad dominante tendía a ignorar el pasado indígena y a despreciar a las comunidades que lo perpetuaban, la elite indígena, educada en la cultura europea, pudo apropiarse de los instrumentos que ésta le daba para narrar y defender una historia alternativa. Ejemplo de esto son escritores como Fernando de Alva Ixtlixóchitl, Hernando Alvarado Tezozómoc y Domingo Chimalpahin (Florescano, 1999). En el siglo XVIII, la población de origen español nacida en México —los criollos— encontraron en el pasado indígena una fuente

de identidad y el germen de un orgullo patriótico (Brading, 1975). La glorificación de los indios justificaba el destino propio de los americanos, como una encarnación distinta pero válida de la racionalidad universal (Villoro, 1950: caps. 4 y 5). Así, un jesuita mexicano, Francisco Javier Clavijero, refutó en sus *Disertaciones* los prejuicios europeos sobre las tierras y los hombres del Nuevo Mundo, y en su *Historia antigua de México* comparó la grandeza de las civilizaciones prehispánicas con la de las de la antigüedad grecolatina. De la misma manera, los ideólogos de la independencia exaltaron «la nación mexicana», cuya gloria había sido interrumpida por la conquista española. Sin embargo, para la mayoría de ellos, se trataba de una gloria del pasado. En la nación emergente, la realidad indígena debía ser superada mediante el progreso.

En el México independiente del siglo XIX, el liberalismo político y económico se fue convirtiendo en la ideología dominante, que tuvo su máxima expresión en las Leyes de Reforma y en la Constitución de 1857. En el centro de esta ideología se erigía un valor supremo: la autonomía del individuo, cuya actuación en todos los ámbitos debería liberarse de las ataduras corporativas. Ahora bien: las comunidades indígenas, con su propiedad agraria compartida y obligaciones colectivas, representaban precisamente un tipo de corporación cuyos derechos debían ser abolidos. Y la sabiduría tradicional, los rituales y los valores comunitarios tendrían que sustituirse mediante la educación escolar, por conocimientos científicos y valores individualistas. Aunque las escuelas para indios —creadas por el régimen borbónico en las postrimerías coloniales— tardaron mucho en mejorar y multiplicarse, sí se decretó la desaparición de las comunidades como entidades políticas; también se decretó la privatización de la tierra comunal. Este embate anticomunitario se recrudeció con la dictadura porfirista (1876-1910). Empero, el mundo indígena, con sus instituciones y su cultura, resistió y logró reproducirse. En muchos pueblos, la organización del trabajo y las fiestas comunitarias persistió como una estructura política paralela (conformada por las mayordomías, los cabildos comunales y los consejos de ancianos). La resistencia al desmantelamiento de las corporaciones agrarias fue una de las causas de la revolución mexicana.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Dos estudios recientes sobre la resistencia indígena en el siglo XIX son los de Enrique Florescano (1996) y Romana Falcón (2002).



En pleno periodo revolucionario, un joven antropólogo, Manuel Gamio, publicó el libro *Forjando patria: pro-nacionalismo* (1916), donde fustigaba el etnocentrismo y eurocentrismo —el desprecio por los valores y costumbres que no provenían de Europa— que eran característicos de la cultura dominante en México. Gamio, ya lo mencionamos, había sido discípulo de Boas, y proclamaba el respeto a las culturas indígenas y la necesidad de conocerlas a profundidad para apreciar sus valores. Pero, al mismo tiempo, compartía la ideología positivista de la época, que exaltaba el progreso científico y tecnológico: creía, por tanto, que los pueblos indígenas debían acceder a la modernidad, junto con todos los grupos sociales del país. Y para ello era necesario «forjar» una nación unificada, y consolidar un fuerte sentimiento de pertenencia a la nación, en el contexto de la gran renovación social producto de la Revolución mexicana (Gamio, 1916 y 1935). Pero este sentimiento nacionalista no podía brotar de raíces ajenas a la realidad mexicana: los indígenas debían participar en la forja patriótica, y el Estado debía propiciar que los elementos rescatables de las colectividades étnicas se convirtieran en una parte esencial del patrimonio del México moderno.<sup>3</sup> Así se creó la política indigenista, como un componente central del nacionalismo cultural al que nos referimos en el primer capítulo. A lo largo del siglo XX, tal política se plasmó en varias instituciones sucesivas del gobierno federal: la Dirección de Antropología, el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, el Instituto Nacional Indigenista... Asimismo, dentro de la Secretaría de Educación Pública se crearon departamentos y secciones encargadas de diseñar y poner en práctica estrategias educativas dirigidas específicamente a este tipo de población. En todas ellas persistió una doble misión, que implicaba una paradoja y un dilema: por un lado, contribuir al conocimiento y aprecio del mundo indígena; por otro, propiciar la creación de una cultura nacional mestiza y progresista, donde ese mundo se fusionara y transformara.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> El positivismo de Gamio se manifestaba claramente en su distinción entre componentes «positivos» y «negativos» de la cultura indígena. Véase la crítica de Aguirre Beltrán (1990).

<sup>4</sup> Sobre la trayectoria del indigenismo mexicano véanse Instituto Nacional Indigenista (1978); Aguirre Beltrán (1982); Peña (2000); Báez-Jorge (2001).

El indigenismo y el nacionalismo cultural, como las instituciones educativas y académicas del México postrevolucionario, auspiciaron el surgimiento de una masa crítica de investigadores —arqueólogos, etnohistoriadores, etnólogos, antropólogos sociales y sociólogos— que profundizaron en el conocimiento del pasado prehispánico y del presente multicultural y pluriétnico. Los organismos gubernamentales y algunos mecenas privados también impulsaron a una pléyade de artistas que se inspiraban en las culturas aborígenes de ayer y hoy (Florescano, 2005: caps. 8 y 9). La variedad y riqueza del «otro México» o «el México desconocido», «el México profundo» se volvía patente y deslumbrante. En 1940, el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, proclamó la igualdad de las culturas y convirtió al indigenismo en un movimiento continental. Tras la Segunda Guerra Mundial, tanto la Organización para la Educación, la Ciencia y la Cultura de las Naciones Unidas (UNESCO) como la Unión Panamericana, condenaron explícitamente el racismo y el etnocentrismo, con base en las pesquisas y argumentos de la etnología y la antropología internacional. Igualmente, la Carta de las Naciones Unidas reconoció la libre autodeterminación de los pueblos, y por tanto el derecho a la independencia de los pueblos colonizados. Con los auspicios de la UNESCO, el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss escribió el libro *Raza e Historia*, publicado en 1952, donde mostraba lo absurdo de tildar de «inferiores» a las civilizaciones americanas que nos habían legado ciudades monumentales y prodigiosos sistemas de organización social. Asimismo, documentaba la complejidad y elaboración del pensamiento de «los salvajes» contemporáneos, diferente del pensamiento científico, pero no inferior a él. Hacía, por añadidura, una crítica radical al concepto común de «progreso», donde se quiere equiparar el avance de la humanidad con su homogeneización en un molde impuesto por Europa y los Estados Unidos. En cambio, Lévi-Strauss propone que la definición aceptable de progreso sólo puede referirse a la potenciación de las culturas locales y regionales mediante la intercomunicación respetuosa y la promoción de la igualdad y la equidad.

Paralelamente, los movimientos a favor de los derechos civiles de las poblaciones aborígenes y afroamericanas en Estados Unidos y Canadá demostraron vigorosamente la necesidad de las políticas públicas de equidad, la valoración de las culturas minoritarias y la participación social irrestricta para



que el ideal de la ciudadanía —el ejercicio de los derechos fundamentales— pudiera cumplirse. En los tres últimos decenios del siglo XX, y en los albores del siglo XXI, los movimientos indígenas a lo largo de América Latina —que tuvieron un punto culminante de convergencia en 1992, con el Frente 500 Años de Resistencia Indígena, que criticó vigorosamente la visión eurocéntrica del mal llamado «descubrimiento de América»— han demandado un replanteamiento radical del concepto de nación.<sup>5</sup> Así, su negativa a seguir siendo «extranjeros en su propia patria» conlleva la necesidad de que el derecho a la diversidad cultural sea reconocido como un derecho ciudadano —con el mismo rango de los derechos civiles, políticos y sociales—, y de que sus formas de gobierno sean validadas como aspectos normales de la organización del país (Bengoa, 1995).

Actualmente, el término *indígena* está siendo adoptado por los pueblos originarios de todo el mundo, como una expresión jurídica que reconoce sus derechos específicos, y en particular, sus derechos culturales. En 1982, la instauración del Grupo de Trabajo sobre los Pueblos Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas auspició la celebración de foros internacionales, donde se dieron a conocer la situación y las demandas actuales de los grupos que eran considerados como «minorías culturales» dentro de los Estados nacionales, ya se tratara de pueblos originarios o de pueblos migrantes. Con base en estos foros y en múltiples consultas a juristas internacionales y representantes de diversos gobiernos, se generó en 1989 una Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, que desde entonces constituye una orientación y una referencia obligada en el ámbito internacional. Fue aceptada en 2006 por la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, y su aprobación final por la Asamblea General está en proceso. Por otra parte, en 1989 también se aprobó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, donde se establecen los derechos de los pueblos indígenas a sus propias culturas, lenguas, formas de gobierno, sistemas normativos y territorios ancestrales. Este convenio ha sido firmado por la mayoría de los países americanos. México lo incorporó a su cuerpo constitucional en 1992, reconociendo

<sup>5</sup> El gobierno mexicano encontró una fórmula conciliatoria para caracterizar el arribo de Cristóbal Colón en 1492: «El encuentro de dos mundos».

en el Artículo 4<sup>o</sup> —por primera vez en la historia— la naturaleza multicultural de la nación.

El año 1994 comenzó con dos acontecimientos de trascendencia nacional e internacional: la puesta en marcha del Tratado de Libre Comercio de América del Norte y el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). El segundo protestaba por la globalización capitalista desenfrenada —previsiblemente auspiciada por el primero—, que redundaría en la destrucción de las economías comunitarias y culturas locales. Rechazaba la injusticia social y el mal gobierno, pero además defendía una patria multicultural donde se reconocieran las autonomías indígenas. Enarbolaba uno de los principios centrales de la cultura política comunitaria: «mandar obedeciendo». Tal principio establece que la función de las autoridades es servir a la gente, no manipularla; propiciar el diálogo y las deliberaciones conjuntas, y responder a las aspiraciones legítimas, sin imponer valores ajenos a las realidades culturales de los pueblos. Si bien los métodos fácticos y discursivos del EZLN son rechazados por muchos mexicanos, en la práctica lograron que el tema de los derechos indígenas volviera a estar en el centro de la discusión nacional. Sus demandas fueron recogidas en los Acuerdos de San Andrés, firmados en 1996 entre el EZLN y delegados del gobierno federal, y estos acuerdos, tras muchos debates y vicisitudes se tradujeron parcialmente en nuevas reformas al texto constitucional. Aunque las reformas resultaron insuficientes para el EZLN y la mayoría de las organizaciones indígenas, de hecho abrieron espacios para que la lucha por los derechos indígenas continuara y, al consagrar constitucionalmente el principio de autonomía, dieron un primer paso —aún tímido— hacia la redefinición y reforma del Estado nacional.

### 2.3 EL JALISCO INDÍGENA

Los cronistas coloniales nos hablan de la existencia de más de una docena de lenguas vigentes en el momento de la invasión española en lo que hoy es el territorio jalisciense (véase Ramírez Flores, 1980). Los grupos etnolingüísticos más importantes eran: en el noreste, el huichol, el cora, el tepehuano o tepecano y el tecoxquín; el cazcán en el noroeste y el tecuexe en la región centro norte; y hacia el sur el náhuatl y una serie de variantes cercanas a este idioma, como los llamados coca, pinome y tzaulteco (o sayulteco) (Gerhard, 1996; Ramírez



Flores, 1977; Yáñez Rosales, 2001).<sup>6</sup> Se habla también de grupos de nayaes, otomíes y chichimecas —que eran términos genéricos—, así como, en la frontera norte, de guachichiles, tepeques y zacatecos, y de tarascos (purhépechas) en el sur. Estos últimos se hicieron presentes al conquistar el *cazonci* o señor michoacano las zonas sureñas, a mediados del siglo XIV, tras las llamadas guerras del salitre, donde se disputaba el control de las playas salitrosas de la región de Sayula.

Aunque menos densa que en el centro de México, la población prehispánica jalisciense distaba de ser exigua, como a veces se ha pretendido. Existían, incluso, centros urbanos importantes, por los rumbos de Etzatlán y Ahualulco, donde recientemente se han excavado y restaurado los monumentos conocidos como Los Guachimontones. En el centro y el sur, la población india se organizaba en lo que los conquistadores llamaron «señoríos», que probablemente eran similares a la organización del *altépetl* en el centro de México: una autoridad residente en un poblado nuclear, con funciones políticas, militares y religiosas, ejercía dominio sobre asentamientos menores dentro de un territorio definido, de extensión variable (Yáñez Rosales, 2001: 132-134). En cambio, en el norte los asentamientos eran en general más dispersos y la autoridad se fundía con la jerarquía familiar. La economía alimenticia, en todas las regiones, combinaba la agricultura de temporal con la caza y la recolección de semillas, flores comestibles, frutos y hongos; pero en el sur también había agricultura de riego y muy abundante producción de sal (Schöndube, 1993). En cuanto a la religión, he aquí lo que nos dice un eminente historiador de Sayula, Federico Munguía Cárdenas, sobre esa región de influencia nahua:

Agricultores por excelencia, [los nahuas] adoraban al sol, la luna y la estrella de la tarde, que llamaban Quetzalcóatl: Tlaloc era dios de la lluvia y, obviamente, su culto el más extendido; Xipe Tótec —el desollado—, dios de la fertilidad y, según las relaciones, otra figura sobresaliente en el panteón indígena.

<sup>6</sup> Todas las lenguas mencionadas pertenecen a la familia lingüística yutoazteca. La palabra pinome, o pinotl, al parecer se aplicaba a los dialectos «bárbaros» del náhuatl (Schöndube, 1993).



Como deidades regionales, en Sayula veneraban al búho o *tecolotl*; en Amacueca y la sierra de Tapalpa, a Atlaquiahuitl, dios de las aguas, variante de Tláloc, representado por los naturales en forma de gavián; existían imágenes de esa ave pintadas o grabadas en grandes piedras y otras de bulto que guardaban con veneración en sus jacales. [...] También se han encontrado efigies de Ixcatéotl, Tlacaltéotl o Ixtlacaltéotl, protector de las salinas [...]; es mencionado también Teopilzintli, dios niño de los aztecas, de sangriento culto; y por Teocuitatlán [...] se veneraba a Tzápatl, de la cual tenían una efigie de oro y plata (Munguía Cárdenas, 1983: 172-173).

La conquista siguió varias rutas, a partir de México Tenochtitlán. La de los capitanes enviados por Hernán Cortés (1522-1524) cruzó Michoacán, llegó al sur de Jalisco y descendió a la costa colimense. La de Nuño de Guzmán (1530-1531) se encaminó a Tonalá y luego subió hacia el noroeste, hasta llegar a Tepic y Sinaloa. Ambas fueron devastadoras y crueles, aunque la de Guzmán tiene peor fama (Yáñez Rosales, 2001: 52-70). Nuño de Guzmán quiso crear un reino paralelo al de la Nueva España —el reino de la Nueva Galicia— mediante el establecimiento de la Audiencia y el Obispado de Guadalajara. Las huestes conquistadoras confiscaron bienes y tierras, demandaron tributo e instauraron alcaldías y encomiendas, además de forzar literalmente a miles de indios a la esclavitud. La encomienda era la institución que permitía a un español, llamado encomendero, disponer del trabajo indígena, supuestamente a cambio de que asegurara la evangelización y el bienestar de sus encomendados. Contra la destrucción, los despojos, la esclavización y las encomiendas surgieron numerosos levantamientos y rebeliones; la más famosa fue la llamada Guerra del Mixtón, en 1540.<sup>7</sup> Encabezada por los cazcanes y zacatecos, a ella se unieron coras y huicholes. Puede caracterizarse como un movimiento nativista: los rebeldes decían obedecer al llamado de los dioses, que los convocaban a expulsar a los invasores, con el fin de regresar a la organización social y religiosa nativa y de esa manera recobrar una vida de gran prosperidad y diversión. Para sojuzgar la revuelta del Mixtón, fue necesaria la inter-

<sup>7</sup> En los pueblos indígenas del centro y norte de Jalisco la memoria colectiva de la Guerra del Mixtón se conserva en fiestas y rituales. Véase el capítulo 8 de este libro.

vención de tropas de la Ciudad de México, al mando del primer virrey de la Nueva España, Antonio de Mendoza, que finalmente venció y capturó a los últimos cabecillas refugiados en el peñol o promontorio que se yergue sobre la barranca de La Tamara, en el actual municipio de Acatic (López Portillo y Weber, 1939; Shadow, 1991; Yáñez Rosales, 2001). El saldo de las rebeliones incluyó una vasta mortandad, la esclavización y deportación de los vencidos y la consolidación del sistema de dominio colonial. Quienes rehusaron someterse se refugiaron en las zonas escarpadas de la Sierra Madre Occidental, a donde la Colonia tardó casi dos siglos en alcanzarlos. Otro saldo de la violencia fue el descenso demográfico, agravado a partir de 1544 por una serie de epidemias de viruela.

La consolidación colonial estuvo acompañada de legislación proteccionista hacia la población indígena, a partir del gobierno del segundo virrey novohispano, Luis de Velasco. La esclavitud de los indios fue prohibida. La encomienda persistió, sujeta a regulación de los funcionarios de la Corona. El espacio físico y social se reorganizó y repartió en dos tipos de entidad, la república de indios y la república de españoles, separadas pero interdependientes (Zavala y Miranda, 1954; Yáñez Rosales, 2001: cap. 3). La república de indios implicó la congregación de la población nativa en comunidades formadas por asentamientos nucleados, cuyo trazo urbano obedecía a un modelo de cuadrícula, y estaban dotados de tierras labrantías, montes y agostaderos. El mayor asentamiento era el pueblo cabecera, que ejercía jurisdicción sobre varios pueblos sujetos o barrios; muchas veces las jurisdicciones correspondían a las de los antiguos señoríos. Las comunidades poseían su propio gobierno, formado por un gobernador, topiles o vigilantes, tequitlatos o encargados del trabajo comunal (tequio), y mayordomos de las festividades religiosas; pero estos funcionarios dependían de un corregidor o alcalde mayor español, residente en una villa o ciudad cercana. Además, las autoridades nativas estaban al cuidado de frailes evangelizadores (franciscanos, en su mayoría), que construyeron conventos, hospitales e iglesias parroquiales en las cabeceras y capillas en los pueblos sujetos. Los indios no tenían acceso a la propiedad privada de la tierra, ni podían salir de su comunidad, excepto para cumplir obligaciones de encomienda o por un encargo especial, siempre bajo el control de los frailes y los funcionarios españoles. Los españoles sí podían ser propietarios



de tierras —mercedadas o compradas por la Corona—, minas, obrajes, trapiches y molinos; residían en las villas y ciudades, o en sus estancias y haciendas, tenían libertad de movimiento y eran formalmente elegibles para ocupar cargos civiles y eclesiásticos.

El modelo de la república de indios no fue implantado sin resistencias, a veces violentas. A la Sierra Madre Occidental tardó mucho en llegar. Aunque dos pueblos —Colotlán y Mezquitic— habían sido fundados al pie de la sierra desde finales del siglo XVI, mediante el trasplante de cientos de familias tlaxcaltecas, no fue sino hasta 1722, con la derrota de la gran rebelión cora, cuando los españoles penetraron en las alturas serranas. La jurisdicción de Colotlán, establecida en 1723 como alcaldía mayor, forzó la congregación de los coras; pero los huicholes —que habían permanecido pacíficos— continuaron viviendo en asentamientos dispersos. Sin embargo, se establecieron y encomendaron a los franciscanos las tres comunidades huicholas que perduran hasta hoy en día —San Sebastián, Santa Catarina y San Andrés—, con sus respectivas tierras comunales y cabeceras comunitarias, que fueron usadas sólo para funciones políticas y rituales.

En lo que hoy conocemos como la región de Los Altos de Jalisco, la Corona favoreció el asentamiento de labradores españoles, que recibieron mercedes de tierra de tamaño moderado para desarrollar labores de cultivo y cría de ganado mayor y menor. Así se formaron numerosos ranchos, habitados por familias extensas, que formaron una efectiva barrera contra los ataques de los llamados indios bárbaros. Pero también se fundaron comunidades de indígenas pacíficos, muchos de ellos de origen tlaxcalteca. El obispo Alonso de la Mota y Escobar, que recorrió su diócesis hacia los últimos años del siglo XVI, informa sobre la existencia de «doctrinas de indios» en Zapotlán (el Chico, hoy Zapotlanejo), Tepatitlán, Jalostotitlán, San Gaspar y Teocoaltiche, todos ellos pertenecientes a la Alcaldía Mayor de Lagos (véase Mota y Escobar, 1993: 55-56; Franco López, 1996). Todos estos poblados se situaban al oriente del río Grande de Santiago; hacia el occidente del mismo río, en la alcaldía de Tlacotlán, el clérigo Domingo Lázaro de Arregui reporta para 1621 dos asentamientos de indios importantes: Tlacotlán y Mexquiticán (o Mexticacán), así como una docena de villorrios habitados sólo por unas cuantas familias tributarias (Lázaro de Arregui, 1980: 155). En contraste, en el centro de Jalisco



co, tanto la jurisdicción de Guadalajara como los corregimientos de Tlaxomulco y Tequila contaban con población indígena sedentaria abundante. Lo mismo ocurría en el sur de Jalisco. La alcaldía mayor de Sayula pudo organizar las comunidades a partir de los numerosos asentamientos ya existentes: el obispo De la Mota (Lázaro de Arregui, 1980: 31), además de Sayula, menciona Teocuitatlán, Tzaqualco, Techalutla y Atoyaque. Asimismo, la *Relación de Tuxpan y su partido*, firmada en 1580 por visitadores reales, da fe de la concentración de población indígena en Tuxpan, Tamazula y Zapotlán (el Grande) (Acuña, 1987: 379-406). Otra relación de la misma época, la *de la Provincia de Amula*, ofrece información sobre tres cabeceras —Zapotitlán, Tuxcacuesco y Cusalapa— y sus nutridos sujetos (Acuña, 1988: 53-84). Tanto la provincia de Sayula como las otras provincias situadas en lo que hoy es el sur jalisciense pertenecían a la Nueva España —y no a la Nueva Galicia—, pues las habían conquistado las huestes de Cortés; pero judicialmente se sujetaban a la Audiencia de Guadalajara. En el siglo XVIII, tras las reformas borbónicas, pasaron a formar parte de la intendencia de Guadalajara.

En la descripción y censo de la intendencia que realizó el visitador Menéndez Valdés entre 1789 y 1793, se enumeraban 29 jurisdicciones o partidos; de ellas, las que aparecían con un número más grande de población indígena eran las de Sayula, Zapotlán el Grande, Amula, Autlán de la Grana, Santa María del Oro, Guachinango, Tonalá y la propia provincia de Guadalajara; pero en ninguna estaba ausente el componente indio, aunque la importancia de la población mestiza y mulata se había vuelto considerable (Menéndez Valdés, 1980). Al estallar el movimiento insurgente, los pueblos indios del sur jalisciense jugaron en él un papel destacado. Durante la primera mitad del siglo XX, según los cálculos del sabio Longinos Banda, que realizó un detallado estudio de la geografía social y económica de Jalisco entre 1854 y 1863, la población había crecido en forma generalizada, y hacia mediados de la centuria la población mezclada ya se manifestaba como dominante, casi en todas partes (Banda, 1982). Las culturas étnicas se iban diluyendo, a causa de las comunicaciones y las incipientes escuelas. Con todo, según el historiador Luis González y González (1959: 36-38), en la época de la Reforma aún vivían en el estado cinco grupos indígenas de culturas distintivas: tepehuanes, coras, huicholes, tepecanos y nahuas. Los cuatro primeros moraban en diversos pliegues y altiplanos de la casi

inaccesible Sierra Madre Occidental (en la porción conocida como sierra del Nayar o de Álica); de ellos, los de mayor contacto con el mundo de habla castellana eran los tepecanos, y los únicos que mostraban tendencias beligerantes eran los coras. En cuanto a los nahuas, persistían sobre todo en las antiguas provincias (rebautizadas como «cantones») de Sayula, Zapotlán y Amula, y ya conocían bien la lengua y practicaban las costumbres de la cultura mestiza.

Todos los pueblos indígenas, pero sobre todo los coras y los nahuas, habían sufrido invasiones y despojos en sus tierras comunales, y estos despojos fueron muchas veces autorizados por la legislación del México independiente. La hostilidad india hacia la sociedad invasora se manifestaba, desde los años de las guerras de independencia, tanto en un creciente bandolerismo —cuyo foco principal era Zacoalco— como en esporádicos brotes guerrilleros, como los encabezados por los hermanos Francisco y Gordiano Guzmán. En plena Reforma, surgió en Zacoalco un cabecilla indígena, apodado *El Jicama*, que posteriormente luchó en contra de Juárez y a favor de Porfirio Díaz (Munguía, 1993: 188-191). Pero el levantamiento indígena más sonado y prolongado comenzó en el norte, en la siempre levantisca zona cora, cuando en 1853 Manuel Lozada, un mestizo pobre acusado de bandidaje, comenzó a encabezar a los lugareños en la ofensiva contra los rancheros y hacendados que usurpaban sus tierras (González y González, 1959: 38). Pronto se unieron los otros pueblos del Nayar. Lozada, apodado *el Tigre de Álica*, llegó a dominar una vasta comarca; devolvió las tierras a los pueblos; proclamó el inminente retorno de la gloria prehispánica, y estableció su gobierno en Tepic. Inicialmente su éxito se debió al apoyo de las elites de Tepic, que deseaban independizarse del estado de Jalisco; pero también pactó, sucesivamente, con el emperador Maximiliano y con el presidente Benito Juárez, que respetaron sus disposiciones. Sin embargo, rompió con el Estado mexicano al advenir al poder federal Sebastián Lerdo de Tejada, que se negó a reconocer la reorganización agraria en beneficio de los pueblos. El Plan Libertador de los Pueblos Unidos de la Sierra de Álica de 1872, precursor de la revolución agraria de Zapata, era una declaración de guerra. En enero de 1873, Lozada salió de Tepic para hacer frente al ejército federal, comandado por el general Ramón Corona. Capturó la población de Tequila, con su vanguardia de mil hombres, y con sus fuerzas completas —más de ocho mil serranos, mal armados— mar-



chó a Guadalajara. En el campo de La Mojonera, cercano a Zapopan, lo recibió Corona, con 2,241 soldados y ocho piezas de artillería. Triunfaron los cañones federales. Desbandado su ejército, Lozada logró escapar, pero fue traicionado por uno de sus compañeros, capturado y llevado a Tepic, donde se le juzgó y fusiló (Aldana Rendón, 1983; Páez Brotchie, 1985: 280; Meyer, 1984). Uno de los saldos de esta guerra fue la conversión del cantón de Tepic en el Territorio Federal de Nayarit, y luego en un estado separado de Jalisco.

Tras la revolución, la nueva legislación agraria permitió a muchos pueblos indios recuperar la tierra, ya fuera en forma de la restitución de la antigua tierra comunal o en forma de dotación de ejido. No obstante, en muchos lugares el reparto fue lento, incompleto o de plano inexistente. Los huicholes del norte de Jalisco tardarían decenios para lograr el reconocimiento (parcial) de sus jurisdicciones comunitarias; en ellas, gracias al aislamiento de la abrupta sierra, pero sobre todo a su tenacidad defensiva, heredada tanto de la época colonial como de su participación en la rebelión de Lozada, han preservado su lengua, su cultura y un fuerte sentimiento de identidad diferenciada. Otros pueblos indígenas, aunque han adquirido modos mestizos de vida y van perdiendo su idioma y muchas de sus antiguas costumbres, conservan sentimientos de identidad, que se manifiestan sobre todo en la defensa de la tierra y las instituciones comunitarias. A partir de la década de 1960 ha comenzado un éxodo, a todas luces irreversible, de los asentamientos indígenas hacia las ciudades; con todo, las familias indígenas suelen seguir en contacto con sus lugares de origen y muchas de ellas —como lo veremos en el capítulo 9— mantienen sus costumbres y un fuerte sentimiento de identidad, no obstante el racismo imperante en muchas zonas urbanas.

#### 2.4 EL INDIGENISMO EN JALISCO

Los programas indigenistas gubernamentales de la Revolución llegaron muy tardíamente al centro-occidente de México (véase Peña, 2001). En 1961 se creó el Centro Coordinador Cora-Huichol del Instituto Nacional Indigenista (INI), en la cabecera municipal de Mezquitic (al pie de la sierra del Nayar).<sup>8</sup> Desde 1963,

<sup>8</sup> El Centro Coordinador Indigenista era la dependencia del INI que, instalada en una región definida como indígena (o «región de refugio»), debía diagnos- ...>



el INI comenzó a fundar escuelas y albergues escolares —que permitían el acceso de los niños de asentamientos aislados—, a construir caminos rudimentarios y a promover campañas de salubridad y extensión agrícola. Asimismo, se establecieron tiendas de la Compañía Nacional de Suministros Populares (Conasupo) y se puso en marcha un programa de microcréditos. A partir de 1967 (y hasta 1978) funcionó en Mezquitic el Centro Agropecuario de Promotores Indígenas, donde se recibían jóvenes becados, originarios de poblados de la propia sierra (huicholes, coras y tepehuanes); en el término de dos años de trabajo intenso, estos jóvenes completaban la primaria y se capacitaban en técnicas pedagógicas y agrícolas. Muchos de ellos, empleados por el INI o la Secretaría de Educación Pública, se convirtieron en promotores culturales, maestros bilingües y directores de albergues escolares. En 1964 el Centro Coordinador se trasladó a Tepic (Nayarit), desde donde siguió operando los programas serranos, a los que se añadieron una oficina de asesoría jurídica y agraria, y apoyo a la comercialización y difusión de las artesanías. En 1971 el presidente Luis Echeverría echó a andar el Plan Huicot (Huichol-Cora-Tepehuán); gracias a este plan se construyeron pistas de aterrizaje y más caminos, escuelas y clínicas de atención elemental; asimismo, aparecieron los primeros tractores y se distribuyeron pies de cría de ganado vacuno y porcino (Reed, 1972).

En la práctica, el Plan Huicot aceleró la monetización del Nayar y favoreció sobre todo a las familias que aprovecharon las transformaciones para convertirse en comerciantes, exportadores de ganado y artesanos con orientación mercantil; también estimuló la emigración (Torres, 2000). Entretanto, en el Jalisco meridional, la presidencia echeverrista propició el surgimiento de un organismo regional, la Comisión del Sur, que no tenía planteamientos propiamente indigenistas, pero realizó inversiones, proyectos y movilizaciones en las viejas comunidades nahuas, no siempre de éxito duradero (Krotz *et al.*, 1985; Peña, 1992). Durante el sexenio 1976-1982 llegó la euforia petrolera

...> ticar los principales problemas de la población ahí residente y coordinar las acciones gubernamentales que se aplicaran para resolverlos. Estaba, además, a cargo de los albergues escolares y de la aplicación directa de los programas del propio INI (Albergues Escolares, Capacitación, Defensoría Jurídica, entre otros).

y se fue el Plan Huicot. El INI, entonces, quedó subordinado al Comité de Planeación de Zonas Marginadas (Coplamar), que redobló el gasto público y distribuyó subsidios por doquier. En el Nayar, el Centro Coordinador se dividió en tres: el que se quedó en Tepic se especializó en coras; el que se fue a Santa María Ocotán (Durango) en tepehuanes, y a los huicholes los atendía un centro instalado en Tuxpan de Bolaños, en oficinas construidas por el Plan Huicot. En el mismo periodo, en 1978, se creó la Dirección General de Educación Indígena, que se hizo cargo de las escuelas indigenistas, mientras que el INI siguió manteniendo los albergues.

Por la crisis económica del Estado mexicano de 1982, Coplamar fue desmantelado y el trabajo indigenista disminuyó su perfil durante varios años, mas no desapareció; además, fueron los años en que el INI empezó a cambiar su discurso y sus políticas, para dar cabida a la participación activa de los beneficiarios, y para reconocer a las culturas indígenas como patrimonio nacional y promover la diversidad cultural. En los años setenta habían aparecido una serie de grupos universitarios y organizaciones no gubernamentales (ONG) que trabajaban a favor del bienestar indígena; en la década de los noventa varias de ellas, conjuntamente con el INI, echaron a andar proyectos de derecho consuetudinario, defensa agraria, rescate cultural, salubridad, capacitación laboral y promoción económica. En 1990, con apoyo del Banco Mundial, se creó un nuevo programa en el interior del INI: los Fondos Regionales (FR), que concedían créditos blandos a grupos que emprendieran acciones económicas redituables; así se crearon en la sierra nuevas empresas transportistas, comerciales, ganaderas y agrícolas. Paralelamente, el Fondo de Apoyo a la Cultura Indígena ayudaba en el financiamiento de rituales, danzas, representaciones tradicionales y confección de indumentaria y artesanías varias. Una radiodifusora de la misma institución empezó a transmitir sus programas en 1991. En 1992 el Centro Coordinador Huichol retornó a Mezquitic; además, en Guadalajara se creó una Delegación descentralizada del INI que tendría como área de influencia los estados de Jalisco y Colima, y el Gobierno de Jalisco instaló una Procuraduría de Asuntos Indígenas. Así, los programas indigenistas se extendieron al sur de Jalisco (en los municipios de Tuxpan, Cuahtitlán de García Barragán —en la sierra de Manantlán— y Zapotitlán de Vadillo) y a los poblados nahuas colimenses.

Desde los años noventa, se puede hablar de un indigenismo participativo que poco a poco se abre paso. Surgieron varias uniones de pueblos indígenas: la Unión de Comunidades Indígenas Huicholes de Jalisco, la Unión de Comunidades Nahuas de Tuxpán y la Unión de Comunidades Nahuas de Manantlán; también se ha ido formando una asociación de indígenas migrantes en la zona metropolitana de Guadalajara. Todas estas organizaciones, apoyadas no sólo por el INI, sino también por las ONG, han tenido un papel activo — y muchas veces exitoso— en la lucha agraria y en la obtención y administración de fondos gubernamentales y apoyos de fundaciones nacionales e internacionales. Los nuevos intelectuales indígenas —maestros bilingües y universitarios— han sido actores fundamentales en el proceso de participación, pero también han sido muy importantes las autoridades tradicionales. La sustitución del INI por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), creada en 2003, ha tenido como uno de sus principales objetivos el diseño y la consolidación de formas de participación más plenas. Aunque todavía este objetivo se vea lejano, se han logrado avances vigorosos e irrevocables.





### 3. LOS HUICHOLAS (WIXARITARI) DEL NORTE DE JALISCO (I): ESPACIOS SAGRADOS Y ORGANIZACIÓN SOCIAL

#### 3.1 ¿QUIÉNES SON?

El nombre *huichol* es una deformación de la palabra *wirrarika* o *wixárika* (plural: *wixaritari*), que puede significar *cantor y curandero* (Lamholtz, 1904, II: 21; Guzmán, 1999: 140).<sup>1</sup> Desde su infancia, los miembros del pueblo *wixárika* aprenden las canciones sagradas que los unen con el universo y les permiten curar las enfermedades de los seres humanos. En el habla cotidiana, *wixaritari* se usa como un referente de identidad colectiva: nosotros, la gente de aquí.

A principios del siglo XXI, los *wixaritari* son aproximadamente 20 000. Su territorio étnico —la sierra Huichola— se asemeja a un polígono irregular de cuatro lados y mide, de este a oeste, aproximadamente 50 kilómetros, y 75 kilómetros de norte a sur. En la Sierra Huichola, que es una porción de la vasta región conocida como el Gran Nayar, encontramos cumbres de casi 3 000 metros de altura, erguidas sobre pequeñas mesas y cañadas profundas que descienden hasta los 800 metros.<sup>2</sup> A su vez, el Gran Nayar se extiende en la parte

<sup>1</sup> Diguet (1911: 23) traduce el vocablo como *agricultor*. Nava (1998: 9) lo interpreta como «gente que puebla lugares con plantas espinosas, lo que en México se conoce como *huizachal*». Iturrioz (2004: 90) lo relaciona con la palabra *cora wisa*, que significa *soñar*. Este mismo autor (2004: 85-94) traza una historia crítica de los vocablos *huichol* y *wixárika*. Véanse otras interpretaciones en Ramírez Flores (1980: 45-50). En este texto escribiremos *wixárika*, con *x*, que puede pronunciarse como *r* gutural o como *sh*.

<sup>2</sup> Una descripción somera del territorio *wixárika* se encuentra en Rojas (1993: 14-16). Para una descripción geomorfológica, véase Barrera Rodríguez (1999).

sur de la Sierra Madre Occidental. En esa misma región, pero en territorios distintos, viven los tepehuanes, los tepecanos, los mexicaneros y los coras.

La mayor parte del territorio de los wixaritari o huicholes se ubica dentro de dos municipios jaliscienses: Mezquitic y Bolaños. Pero encontramos asentamientos de esta etnia también en los municipios de Huejuquilla el Alto (Jalisco), Nayar y La Yesca (Nayarit), Valparaíso (Zacatecas) y El Mezquital (Durango). La migración laboral los ha llevado a dos ciudades medias de Jalisco: Colotlán y Puerto Vallarta, Jal., y a la costa de Nayarit. Además, en las ciudades de Guadalajara, Tepic y Zacatecas, se han establecido artesanos y trabajadores huicholes y un número creciente de jóvenes estudiantes. Y la gente del Gran Nayar, como los de casi todas las regiones de México, incursionan en los Estados Unidos, para vender piezas artísticas y fuerza de trabajo.

La lengua wixárika pertenece a la familia que algunos lingüistas llaman yutoazteca, que en México incluye, además, a las lenguas pima, tepehuana, tarahumara, yaqui, mayo, cora y náhuatl (entre otras). Si bien existen variaciones dialectales en las diversas comunidades (la variedad de la comunidad de San Andrés Cohamiata, situada en la parte occidental del territorio, es quizás la más diferenciada), todos los huicholes se entienden sin dificultad entre sí. Aunque la comunicación terrestre en la sierra es muy precaria, el conocimiento del idioma castellano se ha vuelto común en las generaciones jóvenes, gracias a la expansión escolar de las últimas décadas, a las crecientes relaciones comerciales con el exterior y a la migración.

Los coras guardan muchas semejanzas culturales con los wixaritari. Muchos autores los consideran como un mismo complejo cultural (véase Jáuregui y Neurath, 2003). La evidencia histórica muestra que una separación tajante entre los dos pueblos no ocurrió sino hasta el siglo XVII, cuando las autoridades coloniales dejaron de considerar a los wixaritari como «indios bravos»: serían, desde entonces, «indios fronterizos» (Rojas, 1993). Un mito huichol, recogido en 1896 por León Diguét, cuenta que, en el principio de los tiempos, los huicholes, coras y tepehuanes estaban unidos (citado en Negrín, 1985: 14). Según este mito, el Sol envió a Tatutsi Maxakwaxi, Nuestro Bisabuelo Cola de Venado, a guiar a los tres pueblos en una peregrinación, para que no guerrearán ni se comieran mutuamente. Pero Maxakwaxi murió en una batalla contra los invasores nahuas, y desde entonces los pueblos se ene-



mistaron. Las huellas de la invasión nahua (probablemente organizada por el llamado Imperio Tolteca) se notan todavía en muchos topónimos.

Desde las primeras etnografías que los describen, escritas por el viajero francés Leon Diguët y por el antropólogo noruego Carl Lumholtz (1900 y 1904), los huicholes han sido objeto de numerosos y valiosos estudios. Pueden mencionarse, entre otros, además de los de Lumholtz, los de Eduard Seler, Konrad Theodor Preuss, Robert M. Zingg, Alfonso Fabila, Joseph Grimes, Thomas Hinton, Salomón Nahmad, Marina Anguiano, Peter Furst, Barbara Myerhoff, Phil Weigand, Ramón Mata Torres, Juan Negrín, Jesús Jáuregui, José Luis Iturrioz, Paul Liffman, Johanness Neurath, Rafael Guzmán, Carmen Anaya, Angélica Rojas, Séverine Durin y Francisco Talavera. De una enorme riqueza ritual, plástica y verbal, la cultura wixárika es vista, dentro y fuera de México, como un repositorio de sabiduría ancestral y de estilos de vida alternativos. Los propios wixaritari manifiestan abiertamente el gran orgullo que sienten por sus costumbres («*el costumbre*», como ellos dicen), y varios intelectuales étnicos (por ejemplo, Héctor Montoya, Gabriel Pacheco, Xitákame Ramírez de la Cruz, Samuel Salvador, Agustín Salvador Martínez [*Haiyiri*] y Rafael López de la Torre [Pateyo]) han escrito acerca de ellas. Sin embargo, para apreciar los símbolos de esta cultura es importante no divorciarlos de una totalidad dinámica: los procesos materiales, sociales y mentales en que se sustentan. Así, es preciso examinar las visiones del territorio, los asentamientos y sistemas de autoridad, la relación entre la agricultura, el trabajo y los rituales y la inserción en la sociedad mexicana y global.

### 3.2 EL TERRITORIO Y LA CONCEPCIÓN MÍTICA DEL ESPACIO

Los huicholes ordenan el mundo de acuerdo con cinco puntos cardinales, que marcan los límites ideales de su territorio y conservan la memoria de los trayectos de las deidades ancestrales. Cada uno de ellos define un lugar de peregrinación obligatoria y corresponde a los extremos de rutas comerciales prehispánicas (Durin, 2003).

Al norte se encuentra Wirikuta, el primer camino del mundo, situado en el desierto de Real de Catorce, San Luis Potosí. El sur se identifica con Xapawiyeme, o Tatei Xapawiyemeta, Nuestra Madre la Lluvia, representada por un xalate llorón (árbol de la familia de la higuera). La morada de esta dei-

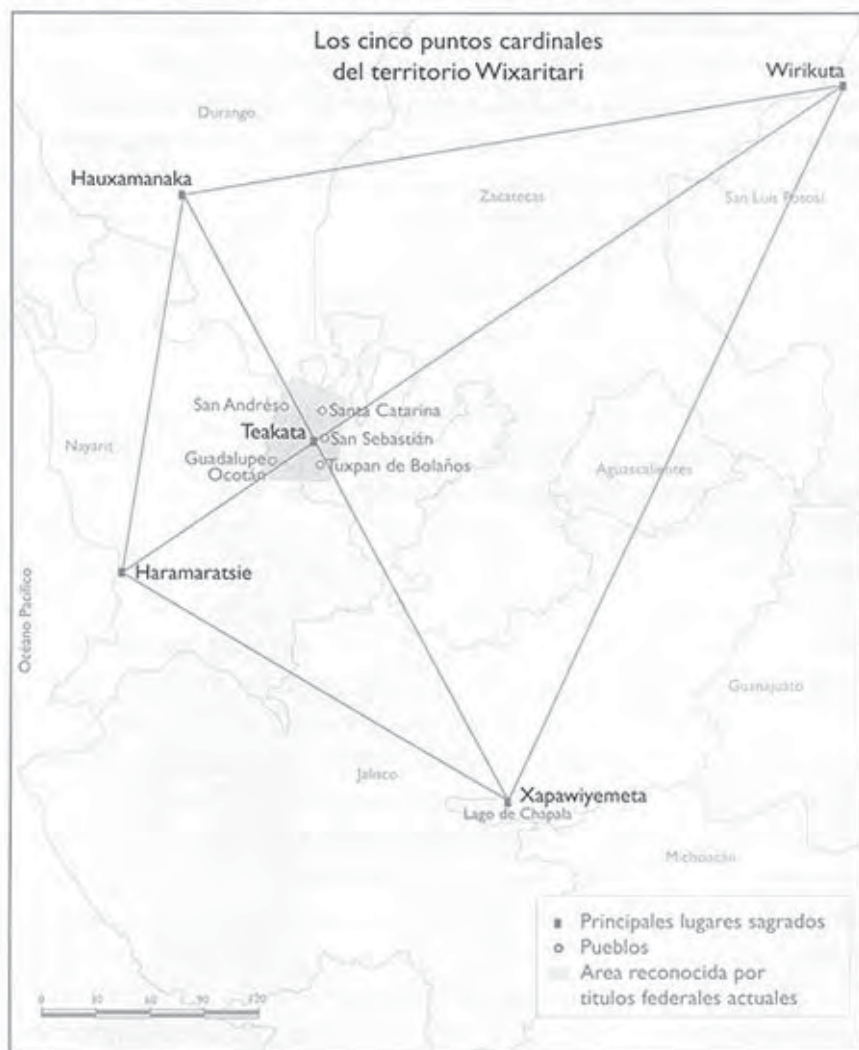
dad, según algunos ancianos conocedores, se encuentra en una isla del lago de Chapala: la isla de los Alacranes (Jalisco). El oriente es señalado por Hauxa Manaka, el tronco petrificado que reposa, desde los días del diluvio universal, en la cumbre del Cerro Gordo, en Durango. Y al occidente se pierde la vista en la majestuosa Tatei Haramara, Nuestra Madre el Agua de Mar, así nombrada por las aves marinas cuando terminó el diluvio. A Tatei Haramara se la puede visitar en una de sus principales moradas, junto al puerto de San Blas.

Hay un quinto punto cardinal: Teakata, el horno de la tierra, la caverna donde arde perpetuamente el fuego. Es el centro del universo, situado al fondo de la barranca creada por el río Chapalanguana, cerca del punto donde se unen las fronteras de las tres comunidades wixaritari más importantes y antiguas: Santa Catarina Cuexcomatitlán (o Tuapurie: lugar donde habitan los cantos), San Andrés Cohamiata (Tateikié: casa de nuestra madre) y San Sebastián Teponahuastlán (Wautia: canto de tortola).

Los huicholes piensan que las antiguas deidades les donaron ese vasto territorio no sólo para que de él obtuvieran el sustento material, sino como un espacio de comunión con la naturaleza, como un ámbito de adoración, como una gran catedral. «Este espacio sagrado coincide con el Trópico de Cáncer, el inicio del Eje Volcánico y el último anillo del cinturón de maíz de las grandes culturas mesoamericanas» (Nava, 1998: 13). Pero una buena parte del espacio les ha sido arrebatado por los mestizos. Los chamanes repiten que los dioses se enojan porque a muchos lugares de la tierra sagrada los wixaritari no pueden acudir a llevar las ofrendas —flechas, jícaras, máscaras, plumas, agua bendita...— que debieran repartirse por los rincones del universo. Por eso escasean las lluvias, la gente se enferma, los animales se mueren... Es menester recobrar los antiguos santuarios.

En conjunto, los cinco puntos cardinales se representan como una cruz que, a su vez, se contiene en un rombo, donde se destaca el centro. Uno de los objetos artísticos más conocidos de la cultura wixárika es el *siküri* o *tsiküri*, «ojo» o espejo (por el que la divinidad nos mira), que simboliza las cinco direcciones del universo.<sup>3</sup> El *siküri* es una cruz fabricada con dos ramas delgadas de

<sup>3</sup> Estos «ojos de dios» son comunes a varias culturas de la franja occidental de América (Lumholtz, 1904: 207-208).



árbol o carrizos, que lleva superpuesto un rombo de hilos o estambres de colores. Durante la ceremonia de iniciación de los niños (la fiesta del tambor o *Yuimakwaxa*), se planta una cruz que reúne cinco rombos: uno en el centro y los otros cuatro en las extremidades de los brazos. Al igual que los puntos cardinales, los cinco rombos del sikiri se asocian a los ancestros, que son también los dioses fundamentales: el fuego, la tierra, la lluvia, el sol naciente y el océano.



El pensamiento wixárika tiene como una clave fundamental el equilibrio espacial de fuerzas divinas y humanas, simbolizado en los cinco puntos cardinales o vientos. En el centro se reúnen las fuerzas magnéticas que rigen el universo: expresa el equilibrio entre el fuego y el agua, el diálogo del hombre y la mujer, la paz deseada en las comunidades y la armonía con los ancestros y con la naturaleza. El centro, punto de encuentro, es un emblema de la reciprocidad universal (Durin, 2003). La comunidad no se entiende simplemente como una suma de individuos; es una totalidad orgánica de dependencias materiales, sociales y espirituales.

### 3.3 EL ESPACIO HABITADO, LA ORGANIZACIÓN SOCIAL Y LAS AUTORIDADES HUICHOLAS

Antes de la llegada de los españoles, el hábitat wixárika era mucho más vasto: probablemente llegaba hasta las planicies costeras, según se infiere de los mapas lingüísticos que José Ramírez Flores (1980) y Peter Gerhard (1996) elaboraron a partir de las fuentes etnohistóricas. Desde entonces la estructura del espacio social se determinaba por dos tipos de asentamiento: el *kie* (pl. *kiete*) o ranchería y el *tuki* (pl. *tukite*) o centro ceremonial, donde se encuentra el templo (*tukipa*) (Liffman, 1996: 49-50; Jáuregui, 2003).

A cada *tuki* corresponde un conjunto de *kiete* colindantes. Antiguamente —según algunos autores— los *kiete* que dependían del mismo centro ceremonial estaban unidos por parentesco patrilineal (Weigand 1992: 51-53). En la época actual, la red de parentesco en el ámbito de un *tuki* incluye vínculos bilaterales, aunque dentro de la ranchería predominan los lazos definidos por la descendencia paterna.

En cada *kie* habita una familia extensa, constituida por un patriarca o *'ukiratsi*, que es responsable por el orden, el trabajo y el cumplimiento ceremonial. Junto al patriarca y su esposa o esposas residen los hijos varones con sus respectivas consortes, hijos y nietos, y a veces también las hijas del patriarca con sus maridos y descendientes. En este ámbito se desarrolla una relación de particular importancia: la del abuelo y el nieto; el primero es el encargado de transmitir la sabiduría y de acompañar al nieto a la fiesta de tambor: el rito de iniciación de los niños (Durin y Manzanares, 2002). Para ambos, el término wixárika es el mismo: *teukari*. Pueden también encontrar

cobijó en la ranchería otros parientes diversos del *'ukiratsi* o de sus hijos (mujeres viudas o niños huérfanos, por ejemplo). El número total de habitantes puede variar entre una docena y un centenar; el límite lo establece la disponibilidad de tierras labrantías en la vecindad y de agua en los manantiales cercanos (Anaya Corona, 2003; Vázquez Violante, 2004). Cuando la población desborda estos límites, uno de los varones adultos asume el papel de nuevo patriarca y encabeza un grupo que funda, en otro sitio (cercano, generalmente, para no perder el contacto con los abuelos), una nueva ranchería. Pero muchas familias disponen también de «ranchos de agua», a donde se van a vivir durante la época de la lluvia para estar más cerca de las milpas.

El *kie* consta de varias construcciones de adobe o piedra, techadas con varas y zacate, que se organizan en torno a un patio (Minero Álvarez, 1999). Cada módulo construido tiene una función específica: dormitorio o cocina. Cuando un hijo se casa, construye su propio dormitorio, pero generalmente todos continúan comiendo en común. No falta en una ranchería una construcción peculiar de caña y troncos, llamada *carretón*, que sirve de granero: se edifica sobre estacas, para evitar el acceso de alimañas. En una ranchería numerosa hay varios carretones. El patio sirve para la convivencia, las comidas y —de manera muy importante— los rituales familiares. Ahí también se discuten, en asamblea informal, los problemas comunes y se reciben las amonestaciones del patriarca. En el centro arde el abuelo fuego, sobre un círculo formado por piedras.

Los rituales del *kie* se celebran junto al *xiriki* (pl. *xirikite*) o adoratorio: una construcción pequeña y angosta, cuya puerta da al oriente, donde se depositan ofrendas: jícaras, flechas, plumas, maíces de colores, estatuillas talladas en piedra o madera, imágenes de santos, alimentos... Puede haber varios *xirikite*, dedicados a diversas deidades. Las jícaras o *xukuri* son particularmente importantes. Para fabricar estas vasijas votivas se utiliza un guaje o tecomate ahuecado, impermeabilizado con barro y resina de orquidea, y decorado en el exterior con estambres de colores y cuentas de cristal o chaquiras. Simbolizan «la raíz familiar» o *layeiyaí*. En la cavidad de las jícaras guardadas en el *xiriki* se dibujan o adhieren figuras que representan a los miembros de la familia. Cuando un hijo trae a su nueva esposa, a ella también se le fabrica un *xukuri*; pero no pierde su lugar en el *xiriki* donde se encuentra su propia raíz (Guzmán, 1999: 127, 140-141). La raíz confiere derechos sobre resi-



dencia y tierra; más profundamente, vincula a la familia con los antepasados divinizados o *kakaiyarixi*, que forman parte del panteón huichol, junto con las deidades primordiales (el fuego, el sol, la tierra, el agua...): los creadores del mundo, de quienes descienden los huicholes. Otra divinidad presente en el adoratorio es Niwetsika, la reina del maíz niño, a quien se deben prodigar cuidados, pues «nos da fuerza, conocimiento, alegría; nos da para vivir» (Salvador Martínez, 2002: 23).

Los centros ceremoniales suelen situarse en lo alto de colinas que dominan el paisaje circundante. El *tukipa*, *tuki* o templo tradicional, también nombrado *kaliwei* o casa grande, es una construcción circular de piedra o adobe y techo de paja, sostenido éste por dos gruesos postes de ocote, que simbolizan el encuentro del cielo y la tierra. Es de mayor diámetro y altura (desde cinco hasta ocho o nueve metros) que las construcciones ordinarias. Tiene una sola puerta, que mira a la salida del sol; sobre ella existe una ventana redonda, que se corresponde con otra igual que mira al occidente. Durante las ceremonias se enciende una fogata en el centro, el lugar del quinto punto cardinal, que simboliza el encuentro con el inframundo. En torno al fuego se colocan las ofrendas y los equipales de otate y hojas de maguey, donde se sientan las deidades. También los celebrantes y notables llevan sus equipales. Cada *tukipa* está dedicado a una deidad diferente, cuyo emblema es tallado en una piedra volcánica de forma circular: el *tepari*.<sup>4</sup> A finales del siglo XIX, Carl Lumholtz (1904, II: 27-31, 139-142) visitó y dejó testimonio detallado sobre dos templos: uno dedicado al sol, en San José (cerca de San Andrés Cohamiata o Tateikié) y otro en Pochotita o Rahuéyapa (cerca de Santa Catarina Cuexcomatitlán o Tuapurie), dedicado al fuego. Más de cien años después, los templos se construyen y decoran de igual manera.

En los centros ceremoniales viven durante una buena parte del año los jicareros, o *xukuri ikate*, con sus mujeres e hijos. Los jicareros, guardianes de las vasijas votivas y de los templos, proceden de los distintos *kiete* asociados a un determinado *tuki* y representados por sus respectivas jícaras. En

---

<sup>4</sup> Dice el profesor Agustín Salvador Martínez (2002: 81): «El *tepari* es lo que cubre el pozo donde están las ofrendas. Cuando morimos vamos al cielo y el *tepari* es como la puerta [...], la matriz de la vida».



principio, debe haber el mismo número de jicareros que de rancherías (Gutiérrez, 2003).<sup>5</sup> El cargo dura cinco años y requiere de una dedicación casi total. El superior jerárquico del jicarero es el *mara'akame* (pl. *mara'akate*), curandero (*chamán*) y conductor de rituales. En términos de la cultura wixárika, los *mara'akate*, dotados de poderes sobrehumanos, son capaces de comunicarse con los antepasados mediante los sueños. Poseen profundos conocimientos sobre los mitos ancestrales, los astros, las plantas y las enfermedades. Un *tukipa* no funciona adecuadamente sin sus *mara'akate*; ellos nombran, inspirados por los sueños, a los jicareros; ellos presiden las fiestas y en ellas cantan. El canto puede durar dos o tres días con sus noches, como ya lo testificaba Lumholtz (1904, II: 11).

Así describe a los *mara'akate* el profesor wixárika Agustín Salvador Martínez (2002: 73 y 179):

Los *mara'akate* narran la forma en que debemos [aprender nuestra cultura]. Los personajes [ancestros sagrados] necesitan ofrendas. Los *mara'akate* te enseñan todo: cómo hacer flechas sagradas, cómo terminarlas, cómo hacer jicaras sagradas y las ofrendas que debes hacer. También dicen cuándo debes ayunar o dejar de tomar alimentos salados y cómo desarrollarnos para ser buenos.

Los *mara'akate* usan plumas en su sombrero, también guardan plumas en su *takwatsi*, que es una cajita de palma donde se guardan los objetos sagrados. En él se guarda a nuestro hermano mayor, que es Kauyumarie [el venado] [...] Lo que tienen allí sirve para curar un enfermo o bien para cantar en una ceremonia. También carga a los personajes [ancestros sagrados] en su *takwatsi* y utiliza tanto el *nierika*, que es una figura redonda hecha de estambre, para ver a los enfermos a través de él, como un espejo, una víbora de cascabel o un camaleón que tiene una propiedad mágica. La magia sirve para que nadie te haga daño, al igual que la cola de cascabel [...].

Por vivir en asentamientos pequeños y dispersos, la autoridad del patriarca o *'ukiratsi* es la que rige a los huicholes en la vida cotidiana. Empero,

<sup>5</sup> El crecimiento excesivo de una raíz familiar no sólo lleva al surgimiento de *xirikite* secundarios sino también a que el *xiriki* primario pueda convertirse en *tuki* (véase Liffman, 2005).

la influencia moral de los *mara'akate* —muchos son también patriarcas— es notable, sobre todo en el caso de los de mayor edad y experiencia, que inspiran gran respeto y temor. Para ser *mara'akame* es necesario comenzar desde la juventud un duro entrenamiento, que no todos los aspirantes son capaces de soportar (Fajardo, 2000). Llegado a la madurez, un *mara'akame* puede ser nombrado *kawiteru* (pl. *kawiterusixi*) o anciano consejero («el que narra».<sup>6</sup>

Con todo, encontramos también entre los huicholes otros tres tipos de autoridades civiles: las tradicionales, las municipales y las agrarias. Las tradicionales corresponden a las tres comunidades constituidas por el poder colonial en el siglo XVIII, que implicaron la creación de pueblos cabecera, la edificación de iglesias católicas, la introducción de las mayordomías de los santos, la delimitación oficial de la tierra comunal y el nombramiento de autoridades comunales. Estas últimas reciben el nombre de varas (*'itsite*), por el bastón adornado de listones de colores que los distingue. En la actualidad, persisten como autoridades el gobernador (*tatuwani*), el capitán, los jueces y los *topiles* (policías y mensajeros).<sup>7</sup> En el pueblo cabecera se encuentra la Casa Real, sede de las autoridades comunitarias, que cambian cada año, en una vistosa ceremonia (Anguiano, 1974). Ahí también se encuentran la cárcel y el cepo. Las tres cabeceras comunales más antiguas e importantes —ya se dijo— son San Andrés Cohamiata (Tateikié), Santa Catarina Cuexcomatlán (Tuapurie) y San Sebastián Teponahuatlán (Wautia). Más recientes son Guadalupe Ocotán (en Nayarit) y Tuxpan de Bolaños, que tienen sus respectivas autoridades; aunque la primera mantiene dependencias rituales y administrativas de Wautia y la segunda de Tateikié.

El gobernador debe mediar en los conflictos; a él acuden quienes tienen quejas de sus vecinos, parientes o cónyuges. Puede imponer castigos de cárcel o cepo a los delincuentes menores; pero a los acusados de crímenes serios debe entregarlos al municipio o al ministerio público estatal. No obstante, las autoridades civiles tradicionales no están por encima del consejo de ancianos

<sup>6</sup> *Kawi* es el nombre del reptil sagrado (y también de un gusano comestible) que trazó el camino que lleva a las palabras de los ancestros. Así, también el *kawiteru* muestra ese camino mediante sus narraciones.

<sup>7</sup> En el mundo náhuatl, el *topilli* portaba la vara de justicia.



formado por los *kawiterusiçi* más prestigiosos: éstos son los que conocen mediante sueños quiénes van a ocupar los cargos cuando llega el tiempo del cambio de varas. Y también «sueñan» y nombran a los encargados de las mayordomías de los santos.

Al igual que los centros ceremoniales, antaño las cabeceras comunales no contaban con mucha población permanente: más bien, alojaban temporalmente sólo a quienes debían cumplir obligaciones civiles o rituales (Anguiano, 1974). Sin embargo, esto ha sido modificado por la expansión de las comunicaciones y la presencia de agencias del Estado mexicano. En las cabeceras y en ciertos centros ceremoniales se han establecido escuelas, albergues escolares, centros de salud y oficinas del Instituto Nacional Indigenista (hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas). Los Comisariados de Bienes Comunales, creados en la década de 1960 para representar a las comunidades en la defensa y gestión de la tierra, para administrar la propiedad colectiva y para servir de enlace oficial con las autoridades federales de la Reforma Agraria, tienen asimismo su sede en las cabeceras. Y en varios centros ceremoniales funcionan las agencias municipales: representaciones de los ayuntamientos correspondientes. También algunos comerciantes wixaritari han abierto tiendas donde se expenden mercancías traídas del mundo mestizo: víveres, enseres domésticos, ropa, instrumentos agrícolas... La disponibilidad de servicios y mercancías atrae población permanente, que no obstante sigue vinculada a su ranchería «de raíz» y a su respectivo *lukija*. De todos modos, la presencia permanente de quienes no pertenecen a la etnia continúa siendo estrictamente limitada.

Por otra parte, los wixaritari no piensan que la autoridad de los *kawiterusiçi* pueda ser desplazada por los puestos estatales. Por ejemplo: las propias autoridades agrarias son nombradas con la venia de los ancianos. Así, en el ámbito de la cultura huichola, el orden social comunitario es, en último término, el orden que dicta «el costumbre» de los antepasados y transmiten los *mara'akate*. El fuego, el sol, la tierra y el agua conceden y reproducen la vida porque se cumple el costumbre. Éste, además, se reafirma en las ceremonias religiosas, donde se expresa ritualmente la jerarquía del cosmos y se narran en cánticos los hechos de los ancestros que condujeron a la creación del mundo y de los hombres.





## 4. LOS HUICHOLAS DEL NORTE DE JALISCO: (II) RITUALES Y PERSISTENCIA CULTURAL

### 4.1 EL CICLO AGRÍCOLA Y EL CICLO CEREMONIAL

La agricultura continúa siendo la principal actividad de los huicholes, aunque no es la única: crían ganado vacuno, caprino y lanar, realizan labores artesanales y artísticas, recolectan resinas, cortan madera, cazan venados, jabalíes, armadillos, ardillas y aves silvestres, pescan un poco en los ríos que se encajonan en las profundas barrancas... Sus cultivos más importantes son el maíz y el frijol, y también siembran chile, calabaza, amaranto y un poco de tabaco, así como árboles frutales (ciruelos, duraznos, mangos, capulines, guayabos...), yerbas medicinales y plantas rituales. La abundante flora silvestre incluye nopales, guamúchiles, camotes (en los barrancos), cebollines, tomatillos, tabaco *macuchi*, guajes, jícamas y diversos tubérculos.

La tierra plana escasea: se encuentra sobre todo en las mesas y en las vegas de los ríos y arroyos. Ahí se pueden emplear arados tirados por mulas o bueyes, o incluso —en las mesas— tractores. Pero la agricultura predominante es la de tumba, roza y quema que, en términos mesoamericanos, se conoce como sistema de *coamil*, por el instrumento utilizado: la coa.<sup>1</sup> En el idioma *wixárika*, el sistema recibe el nombre de *wika'etsiya*. Así la describió hace más de cien años Eduard Seler (1998 [1901]: 66):

---

<sup>1</sup> Para limpiar la maleza o derribar troncos antiguamente se utilizaban hachas de piedra; hoy en día, el machete (traído de fuera) es común. Se empiezan a utilizar semillas mejoradas, abonos y fumigantes químicos proporcionados por programas gubernamentales.

Despejan una porción de monte o de terreno erizado cubierto de crecida maleza, que man los troncos o ramas derribadas, y con la coa, palo aguzado en uno de sus extremos y terminado por el otro en una pala triangular, abren hoyos en la tierra para depositar en ellos la semilla. Esto se llama *coamillar*, es decir, hacer un sembrado (*milli*, en mexicano) con la coa (derivado tal vez del mexicano *quauhtli*, en lengua cora *couyet*, 'estaca, árbol, madera').

Cada *kie* organiza su trabajo del coamil, que involucra a toda la familia (Weigand, 1992; Montoya, 1995). Pero implica también un esquema de reciprocidad cósmica. Si las fuerzas del cosmos, personificadas en deidades, conceden sus dones a los wixaritari, éstos deben corresponder mediante ofrendas y honrarlos en ceremonias. Por ello, el ciclo agrícola está inextricablemente unido al ciclo ritual (Durin, 2003; Talavera, 2003; Durin y Rojas, 2005).

Para los huicholes, el año se divide en dos estaciones, dos periodos opuestos y complementarios: *reitarari* / *reiwitari*, la sequía / las aguas (lluvias), la luz / la oscuridad, el cielo nublado / el cielo despejado (Talavera, 2003; Durin y Rojas, 2005). Estos periodos cobran sentido en relación con dos tipos de espacio: la oscuridad designa al océano —la gran serpiente que envuelve al mundo de los hombres—, de donde proceden las nubes y el agua; la sequía se identifica con la sierra recipiente de la lluvia. Las lluvias comienzan en el mes de junio y continúan hasta octubre; pero el ciclo agrícola-ritual comienza desde antes, con la preparación y quema del coamil y la celebración de la fiesta del *tsiquite*, *esquite* o maíz reventador. En esta fiesta la familia tuesta un grano de cada uno de los cinco colores, y luego tuestan y muelen una buena cantidad de granos para consumirlos, junto con caldo de venado.<sup>2</sup> Al igual que en otras celebraciones, se ingiere aguardiente de sotol (una especie de agave) y tejuino, atole de maíz fermentado; pero también otras bebidas adquiridas en el mercado.

Un coamil se deja descansar al menos dos o tres años. Pero también es necesario ir abriendo nuevos coamiles mediante el desmonte de zonas vírgenes, lo cual requiere de una preparación más larga y fatigosa. Se siembra en

<sup>2</sup> «Cuando el maíz se tuesta, revienta, y si todo el maíz revienta bien, quiere decir que viene una buena temporada, es como un rayo, que es una señal de la lluvia» (Salvador Martínez, 2002: 57).



cuanto comienzan las lluvias, no sin haberse enterrado jícaras benditas en la tierra labrantía, y celebrado en los centros ceremoniales un ritual propiciatorio: *Namanita Neixa*, la fiesta de la siembra.

#### 4.2 LA FIESTA DE LA SIEMBRA

El significado de *Namanita Neixa* se asocia con un mito de origen: el maíz fue originalmente dado a los hombres en forma de mujer, por eso tiene los cabellos largos. Fue donado por la diosa *Jakiyuawi*, madre de los maíces de colores (azul, blanco, pinto, morado o amaranto, amarillo); pero como el hombre era violento, la mujer regresó al maíz, y hay que contentarla y traerla de nuevo (Talavera, 2003: 52).<sup>3</sup> Así, en la fiesta, la figura central es *Tikujuiyane*: un atado de mazorcas secas al que se viste con ropas femeninas y se encierra en el *kaliwei* durante nueve días, antes de la fiesta.

Cuando ésta inicia, frente al templo arde *Tatewari*, el fuego, el dios más viejo, al que los jicareros llevan ofrendas: pinole, bebidas, velas adornadas con flores de papel y *muwieri*: dones divinos —como los granos de maíz—, simbolizados por flechas o varas ceremoniales a las que se pegan plumas de colores. En torno al fuego se colocan las jícaras de las rancherías vinculadas al centro ceremonial. *Los kawiterutsixi* presentan las ofrendas a los puntos cardinales. El canto del *mara'akame*, solo o acompañado del tambor o por cantadores secundarios, subraya las etapas de la fiesta. El sacrificio de los toros —el sacrificante abre la yugular, con un cuchillo, y deja correr la sangre —comienza el segundo día. *Tikujuiyane* es sacada por los jicareros y las mujeres, y recibe más ofrendas de las familias, que piden una buena cosecha. El día tercero y último aparecen cinco danzantes, que representan las distintas variedades y colores del maíz; su zapateado alude al sonido de las gotas de lluvia, y los pasos de la danza van marcando los cinco puntos cardinales. Al término de la ceremonia, cuando calla el *mara'akame*, después de tres noches, *Tikujuiyane* es públicamente desgranada por las mujeres; la ropa y los olotes se arrojan a la hoguera; sus granos se usan para el pozole que todos comparten en la madrugada.

<sup>3</sup> El maíz y su relación con la vida humana es tema de numerosos mitos huicholes, como los recopilados por Robert M. Zingg en la década de 1930 (Fikes, Weigand y García de Weigand, 1998).

La fiesta es muy concurrida, pues la familia extensa se congrega —regresan quienes habían salido a trabajar o a vender artesanías— para proporcionar mano de obra en la siembra y en las limpieas de los coamiles. Además, con el cambio de estación, hay un punto de inflexión en el ciclo de las autoridades comunales. Durante la época de oscuridad —las lluvias—, todos deben realizar trabajo agrícola, y los ancianos, en sus sueños, eligen a las nuevas autoridades, cuyos nombres serán revelados en la fiesta de los primeros frutos, aunque no entrarán en funciones sino hasta el siguiente enero.

#### 4.3 LA FIESTA DE LOS PRIMEROS FRUTOS

La temporada de la luz —la sequía— comienza en septiembre u octubre, con la fiesta de los primeros frutos, llamada también fiesta del tambor (Yuimakwaxa), o fiesta de los niños («también el maíz es niño»). En ella el *mara'akame* canta la historia del peyote, y por ello esta fiesta es esencial para el aprendizaje de los niños (Anguiano y Furst, 1978). Los niños más pequeños pueden participar en el rito en su propia rancharía; pero en su quinta participación deben acudir al *tuki* que les corresponde; así cobran conciencia de su pertenencia a un clan y a un territorio específico.<sup>4</sup> El mito con el que se relaciona fue registrado por Robert Zingg de la siguiente manera:

En una ocasión todos los niños se enfermaron y llamaron a Kauyumali, el curandero, quien les dijo que llevaran ofrendas para la niña-diosa del territorio del peyote [...] [S]iguieron las instrucciones (del sueño de Kauyumali y encontraron el sagrado tronco hueco para hacer un tambor [...] [A continuación] se inició una cacería sagrada de venado para obtener piel para el parche del tambor [...] La gente entonces hizo sonajas [...] porque era septiembre y había que hacer la ceremonia de los primeros frutos. La primera noche se sentaron alrededor del fuego mientras el cantor interpretaba los mitos sagrados. Al amanecer el cantor tocó el nuevo tambor. Las caras de los niños fueron pintadas con diseños de peyote y se pusieron plumas de chamán, *ojos de dios* y nuevos listones en la cabeza [...] Mientras tanto el mito sagrado fue cantado; éste

<sup>4</sup> Un clan, en el lenguaje antropológico, es un grupo amplio que reconoce ancestros comunes pero no puede trazar con precisión los lazos de parentesco que los unen. Así, el *tuki* puede considerarse un clan bilateral localizado.



explica las costumbres huicholas. De esta manera los niños fueron curados (en Fikes, Weigand y García de Weigand, 1998: 176).

Kauyumali, o Kauyumarie, es el divino venado que guía y protege, y también juega bromas a quienes buscan peyote. La fiesta está dedicada a su madre, la Madre del Agua del Este; por ello también se le nombra Tatei Neixa (que quiere decir «fiesta de Nuestra Madre»). La Tatei se manifiesta en los manantiales de Wirikuta, y de ella manan las flores —sobre todo las flores de la milpa, o *totos*—, las calabazas y el peyote.

Lumholtz llama a Tatei Neixa «la fiesta de las calabazas tiernas», y lo describe así, en su trabajo sobre el simbolismo huichol:

[En el primer día] los hombres [deben perseguir] venados y recoger calabazas. Mientras tanto, a la entrada del templo, [...] [el *mara'akame*] golpea su tambor y canta, desde las primeras horas de la mañana hasta el anochecer [...]. Las mujeres colocan a los niños a uno y otro lado del *mara'akame*; en la cabeza, cada niño porta un *siküri* y una pluma del cantador, y lleva una sonaja en la mano [...] [hecha con un guaje] donde se ponen piedrecitas de hormiguero, para producir sonidos de cascabel. Cuando los hombres regresan de la cacería, a la caída del sol, a los niños se sirven tortillas y una bebida de maíz fermentado [*nawá*], rodeados por los adultos, que forman un semicírculo. A la derecha (...) hay un montículo de calabazas, que al día siguiente serán cocinadas [...]. Cerca de las calabazas se cuelgan fajas que impedirán que los niños se cansen cuando emprendan viajes largos: cuando vayan «más allá de donde brota el agua», como dicen los cánticos. [En el segundo día], tras la caída del sol, las calabazas, ya cocinadas, se sirven primero a los niños y luego a los adultos. Los mayores beben *hi-kuli* (peyote). La comilona va acompañada del ruido del tambor y las sonajas (cita en Anguiano y Furst, 1978: 6-7).<sup>5</sup>

En esta fiesta los huicholes no sólo muestran su agradecimiento por la cosecha. Además —y esto es para ellos muy importante— transmiten a los niños la historia mítica de la cacería del venado, que es también el peyote, en

<sup>5</sup> Estos autores proporcionan descripciones mucho más detalladas de esta fiesta.



Wirikuta: la tierra donde brotan los manatales de la Madre del Este. En su canto, el *mara'akame* narra que Tatewari, el Gran Abuelo Fuego, le pide que llame a Kauyumarie para que los acompañe a Wirikuta; luego el celebrante invoca y personifica al venado sagrado, que se resiste con bromas pero acude al llamado; y finalmente los niños, metafóricamente, vuelan como colibríes o abejas, impulsados por el canto sagrado, hasta Wirikuta y de vuelta a la sierra Huichola. Durante el vuelo pasan por todos los lugares sagrados; así van aprendiendo la geografía mítica y los nombres e historias de las deidades (Myerhoff, 1974; Anguiano y Furst, 1978).

#### 4.4 AÑO NUEVO: EL CAMBIO DE VARAS

En la fiesta del nuevo año confluyen en la cabecera comunitaria los miembros de todos los *tuki* que le corresponden, para realizar la asamblea donde se celebrará el cambio de las autoridades civiles, o *'itsipatsixa*. La asamblea tiene lugar en el patio exterior de la capilla católica (*teyupani*) y se extiende por dos semanas, aproximadamente.

El gobernador saliente celebra un sacrificio —la muerte de un toro— y al concluirlo entrega el poder, simbolizado por una vara larga (1.5 metros) y gruesa (8 centímetros), tallada de *palo de Brasil*, árbol sagrado, cuyo color rojo intenso fue causado por una gota de sangre del corazón del sol (Guzmán, 1999: 122-125). Durante la estación de lluvias, los *kawiterutsixi* habían realizado consultas —para obtener consenso de los diferentes *tuki*— y «soñado» el nombre del gobernador entrante, que recibe ahora la vara, símbolo de mando y de servicio y sacrificio personal. Las autoridades menores también reciben varas rojas, ornadas por listones multicolores; y entre todos se da un intercambio de regalos (frutas y otros alimentos, bebidas, cigarros...) que dura varias horas (véase Anguiano, 1974).

#### 4.5. LA PEREGRINACIÓN A WIRIKUTA

Tras la cosecha, las familias deben preocuparse por desmontar coamiles para el siguiente año. Muchas personas salen de la comunidad, a trabajar en la costa nayarita, a vender artesanías y algunos jóvenes a estudiar en las ciudades. Sin embargo, para los jicareros la sequía marca un periodo ritual intenso, durante el cual deben llevar ofrendas a los lugares sagrados. Además, bajo la supervi-

sión de los *mara'akate*, preparan y realizan cada dos años, junto con miembros de sus *kiete*, la peregrinación a Wirikuta, en el desierto de Real de Catorce, en San Luis Potosí. Esta peregrinación tiene como propósito principal la cacería ritual del venado, simbolizada por la recolección del peyote o *híkuri*.

El viaje a Wirikuta (*pariyatsie yeitariyari*) es propiciatorio de las lluvias, las cosechas abundantes, la buena salud de la familia y la destreza de los hijos como cazadores y músicos; expía los pecados y manifiesta los valores y creencias de la cultura huichola. Implica, sobre todo, el encuentro interior de cada persona con su *'iyari* —el corazón, que guarda la memoria colectiva y los sentimientos de pertenencia— y su *cupuri* o espíritu. Cuando un jicarero regresa de su primera peregrinación, cargado de los frutos que ha recogido, recibe el nombre de *hikuritamate* (peyotero), y entra en un estado sagrado, bajo la protección de Tatewari, la deidad del fuego.

Según los mitos ancestrales, la ruta a Wirikuta —el oriente, donde nace Tayau, Nuestro Padre el Sol, y brotan los manantiales de Tatei, Nuestra Madre— fue descubierta por Kauyumarie, cuando burló a sus perseguidores. Él también guió a los divinos ancestros, los *kakaiyarixi*, que se encontraban enfermos y, por indicaciones de Tatewari buscaron la curación en el país del peyote, que nació de los cuernos caídos del venado. Los ancestros tuvieron que hacer ayunos (sólo podían comer tortillas sin sal) y penitencias, que hoy son también practicadas por los peregrinos. En lo alto del Cerro Quemado, rumbo al desierto, Tatewari «les mostró la boca de un pozo infinito. Allí comieron el peyote y cantaron los hechos de la creación. Desde entonces el Abuelo Fuego preside el centro del mundo, el lugar donde confluyen la región de arriba con el inframundo, el quinto punto cardinal del universo» (Nava, 1998: 17). Pero no sólo existe una correspondencia entre el venado y el peyote: ambos forman una trilogía indisoluble con el maíz —pues también los granos de colores de maíz se convierten en peyote que florea—, y por tanto constituyen el sustento físico y espiritual de los seres humanos (Salvador Martínez, 2002: 59). Así lo expresó el *mara'akame* Eusebio Carrillo al investigador Ramón Mata Torres:

El venado, el peyote y el maíz son hermanos. Son tres, como los tres lados del triángulo, y al mismo tiempo, sólo uno, una esencia múltiple, un rostro que sólo ellos miran.



El maíz fue primeramente venado. Cuando el maíz recién sembrado echa sus primeras hojitas, es el venado que asoma sus orejas. Cuando la milpa está en mazorca y cuelgan sus largas hojas, es el venado viejo de largas astas. Hay venados del mismo color que las tonalidades que visten los granos del maíz. De la huellas que fue dejando el venado en su camino, brotó el *híkuri*, el peyote. Cuando Ushikuikame, venado de dos años, hermano mayor de Tamatz Katyumari, se quita los cuernos, de ellos brotan los peyotes, los *muwieri*, y las ofrendas del culto. Los *muwieri* son venados machos y las jícaras, venados hembras.

Las astas del venado son como plumas sacerdotales. Un plato de caldo de venado es lo mismo que una porción sagrada de peyote. El *híkuri* enseñó a Maxakwaxi —otro nombre del venado— a cantar. Antes, cuando cantaba sin el *híkuri*, sólo platicaba y el dios no lo entendía ni le hablaba. Cuando conoció *híkuri* y cantó por tercera vez, entendió lo que decía el fuego, el sol y el maíz (Mata Torres, 1998: 26-27).

Al emprender el viaje, que debe ser penoso, el jicarero entrega ofrendas a los cinco rumbos del mundo. Si se emprende la peregrinación a pie, se recorren más de 500 kilómetros en línea recta en treinta o cuarenta días; pero en la actualidad el viaje casi siempre se hace por carretera (más de mil kilómetros), en camiones de redilas o autobuses, y suele durar cuatro o cinco días. Durante el trayecto, los peregrinos van colocando ofrendas en los parajes donde ocurrieron los hechos ancestrales, escuchan las narraciones del *mara'akame*, ayunan, guardan abstinencia sexual y pasan varias noches en vela. Llevan consigo planos esquemáticos de sus *kiete*, para que las deidades se los conserven. En la segunda noche, confiesan sus pecados alrededor del fuego. Tras la confesión, renacen y reciben nuevos nombres. Cuando pasan por los manantiales sagrados —antes de llegar al desierto y ya en él— los peregrinos depositan ofrendas, y el *mara'akame* los bendice y les da a beber el agua de Tatei. Cuando encuentran los peyotes —un grupo de cinco o más, representa un venado— lo cazan con arcs y flechas. Ingie-  
ren las *rosas* o frutos frescos —la carne sagrada de los antepasados—, alimentan con ellos a la Madre Tierra, y reúnen los frutos que van a llevar de vuelta, en canastos que llegan a pesar veinte o veinticinco kilos. Todas las acciones implican ceremonias, muchas de ellas acompañadas por narracio-



nes míticas, cánticos y música de violín y guitarra. Cuando regresan son recibidos en el *tuki* con un festejo, llamado Teaxa, donde los adultos consumen los frutos recién traídos.<sup>6</sup>

Es costumbre que los jicareros, cada cinco años —en el penúltimo de su cargo—, a la vuelta de Wirikuta, que renueven el techo del *tuki*, para lo cual se cortan troncos de ocote y se acarrea abundante hierba (*zacate*). También se reparan con *zacate* los techos de los *xiriki*, y el trabajo culmina en una fiesta familiar donde se consume caldo de venado.

#### 4.6 SEMANA SANTA

Es, junto con el año nuevo, la fiesta comunitaria por excelencia. Se celebra en las cabeceras comunales, y acuden familias de todos los centros ceremoniales correspondientes. Además, es la celebración donde se nota más la influencia del catolicismo, aunque transfigurada en función de las creencias propias de los wixaritari. En las fiestas de los *kiete* y los *tukite* rara vez se menciona a Cristo y a los santos. En contraste, en la semana santa, todo gira en torno a ellos, y los actores principales son los mayordomos o encargados de las imágenes y de las viejas capillas franciscanas. A éstas deben, con sus familias, mantenerlas limpias y en buen estado; a las imágenes «de bulto» deben procurarles nuevas vestimentas, año con año.

Las principales mayordomías son las del Santo Cristo, y la de la Virgen de Guadalupe o Tanana, que es también Wérika-Wimari, la Joven Águila, que vive en el cenit, en el quinto punto cardinal. Ella mora arriba; mientras que Tatewari, el Abuelo Fuego, también habita en el centro, pero en las profundidades de la tierra. Otros santos importantes son los titulares de las comunidades: San Andrés, Santa Catarina, San Sebastián (Xapastían); y además San José, el arcángel San Miguel, y el Señor Santiago, entre otros. Hay que cumplir con los santos, entre otras razones, porque cuidan del ganado y de la feracidad del suelo. En Santa Catarina, al Tata Cristo (*Xraturi Ampac*) se agradece el haber obtenido los títulos de la tierra; se dice que para buscarlos fue caminando hasta la ciudad

<sup>6</sup> La peregrinación ha sido documentada con mucho más detalle por autores como Barbara Myerhoff (1974) y María del Carmen Anaya Corona (1999). Karl Müller (1989) realizó sobre ella un magnífico reportaje gráfico.

de México. Y san José ayuda a los cantadores y músicos a inventar melodías (Durin y Rojas, 2005: 162-163).

En cada comunidad existen variaciones en la secuencia de la celebración de semana santa, o en ciertas condiciones de su puesta en escena (por ejemplo, en Tuxpan de Bolaños, por no haber una capilla, se usa el *tuki* para guardar las imágenes); pero en todas se incluye «la muerte de los santos», las procesiones, los ayunos, la abstinencia sexual, los lavatorios rituales, los cantos sagrados prolongados, las vigilias del jueves y viernes a la luz de innumerables velas y al calor de los braseros donde se quema copal, las danzas, los sacrificios de animales, la resurrección de las imágenes y el banquete final.<sup>7</sup> El simbolismo alude a la muerte y resurrección de Cristo y a la promesa evangélica de purificación y salvación; pero también al cambio cíclico del día y la noche, la lluvia y la sequía, y las generaciones humanas.

La secuencia se inicia el domingo; desde ese día, las capillas se abren por las autoridades tradicionales y las imágenes pueden recibir visitas. Los mayordomos con sus mujeres e hijos llegan de sus rancherías; durante el lunes y el martes se instalan en las casas que les corresponden mientras dura su cargo (cinco años, normalmente). Va llegando asimismo la gente de todos los asentamientos comunitarios y se instalan alrededor de la capilla. Las familias de las autoridades construyen enramadas. Quienes tienen asuntos que tratar con las autoridades, aprovechan que están ahí reunidas para hacerlo. Las mujeres empiezan a preparar tejuino y alimentos en fogones al aire libre. El miércoles se depositan ofrendas ante las imágenes, por grupos, de acuerdo a los cargos, y se reza por la familia; además, se ruega la ayuda de los santos para que la fiesta sea exitosa. El jueves por la mañana se cierran los caminos: nadie pueda entrar ni salir sino hasta el domingo. Los visitantes de fuera, previo permiso, han debido arribar a más tardar la noche anterior. Las imágenes

---

<sup>7</sup> Existe una filmación de la semana santa de Tuxpan de Bolaños (Kelley y Bazúa, 2001) y descripciones bastante detalladas de la celebración en San Andrés Coahamiata (Vázquez Violante, 2004), San Sebastián Teponahuastlán (Anaya, 2003) y Santa Catarina Cuexcomatlán (Durin, 2003; Durin y Rojas, 2005). Chamorro (2005) hace una comparación esquemática de las secuencias de San Andrés, Tuxpan y Santa Catarina.



se bendicen con agua; los mayordomos se lavan con el mismo líquido y todos los participantes reciben rociadas. Hacen su aparición «los judíos» (o «joríos», llamados *uriyu* en lengua wixárika), que se encargarán de la vigilancia; van pintados de color oscuro.

Los santos han muerto: sus efigies se bajan del altar y son cubiertas por lienzos; el Cristo se deposita en un entramado de madera, cuyos palos se atan con fajas bordadas. Comienza el ayuno. El jueves por la tarde los mayordomos y sus mujeres inician una procesión; corren alrededor del centro del pueblo, con paradas en los cinco puntos cardinales. Comienzan los cantos al son del violín y la guitarra, que continuarán con pocas interrupciones. En San Sebastián se reza un viacrucis de 14 estaciones, siguiendo el ritual católico; la cruz que se lleva de una estación a otra se adorna con plantas de sotol. Un grupo de danzantes (*wainarori*) bailará durante toda la noche. Durante el día viernes, se presentan los animales que las familias ofrendan en sacrificio: toros, borregos, gallinas, guajolotes; todos son bendecidos por los mara'akate y adornados con listones y papel de colores; además, dentro de la capilla se depositan ofrendas más pequeñas (galletas, cigarrillos, botellas de tequila o cerveza). El viernes por la noche continúa la vigilia y los cantos, y los mayordomos repiten las abluciones rituales. El sábado por la madrugada se inician los sacrificios de animales, con cuya sangre se untan las imágenes y otros objetos sagrados —jícaras, velas, plumas, varas de autoridad—, y se bendice y rocía (también con sangre) a las familias que los ofrendan.

Los santos vuelven a la vida; liberados de los lienzos, se colocan nuevamente en el altar. Durante la mañana del sábado se destazan los animales sacrificados y se prepara caldo, que se repartirá entre todos, junto con tejuino y otras bebidas, durante la tarde. Tras la comilona, todos duermen en las enramadas o al aire libre, en las afueras de la capilla. El domingo hay otro reparto de alimentos y las familias se preparan para el viaje de regreso a sus rancherías.

#### 4.7 LA FIESTA DEL PEYOTE

El último desmonte ocurre entre los meses de abril y mayo, cuando arde la maleza y en las noches de la sierra se magnifica la presencia de Tetawari, nuestro Abuelo el Fuego. Entonces se celebra la gran fiesta del peyote, *Híkuri Neixa*, en la que se bendicen —y consumen— las *rosas* recolectadas en Wirikuta.



Los actores principales de la fiesta son los peyoteros (jicareros retornados de la peregrinación), quienes llevan la pintura facial de los dioses. Cada deidad tiene sus símbolos—nubes, *hikuris*, venados, serpientes, sembradíos—que se reproducen en las caras, a guisa de máscaras, y expresan peticiones de lluvia, fertilidad, salud, buenas cosechas... (véase Lumholtz, 1904, II: 140-141). El atavío de los peyoteros ostenta plumas, con cintas y fajas bordadas de vistosos colores; en una mano agitan varas de caña, pintadas con símbolos de la lluvia y los rayos, y en la otra una cola de venado. En la cabeza lucen dos varas que representan los cuernos del venado. La fiesta se inicia de noche, con el canto del *mara'akame*, que todos corean; canta durante diez o doce horas, sentado en su equipal, de cara al oriente, frente al petate donde descansan objetos sagrados. Al día siguiente, ya entrada la mañana, comienza la danza de los peyoteros, al son de violines y pequeñas guitarras. A esta danza se une toda la gente del *tuki*, hombres y mujeres. Conforme avanza la tarde, la danza se vuelve más frenética.<sup>8</sup>

La fiesta dura varios días. Se repiten cantos y danzas; se narran las aventuras en Wirikuta; hay sacrificio de toros y comida, y bebida para todos. Y los jicareros / peyoteros salen del «estado sagrado» que los ponía bajo la custodia especial de Tetawari. Si han cumplido cinco años en el cargo, lo entregan a sus sucesores, designados por los *mara'akate* y las autoridades tradicionales.

Con *Hikuri Neixa* se cierra la temporada de secas y el ciclo agrícola-ritual. Se continúa con el trabajo arduo de preparación de coamiles, y se espera la lluvia para iniciar la siembra.

#### 4.8 EL ARTE Y LAS ARTESANÍAS HUICHOLAS

En el capítulo 1 manifestó que la diferencia tajante entre «arte» y «artesanía» es muy difícil de sostener. Los llamados artesanos indígenas o populares son, muchas veces, grandes artistas, por la calidad sobresaliente de su producción y porque sus obras comunican en forma única una experiencia personal del mundo. Entre los *wixaritari* se cuentan artistas excepcionales. Sin embargo,

<sup>8</sup> Konrad Theodor Preuss presenció esta fiesta en Santa Catarina, hacia 1905. Véase Preuss (1998: 191-192). Una descripción reciente se encuentra en Durin y Rojas (2005: 160).

en el mundo artístico y artesanal huichol conviene distinguir al menos tres tipos de productos (véanse Mata Torres, 1972; Negrín, 1985; Nahmad, 1991; Torres, 2000; Anaya, 2003; Franco Frías, 2005): a) Objetos que tienen un fin utilitario o bien ornamental. b) Manufacturas rituales. c) Objetos producidos para el comercio. Con todo, esta distinción no es tajante: los fines no siempre son mutuamente exclusivos. Y prácticamente todo lo que hacen los huicholes con sus manos es notable por su gracia.

Parcialmente, la vestimenta huichola se sigue produciendo en las rancherías. Compran en los poblados mestizos (o en tiendas locales) manta y popelina, y las mujeres cortan las piezas, las cosen y las bordan. Los hombres visten cotidianamente calzón blanco largo y blusón (*kuturi*); el calzón lleva, en el extremo de cada pernera, un bies de color brillante (se prefieren los colores del maíz); el *kuturi* suele ser del mismo color que el bies, o también blanco, y ostenta bordados o estampados (grecas, venados, tigres, águilas y armadillos, hikuris, totos o flores de la milpa). Casi todos llevan al cuello un paliacate (comprado) rojo, generalmente, y una faja de lana o algodón, asociada a las serpientes de agua, símbolos de la lluvia y la fertilidad. Las mujeres visten una blusa corta y una falda larga, también con bies. Para ambos sexos, los trajes de fiesta o ceremonia, que también usan en los viajes, están profusa y primorosamente bordados en punto de cruz con hilos y estambres de múltiples colores. Las mujeres se tocan con un manto; los hombres con sombreros de copa pequeña, tejidos con hojas de soyate o palma, que en las fiestas se decoran con borlas, sargas de chaquira y plumas. Unas y otros llevan collares de chaquira (traída de fuera) y pulseras del mismo material o de cintas bordadas; ellas también se adornan con aretes confeccionados con alambre y cuentas. Calzan huaraches, a veces comprados, a veces fabricados localmente (con cuero de toro o venado y trozos de llanta para las suelas). Es raro ver a un huichol, hombre o mujer, sin un morral bordado.<sup>9</sup>

El escaso mobiliario que tienen en sus casas es sumamente sencillo. Además de usar la hoguera del centro del patio para cocer el nixtamal y los

<sup>9</sup> Hace un poco más de un siglo, los huicholes varones que encontraron Lumholtz y Preuss no vestían calzón largo sino un blusón que cubría las caderas y un taparrabos.



frijoles, cocinan en fogones de leña, contruidos sobre un pretil de piedra y adobe; para las hornillas utilizan varillas de hierro compradas. Las ollas, comales y platos se compran (se ha perdido la alfarería, antes practicada por las mujeres). Duermen sobre tarimas de tablas y carrizos, cubiertas por petates o sarapes de lana. Tienen también mesas de otates, pero prefieren comer sentados en el suelo, aunque fabrican taburetes o bancas de otate, donde las mujeres bordan y conversan. El patriarca suele tener su equipal de otate y piel de venado, para el que se utiliza un pegamento extraído de un tipo de orquídea. Éste es un asiento ritual —en él los *maru'akate* se instalan cuando offician, curan o cantan—, y se asocia a la autoridad y la inspiración divina.

Así como los equipales y los bordados de fiesta poseen significados religiosos, otro conjunto de objetos no pueden tampoco entenderse fuera de un contexto ritual. Los arcos y flechas de otate y varas flexibles, y el carcaj de cuero de venado, son a la vez instrumentos de caza, para procurarse alimentos, y símbolos de su relación con los alimentos que los unen a las deidades: el peyote, el venado y el maíz. Las ofrendas en los *tuki*, Wirikuta y otros lugares sagrados siempre incluyen flechas pintadas y adornadas de plumas (*muwierí*). Ya se han mencionado las jícaras y los *sikári*, que se fabrican con especial cuidado y están presentes en muchos ritos y son portados como ornamentos. Y los instrumentos musicales —el tambor de piel, el violín, la pequeña guitarra, las sonajas de guajes o huesos de venado— no sólo son recreativos: acompañan las danzas y los cantos que evocan la historia cósmica y comunican con la realidad sobrenatural. Dos objetos multicolores, de función decorativa y ritual, llaman particularmente la atención: las tablas de estambre y las máscaras. Las primeras narran los mitos que transmiten las deidades tanto a través de los sueños y cantos de los *maru'akate* como en las visiones de los peyoteros en Wirikuta; nunca faltan figuras de venado, maíz y peyote. Un buen fabricante de tablas debe haber participado en la peregrinación varias veces. En cuanto a las máscaras, varían según la deidad que representen, y sus formas también se transmiten en sueños y visiones.

Ahora bien, casi sin excepción, las obras mencionadas —particularmente los bordados y los objetos rituales— se han vuelto objeto de comercio; de hecho la comercialización ha conducido a una mayor calidad de factura, y asimismo a muchas imitaciones, o a una fabricación puramente utilitaria,



desvinculada del contexto que le da sentido. Sin embargo, ciertos artistas huicholes, como Ramón Medina, José Benítez y Refugio González López, han logrado en sus tablas y máscaras creaciones personales de profunda belleza, capaces de comunicar la complejidad de los mitos huicholes. Cada pieza de estos maestros es original; ninguna se repite. Una gran tabla de Santos de la Torre se exhibe en el Louvre. Otra de Benítez, también espléndida, puede contemplarse en la estación del Parque de la Revolución en el metro de Guadalajara.

Así describe el libro *Grandes maestros del arte popular* (1998: 541-542) el trabajo del artista Refugio González López:

Los materiales básicos que requiere [para la fabricación de máscaras] son: maderas semiduras de diferentes tipos que se localizan en la región, cuentas de chaquiras opacas y transparentes de diferentes colores y calidades, cera de Campeche, y herramientas para trabajar la madera, tales como navajas, cuchillos, lijas e incluso cañones de plumas de ave.

Inicia tallando la madera, la ahueca por la parte que será la posterior y comienza a dar forma a las facciones de la máscara. Hace huecos para los ojos, la nariz y la boca. La pule y la cubre con cera de Campeche. Procede a delinear el diseño sobre la cera o, si no es muy complejo, aplica las cuentas de chaquiras directamente sobre las ranuras marcadas. [...] Combina colores y brillos hasta lograr el efecto deseado.

El procedimiento para elaborar cuadros es similar. Se [determina el tamaño de la pieza y se recorta la tabla de madera] [...], por lo general en cuadrado o rectángulo. Se lija y pule para que retenga la cera de Campeche, misma que se aplica en seguida. Delinea el diseño, aunque en ocasiones su capacidad creadora le ahorra este paso y va directamente a la aplicación del material. Al ser experto en el manejo tanto del estambre como de la chaquiras, puede utilizar cualquiera de las dos.

La comercialización artística y artesanal podría representar una fuente de ingreso muy apreciable para sus creadores. Lamentablemente, y a pesar de los esfuerzos y buenas intenciones del INI y otras agencias gubernamentales de cultura, los franciscanos, varias ONG y algunos particulares, sólo unos cuantos logran buenas ganancias, pues éstas quedan principalmente en manos de los intermediarios.

Un recuento completo del arte huichol debe también referirse a la literatura y a la música. Aquí sólo lo haremos de modo muy somero (véase Iturrioz, coord., 2004). La literatura existe casi totalmente en la tradición oral; sólo en tiempos muy recientes encontramos textos escritos. Sin embargo, lo que puede rescatarse de la tradición oral permite conocer que la creatividad poética y narrativa de los huicholes no es menos deslumbrante que su creatividad plástica. Esto puede corroborarse en los mitos y cantos rituales recuperados por Robert Zinng y Karl Preuss (véase Fikes et al., 1998); igualmente en las fórmulas sociales y rituales de los *mam'akate*, en las canciones que se cantan en las rancherías, y en los cuentos y las anécdotas que ha analizado el equipo de lingüistas coordinado por José Luis Iturrioz (véase Iturrioz Leza, coord. 2004). Es común que los visitantes de la sierra que tienen la oportunidad de conversar con familias se lleven la impresión agradable de oír a los niños narrar con gran habilidad cuentos y leyendas; es una habilidad que se adquiere escuchando a los abuelos. En cuanto a la música, también es una sabiduría que se transmite en familia. No sólo encontramos composiciones musicales originales en los rituales, sino también en los mariachis huicholes, que existen desde el siglo XIX, y en los nuevos conjuntos musicales que mezclan instrumentos y ritmos tradicionales y modernos (véase Jáuregui, ed., 1993).

#### 4.9 LA CULTURA WIXARIKA EN EL MÉXICO MODERNO

Ninguna cultura es estática. La cultura huichola se ha modificado a través de los siglos, sin perder especificidad. Desde el siglo XVI —tras la Guerra del Mixtón— los *wixaritari* han sufrido asedios y reacomodos; pero su identidad colectiva permanece. Como se ha mencionado, resistieron desde el siglo XVIII frecuentes incursiones españolas, y sólo puede hablarse de su conquista y colonización hasta finales del siglo XVII, cuando las tres comunidades se fundaron en la frontera extrema del distrito de San Luis Colotlán (Velásquez, 1961). Con todo, no fueron reducidos a pueblos nucleados, y su evangelización fue lenta e incompleta. Los jesuitas que incursionaron en la sierra interrumpieron su labor al ser expulsados de los dominios del rey de España en 1767. Los franciscanos se retiraron durante la guerra de Independencia y no volvieron sino hasta mediados del siglo XIX; pero tampoco duraron mucho tiempo. Hacia el final del porfiriato, los religiosos josefinos establecieron dos misiones,



una en San Andrés y otra en San Sebastián, pero se marcharon en la época de la Revolución. En realidad, la iglesia católica no ha tenido una presencia constante (aunque de poco impacto) sino hasta la segunda mitad del siglo XX.

Al fundarse las comunidades, la Corona española había reconocido las tierras de los huicholes. Pero durante siglos los dominios wixaritari han sido invadidos, lo cual ha propiciado sentimientos defensivos y hostiles. Ya se dijo que la rebelión de Lozada cundió en la sierra al enarbolar su líder la bandera agraria. Otras movilizaciones se dieron en los años revolucionarios, cuando un sector serrano apoyó a Carranza, y en los treinta, durante la cristiada. A partir del decenio de 1940, volvieron las invasiones de tierras por rancheros mestizos, y en los años cincuenta surgió en San Sebastián un nuevo líder agrario, Pedro de Haro. De origen mestizo, pero criado como huichol en una rancharía serrana, organizó un grupo que expulsó por la fuerza a los invasores. Fue encarcelado por un tiempo; a la postre logró la devolución de las tierras; hoy es un respetado *mara'akame* y *kawiteru*.

El regreso de los franciscanos y sus escuelas crearon focos de alfabetización y castellanización, que se reforzaron por la llegada del INI y sus escuelas y albergues en el decenio de 1960. El gobierno federal formalizó el reconocimiento de las tierras con la creación de tres Comisariados de Bienes Comunes. Vinieron luego el Plan Huicot, Coplamar y los Fondos Regionales, y también brechas y caminos de terracería, pistas de aterrizaje, servicios médicos, proyectos de extensión agrícola y ganadera, expansión de milpas y pastizales a expensas de la diversidad biológica, monetización... El éxodo laboral comenzó y nunca se ha interrumpido (Talavera, 2003 y 2005). La construcción de la gran presa de Aguanilpa creó un vínculo acuático entre la costa y la sierra, y después otras comunicaciones —el nuevo puente sobre el río Santiago, la carretera entre Ruíz (Nayarit) y Valparaíso (Zacatecas)— han facilitado la salida del territorio wixárika —y también la entrada a él. Desde el poblado de Jesús María —una ciudad multiétnica en el territorio cora—, la Voz de los Cuatro Pueblos difunde ondas radiofónicas con mensajes familiares, convocatorias y avisos comunitarios, música tradicional, anuncios de programas públicos, y transmisiones didácticas y artísticas en las lenguas de la sierra. Pero además abundan los radios de transistores, que dan a conocer la música y los instrumentos de moda en el México urbano. Pronto, el programa



de electrificación que auspician la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y la Comisión Federal de Electricidad pondrá televisores en las rancherías.

La pregunta, por supuesto, es si la avalancha de novedades desplazará a la cultura ancestral. Y si las formas de organización política nacional acabarán con las autoridades que resguardan el costumbre. El hecho es que los huicholes, poco a poco, han ido creando formas de representación política frente al estado que logran combinarse con la tradición. En los setenta, a instancias del presidente de la república, el partido oficial instaló un Consejo Supremo Huichol, donde participaban los gobernadores comunitarios. El Consejo desapareció, pero los gobernadores continúan existiendo. Los Comisariados de Bienes Comunales revitalizaron las asambleas periódicas en las cabeceras; pero en éstas no sólo se ventilan asuntos agrarios, y son presididas por los *kawiterutsivi*. Durante varios decenios ha habido regidores huicholes en el ayuntamiento de Mezquitic; pero no han suplantado a las autoridades de siempre. Y tras la firma del Convenio 169 de la OIT por el Estado mexicano, y la reforma constitucional de 2001, se ha abierto el camino para la autonomía indígena y la defensa oficial de la cultura étnica.

Lo que ocurre actualmente en el mundo escolar es muy interesante. La educación primaria de los niños wixaritari está en manos de maestros bilingües, que son hablantes nativos del huichol y están lejos de rechazar a sus raíces. Por ejemplo; celebran con sus alumnos las fiestas patrias, pero introducen en ellas formas festivas autóctonas (música, danzas, sacrificio de animales). Además se han fundado, con la participación de los maestros y la asesoría de grupos universitarios de Guadalajara, dos instituciones de educación media intercultural: una escuela secundaria y un bachillerato. La escuela secundaria ya cuenta con varias generaciones de egresados y goza de reconocimiento y apoyo oficial (Rojas Cortés, 1999). En ella se enseña tanto el programa nacional de la secundaria como materias especiales, diseñadas para que los jóvenes profundicen en el conocimiento y la práctica de su cultura. Lleva el nombre de Tatutsi Maxa Kwaxi, Nuestro Bisabuelo Cola de Venado, que es también Nuestro Hermano Kauyumarie, el que conduce por los caminos de la sabiduría.

## 5. LOS NAHUAS DEL SUR DE JALISCO (I): ZAPOTLÁN EL GRANDE Y LA FERIA DE SAN JOSÉ

### 5.1 ¿DÓNDE ESTÁN LOS INDIOS?

La sociedad de Zapotlán aparece al visitante casual como típicamente mestiza, sin vestigios en la vida cotidiana de posibles relaciones interétnicas; pero en realidad la distinción verbal entre *indios* y *gente de razón* tiende a aparecer inopinadamente. Por ejemplo, ciertos apellidos, rumbos de la ciudad y oficios tradicionales (alfarería y artesanía del tule o junco) se asocian con los indios; de la misma manera, en los pleitos por tierras, algunos de los demandantes defienden sus derechos en términos de su identidad indígena.<sup>1</sup> Más notable es la aparición en las fiestas religiosas de la ciudad, que se celebran en espacios públicos y atraen concurrencias multitudinarias, de grupos ceremoniales que por sus atuendos y conductas se definen como indios. La más importante de estas fiestas es la de san José, que actualmente constituye el núcleo de una semana de celebraciones que incluyen, además de una feria de ganado, charreadas y palenques, bailes y múltiples diversiones (juegos mecánicos, exhibiciones de monstruos, concursos de tiro al blanco,

---

<sup>1</sup> A principios de 1978 hubo una invasión de las huertas y predios en un lugar conocido como Piedra Ancha: los invasores apelaban a los derechos de la comunidad indígena, pero la prensa local habló de «invasiones que con fines políticos y distorsionantes promueven y patrocinan funcionarios coludidos con líderes deshonestos, que engañan y explotan económicamente a gentes de escasos recursos [...], haciéndoles creer que mediante tales y cuales cantidades podrán convertirse en dueños de terrenos ajenos» (*El Noticiero. Semanario Regional Independiente*, Ciudad Guzmán, Jal., 22 de enero de 1978).

serenatas, etcétera), varios solemnes actos religiosos que culminan con una procesión. En esta procesión, las imágenes de san José y la Virgen María atraviesan la ciudad sobre unas enormes andas que son llevadas a cuestas por un grupo de indios. Las andas son precedidas por un contingente de charros y una docena de carros alegóricos que alternan con varios grupos de danzas indias.

En este capítulo, nos referiremos en primer lugar, al origen colonial de esta celebración y a la memoria colectiva que existe sobre ella: se trata de un *mito de fundación*, por el cual se crea una sociedad compuesta por segmentos étnicos interdependientes y ordenados en una jerarquía de poder. En segundo lugar, describiré la elaboración simbólica y dramática sufrida por la fiesta a lo largo del siglo XIX: aunque se asignaron a los indios ciertos papeles rituales que expresaban su subordinación, los propios indios fueron capaces de introducir elementos de subversión a este orden simbólico. En tercer lugar, trataré de mostrar que durante el siglo XX la fiesta ha evolucionado de tal manera que, al mismo tiempo que se alude a la existencia de confrontaciones étnicas y se mantienen viejas formas simbólicas, predominan los significados de participación abierta e igualitarismo.

## 5.2 UN MITO DE FUNDACIÓN

Año con año, la narración del origen de la fiesta de san José es repetida en los púlpitos de las iglesias y remozada en los cuentos que los viejos relatan a los niños. En todas las versiones, el origen refiere a una especie de mito de fundación de la sociedad zapotlense.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Estrictamente, deberíamos hablar de una leyenda, y no de un mito, puesto que las narraciones sobre la invención de la imagen de San José se sitúan en el tiempo histórico; sin embargo, esta narración sólo tiene sentido en el contexto de un conjunto de categorías cosmológicas que trascienden la historia. Versiones coincidentes del mito pueden encontrarse en la novela de Arreola, *La feria* (1963); en las crónicas y recopilaciones de Esteban Cibrián Guzmán (1973, 1977), quien poseía una enorme colección de documentos, recortes, carteles y décimas referentes a la fiesta de San José; en el recuento de historia local de Jesús Figueroa Torres (1973: 27-29), y en el número del *Boletín de la Benemé...*



Corría el año de 1747. Zapotlán era un pueblo dividido y desamparado ante los embates del volcán de Colima. En el centro de la población vivían dos o tres centenares de españoles, rodeados de una multitud de barrios indígenas, algunos de estos nombres aún se conservan —El Pastor y La Reja, por ejemplo. En torno a la ciudad, se extendía el amplio y fértil valle, surcado por caminos que amagaban numerosas bandas de salteadores y sembrado de pueblos y congregaciones de indios, dueños de tierras comunales considerables. A uno de estos pequeños poblados, la Cofradía del Rosario, se presentó un viajero desconocido —en algunas versiones se dice que era un indio—, acompañado de una mula que llevaba por carga dos grandes cajones. Pasó la noche en la posada, y a la mañana siguiente dejó en rehenes la mula y el cargamento, y se marchó para no volver. Al cabo de muchos días, los vecinos abrieron los cajones y encontraron dos hermosas esculturas de tamaño natural, una de san José y otra de la Inmaculada Concepción. Avisado el párroco de Zapotlán, fray Juan Antonio Caro, mandó trasladar las imágenes al templo parroquial e interpretó su llegada como una señal divina: el cielo las enviaba a los moradores del valle como protección contra la doble desgracia que les deparaba la naturaleza y la maldad humana: los terremotos y los bandidos. En una función solemne, presidida por los frailes, los vecinos se comprometieron mediante un juramento público a celebrar una fiesta anual en honor de señor san José y a honrarlo como patrón.

El patrocinio de san José pudo disfrutarse por dos años en que el suelo dejó de temblar; sin embargo, el 22 de octubre de 1749 un movimiento telúrico de magnitud inusitada llenó de espanto a los lugareños, quienes acudieron ante la imagen a pedir auxilio. Librados al parecer de mayores desgracias, los vecinos decidieron consignar un segundo juramento a san José en escritura pública, y así lo hicieron el 14 de diciembre del propio año. En esta escritura solicitaban formalmente ante el Alcalde Mayor de Su Majestad Católica, que se declarara el Patronato de San José, y se comprometían a celebrar el 22 de octubre una misa y una gran procesión, donde al menos veinte jefes de las principales familias del pueblo acompañarían a la imagen. Organizarían asimismo, la tarde

...> *rita Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. Capítulo Sur* dedicado a la feria zapotlense (Año II, núm. V, octubre de 1990).

del mismo día, una marcha militar, seguida de un rosario y novenario. Quedaría encargado de organizar estas celebraciones un comisario o mayordomo, quien de su peculio pagaría no menos de veinticinco pesos; pero se esperaba la participación monetaria de todos los feligreses, aun de los más pobres, que de ninguna manera podrían ser impedidos de manifestar su devoción. Se exhortaba, finalmente, a evitar en las fiestas «lo que únicamente fuera vanidad o que destruy[er] la devoción y foment[ar]e los vicios». Ante el Alcalde Mayor, firmaron la escritura el Guardián del Convento, el párroco, el Juez Eclesiástico del Partido, cinco bachilleres (clérigos o funcionarios) y quince zapotlenses principales, presumiblemente todos españoles (Cibrián Guzmán, 1973: 33-34).

Hubo un tercer juramento, cincuenta y siete años más tarde. El 25 de marzo de 1806, durante un sermón cuaresmal vespertino, el templo parroquial se derrumbó encima de más de quinientas personas, según testimonio del predicador fray Francisco Núñez. Murieron tal vez cuatrocientas personas y hubo heridos innumerables; pero la imagen de san José resultó ilesa. Tres días después, se ratificó la promesa a san José ante escribano público; en esta ratificación se hizo mención explícita de la presencia de «los actuales Alcaldes de la reducción de este pueblo»; es decir, de las autoridades indígenas. Se dijo también que por la mediación de san José había podido aplacarse «la justa ira» de Dios; y que el terrible terremoto que se acababa de padecer había sido un castigo por los excesos en que se incurriera en las fiestas patronales (combites, banquetes, corridas de toros, etcétera); por ello, se prohibía al mayordomo —quien tenía que ser anualmente sorteado en el templo— gastar más de 35 pesos en los festejos, y se le exigía que, aunque fuera rico, colectara limosnas entre todos los vecinos para costear la fiesta «afin de que todos coperen y logren del veneficio». Tampoco podía eximirse nadie de participar en la rifa «como ha sucedido, a causa de los extraordinarios y excesivos gastos, que se han hecho en ella por varios Yndividuos...».<sup>3</sup>

La narración de los tres juramentos, por ser parte de la memoria colectiva, justifica la formación colonial de Zapotlán como una sociedad je-

<sup>3</sup> Al citar se mantiene la ortografía de los documentos, cuyos originales se encuentran en el Archivo Parroquial (hoy Diocesano) de Ciudad Guzmán. Véanse Figueroa Torres (1973: 34, nota 5) y Vizcaino (1990: 8-14).



rárquica, desigual y al mismo tiempo participativa, cuya solidaridad interétnica se fundaba en la protección común que ante las catástrofes brindaba san José. Aunque sólo se menciona a los indios en el tercer juramento, su participación implícita se infiere en el primero y el segundo, donde se menciona el derecho de los más pobres a manifestar su devoción y cooperar en la fiesta. Sin embargo, llama la atención la presencia de varios elementos que resaltan la jerarquía sobre la participación. En primer lugar, a pesar de que las imágenes son traídas por un indio a un pueblo de indios, son apropiadas por la parroquia de los españoles, y la interpretación que prevalece es que fueron enviadas por el cielo a esa parroquia (y no a la Cofradía del Rosario). En segundo lugar, quien es elegido como patrón es san José, y no la Inmaculada Concepción. Incluso la imagen de la virgen que acompaña actualmente al Santo Patrón en su procesión anual no es la original, sino una de Nuestra Señora del Rosario, de factura mucho más reciente.<sup>4</sup> Es muy difícil explicar este predominio; pero el hecho es que el culto a san José, de muy tardío desarrollo en la iglesia romana, se asoció en el México colonial sobre todo con el sector español; las devociones indígenas favorecían a los santos introducidos por la iglesia misionera del siglo XVI. En tercer lugar, resulta obvio que la organización de la fiesta fue aprovechada por los españoles más ricos para demostrar su superioridad económica y acrecentar su prestigio: en el tercer juramento se criticaba el gasto excesivo de los mayordomos, que había llegado a ser hasta de mil pesos, lo cual era una cantidad enorme.

### 5.3 EL SIGLO XIX: TRABAJO Y SÍMBOLOS INDÍGENAS

A finales del siglo XVIII, una parte de la tierra comunal indígena había sido arrebatada por los españoles (Figueroa Torres, 1973: 16-17). Durante el siglo XIX, el despojo a los indígenas fue de tal magnitud, que ni siquiera conservaron la integridad de sus barrios: el antiguo fundo legal fue siendo invadido por las moradas de los españoles, criollos y mestizos, mientras que los indios eran

<sup>4</sup> Una descripción pormenorizada de las imágenes originales, cuyo estilo «guatemalteco» parece indudable, se encuentra en el autorizado artículo del escultor Ramón Villalobos «Tijelino» (1990).



empujados hacia la periferia.<sup>5</sup> Sin embargo, la organización distintiva de la sociedad indígena persistió hasta bien entrado el siglo XX. Cada barrio se identificaba por una pequeña capilla: al rayar el siglo se encontraban aún en pie, si bien ruinosas, las capillas de Nuestra Señora del Platanar, Los Reyes, La Soledad, La Candelaria, El Pastor, La Rreja. Debemos a Guillermo Jiménez (1940: 13-17) la descripción de la capilla de Todos Santos y de sus cuidadores:

... un cuarto de adobe con una espadaña pintada de cal [...] La campana estaba colgada de un zapote. El interior de la capilla, muy oscuro, olía a copal, a goma de limón quemada, y a flor de cempasúchitl [...] El altar miserable adornado con hojas de papel ajadas, descoloridas. Apenas un rayo de sol se colaba por una claraboya e iluminaba tenuemente un enorme Cristo colgado de la pared [...] Un gran potrero servía de atrio a la humilde capilla; en él había un jacal sombreado por la clavellina, por un zapote donde estaba colgada la campana, y por dos grandes mezquites donde al caer la tarde los zopilotes plegaban sus alas; el resto del terreno estaba lleno de huizaches [...] En el jacal vivía Hilario Luis Juan, un indio viejo que cuidaba la capilla. Vivía con Jacinta, su mujer, herbolaria que vendimiaba borrajas, huesos de fraile, romero, hierba del comanche y amuletos para el mal de ojo. Hilario era a manera de santón; había heredado de sus abuelos, *tlayacanques* del pueblo, el secreto de desbaratar las trombas de agua...<sup>6</sup>

Las autoridades indígenas, conocidas con el nombre de *tlayacanque*, eran cinco ancianos u hombres maduros nombrados por el pleno de la comu-

<sup>5</sup> Don Juan S. Vizcaíno, cronista de Ciudad Guzmán, me hizo notar amablemente en 1991 que, según lo acreditan numerosos documentos guardados en el Archivo Municipal, la tierra de los indios pasó a ser de los españoles y mestizos en virtud de contratos de compraventa; es decir, por la libre voluntad de aquéllos. A este respecto, ciertas familias importantes de la localidad conservan memoria de que algunos de sus ancestros comerciantes prestaban dinero a los indígenas y retenían en prenda títulos de tierra, que se adjudicaban si la deuda no era saldada a tiempo. De cualquier manera, me parece que la palabra *despojo* sigue siendo la adecuada.

<sup>6</sup> Véanse también las descripciones detalladas que hacen de las capillas Cibrián Guzmán (1974: 188-201) y Neaves Uribe (1990: 53-58).

nidad y encargados de impartir justicia y administrar los bienes comunales; los auxiliaban los *tequilastrós*, quienes atendían a la organización del trabajo de beneficio público.<sup>7</sup> Según testimonios recogidos por Juan José Arreola (1963: 28 y 30) y Esteban Cibrián Guzmán (1974: 117), el principal *tlayacanqui* recibía el nombre de Primera Vara, y su símbolo de autoridad era una vieja rama o vara de *tampicirán* (madera incorruptible), adornada con un casquillo de plata, que, según la tradición, se había pasado de mano en mano desde el siglo XVI. Asociados en *cofradías*, que en la época colonial habían sido las titulares de la tierra comunal (de la Mota Padilla, citado por Cibrián Guzmán, 1974: 114), los indios jugaban un papel sumamente activo en los rituales. Por ejemplo, construían y manejaban los complicados fuegos artificiales que se encendían en las fiestas mayores —la de los Santos Reyes, la de san José— y fabricaban los llamados *enrosos*: especies de tapices multicolores, algunos de gran tamaño, tejidos con flores silvestres y sostenidos por una armazón de carrizos y madera, que se colocaban en los marcos de las puertas de las iglesias.<sup>8</sup> Además, era fama que en sus capillas, sin la presencia de sacerdotes ni de persona alguna *de razón*, celebraban sus propios festejos, e incluso sus propios ritos de matrimonio, hasta que en el decenio de 1880 un enérgico párroco —don Atenógenes Silva, que después sería obispo de Colima y arzobispo de Michoacán— les prohibió practicar lo que él consideraba costumbres paganas (Jiménez, 1940: 110). También se esforzaron clérigos y autoridades en persuadir a los indios de abandonar su indumentaria tradicional —calzón *de picos* de manta blanca y ayate sin mangas los hombres, enagua de sabanilla de orla de colores bordados y rebozo de lana las mujeres—, y los reprimían si no hablaban el castellano de corrido. Con todo, los llamados naturales siguieron

<sup>7</sup> *Tlayacanqui* (plural: *tlayacanque*): el que va por delante, el que guía, en náhuatl. *Tequilastro* proviene de *tequiltl*: trabajo, oficio; el encargado.

<sup>8</sup> La novelista Refugio Barragán de Toscano, en su obra *La hija del bandido*, publicada originalmente en 1887, describe en el capítulo II algunos festejos donde participaban los indios, y sobre todo las llamadas *latas* (grandes andamiajes de luces de Bengala) de Reyes, hoy desaparecidas. En cuanto a los *enrosos*, siguen usándose para su confección las flores más populares del valle: cempasúchiles (o sempoastúchiles) y estrellitas de san Juan.



celebrando las fiestas de los santos de las capillas —para las que se nombraban *priostes* o mayordomos— mientras éstas se mantuvieron en pie. Además, si hemos de creer a Carl Lumholtz (1904, II: 322-323), que visitó Zapotlán en 1897, los indios organizaban múltiples festividades para las imágenes de los santos que guardaban en sus humildísimas casas: si bien habían perdido la lengua ancestral y muchas de sus costumbres, mantenían en las devociones y bochinches el signo de su identidad.<sup>9</sup>

La mayordomía más importante, sin embargo, continuaba siendo la de San José, y permaneció en manos de las familias criollas más ricas. El miedo a la furia telúrica no impidió que se restablecieran los jolgorios y las corridas de toros, y se instituyeran nuevas prácticas destinadas a expresar la riqueza y la unión de la clase dominante. El primer domingo de octubre —aproximadamente tres semanas antes de la fiesta principal— ocurría el reparto de décimas. Las décimas eran composiciones en verso, que el mayordomo encargaba a algún poeta local —frecuentemente un clérigo— y mandaba imprimir, a veces en papel de lujo, para distribuir las entre los vecinos. El impreso era firmado por el mayordomo y el párroco, e incluía una invitación a todo el pueblo a participar en las fiestas, así como un programa de éstas. Ahora bien: el reparto incluía una ceremonia pública donde los indios aparecían como comparsa menor. A las cuatro de la tarde, se reunían los amigos del mayordomo, las autoridades civiles y eclesiásticas, y a veces personajes distinguidos de otras ciudades, especialmente invitados, todos vestidos con sus mejores galas y montados en elegantes carruajes. Acompañaban un desfile de tres carros alegóricos, cuajados de angelitos rubios —representados por las hijas de las buenas familias—, nubes vaporosas, lagos artificiales y cisnes de algodón. Los hacendados y sus hijos, con sus mejores trajes de charro, abrían la caravana, y la rodeaban varios jinetes adolescentes, ataviados a la usanza española antigua, con pantalón corto, capa y sombrero emplumado. Al final, danzaban los indios, quienes se retiraban al terminar el recorrido de la ciudad, pues entonces

<sup>9</sup> Lumholtz describe además la penosa suerte de los indios: despojados de sus tierras, debían trabajar de sol a sol en las de los blancos, quienes sólo les pagaban un mísero salario. Habla también de los muchos bandoleros del pasado reciente, y de la abundancia de mendigos en las calles de la ciudad.



la gente importante acudía al *refresco*, a la casa del mayordomo, donde se servían vinos europeos, champaña y canapés, y tocaban los conjuntos musicales de moda.

A partir del 13 de octubre, empezaba el novenario. Todas las casas eran adornadas con flores y luces, sus fachadas, pero la casa del mayordomo se convertía en una profusión de faroles y teas, encabalgados en andamios. En 1899, el mayordomo en turno instaló una planta eléctrica: fue la primera vez que se vieron luces incandescentes en Zapotlán. Cada día del novenario se quemaban castillos pirotécnicos en distintas partes de la ciudad. El 21 de octubre volvían a aparecer los indios, portando los enrosos que habrían de adornar por tres días la iglesia principal. Anualmente se nombraba en cada barrio indígena un capitán de enroso, que lo fabricaba con la ayuda de parientes y vecinos, a quienes, antes de llevar la obra terminada ante san José, ofrecía una comida «de sopa de pan, mole y pozole» (Cibrián, 1973a: 92).

Los carros alegóricos del gran desfile del día 23 debían ser más suntuosos que los del reparto de décimas. Cada uno era adornado por una familia o persona devota, por supuesto de razón. Originalmente, los carros eran quince: uno por cada misterio del rosario. Luego los temas se diversificaron para incluir escenas bíblicas —algunas truculentas, como Judith con la cabeza ensangrentada de Holofernes; otras espectaculares, como la muerte de Sansón o el milagro de Moisés al hacer brotar agua de la roca—, y el número de cuadros llegó a veinte, ciertos años hubo hasta más de treinta (cfr. Neaves Uribe, 1990: 60). La escenografía de estos carros se inspiraba en las ilustraciones barrocas y neoclásicas de los libros piadosos decimonónicos: aparecían columnas, vestiduras flotantes, cabelleras largas, escalinatas y terciopelos. Abundaban los ángeles. Característicamente, los ángeles lucían siempre rubios; era raro encontrar en los cuadros gente de piel morena, a menos que apareciera la reina de Saba rodeada de sus eunucos. En cualquier caso, el simbolismo social de la procesión adquiría pleno sentido al contrastarse el esplendor bíblico y hierático de las personas blancas, que eran transportadas en alto, con las danzas indígenas que avanzaban laboriosamente a los pies de los carros alegóricos.

Desde la época colonial, las danzas indígenas que se representan en Zapotlán son de cuatro tipos: los *paixtles* u hombres de heno, la Conquista, los

Retos y los Sonajeros. Estos últimos, los Sonajeros, son al parecer una creación del Sur de Jalisco: bailan en dos hileras; visten de blanco, con listones de colores en la camisa y en la orla del pantalón, ceñidor y paliacate rojos, pantalonerías y sombrero de cuentas y canutillos;<sup>10</sup> y empuñan una sonaja de madera y metal que marca rítmicamente sus evoluciones; además, los acompañan un tañedor de chirimía y un tamborilero. Los *paixtles*, de probable origen prehispánico, se muestran cubiertos de heno, enmascarados, con un collar de cascabeles y una especie de cayado de pastor.<sup>11</sup> En el siglo XIX, la organización de las danzas se entrelazaba con la persistente organización de barrios y mantenimiento de capillas; de esta manera, los grupos de danzantes se mantenían activos durante todo el año. Igualmente, la organización indígena asumía la tarea de llevar en andas las imágenes de san José: de hecho, nadie sino los indios, tenían derecho a cargar las imágenes, dentro o fuera de la fiesta. Por ello, las iniciativas de sacar a la imagen de su templo en momentos extraordinarios debían correr también por cuenta de los *tlayacaque*.

Se conserva la narración pormenorizada que hizo un eclesiástico zapotlense, el Canónigo Ramón López, de los sucesos extraordinarios de las

<sup>10</sup> Transcribo este interesante texto, escrito gentilmente para mí por la señora Sofía Mendoza y Palomar de Ochoa: «En Tuxpan también hay sonajeros que se visten igual; pero lo que distingue a la danza de Zapotlán son los sombreros. Los de Tuxpan los llevan de paja, y los de Zapotlán son verdaderas obras de arte. Todo el sombrero va forrado de cuentas de papelillo y canutillos, unos tubitos como de tres centímetros de largo que, combinados con las cuentas, forman hileras que lo cubren todo y cuelgan del ala; al bailar, producen un sonido rítmico muy suave. Alrededor de la copa llevan espejitos, algunos en forma de estrella. Quienes saben hacer estos sombreros transmiten la habilidad a sus hijos y nietos. Los danzantes que no tienen muchos recursos los alquilan para los días 22 y 23. Sólo entonces los usan: se ensaya sin sombrero. Pero los sonajeros de tradición siempre tienen el suyo y lo guardan como un tesoro. Dicen que actualmente un sombrero de éstos cuesta entre 500 000 y 800 000 pesos, según lo tupido del adorno y la calidad de las cuentas».

<sup>11</sup> Sobre estas danzas véanse las descripciones y comentarios de Frances Toor (1947: 344-346).



fiestas de octubre de 1890, donde los naturales jugaron un papel protagónico. El día 19 comenzó una lluvia inacabable, que impidió las celebraciones al aire libre acostumbradas. Para el día 21, la lluvia no había cesado; por el contrario, se convirtió en un verdadero diluvio acompañado de un viento huracanado. Las casas más pobres se venían abajo; las calles eran ríos incontenibles y los campos sembrados, a punto de cosecha, se encontraban anegados y maltrechos. La mañana del 21 la plaza se llenó de indios, protegidos por *chinas* o capas de palma y anchos sombreros, quienes pedían al párroco y al jefe político —la máxima autoridad civil— que san José saliera en procesión a calmar la lluvia. El jefe político negó su permiso: la legislación liberal, vigente desde 1867, pretendía prohibir que las calles se tomaran como lugares de culto público, y sólo se concedían licencias en el caso de fiestas tradicionales de gran importancia, como era la del día 23. Sin embargo, ante la presión, accedió a que sacaran la imagen al atrio. Concedido esto, los *tlayacaque* aprovecharon la ocasión y llevaron la imagen —también cubierta por una *china*— hasta los confines de la ciudad. La autoridad no se atrevió a reprimirlos, aunque luego les impuso una multa de 508 pesos, que fue pagada escrupulosamente. Al término de la procesión, cesó la lluvia, se escucharon dos truenos ensordecedores —al parecer causados por una ligera erupción del volcán—, y el cielo crepuscular se tiñó de las nubes púrpuras más maravillosas que nadie hubiera jamás contemplado, lo cual se interpretó como signo de la benevolencia divina (López, s.f.).<sup>12</sup> Según contaba más tarde don Severo Díaz —el sabio fundador del Observatorio de Guadalajara, quien también asistió a esa función—, al color púrpura siguieron, en insólitos celajes, los colores emblemáticos de san José: el verde y el amarillo (citado en Vizcaíno, 1990: 16).

Lo que resulta claro en el caso narrado, es que la intervención de los indios tuvo como condición de posibilidad la asignación de papeles sociales que ocurría en el contexto ritual para luego trascender a la vida cotidiana.

<sup>12</sup> Sacaban igualmente los indios a San José en ocasión de sequía; y también lo hicieron cuando el volcán arrojó una nube de ceniza y una terrible tormenta de arena sobre el pueblo, y bajaron de las montañas, despavoridos, coyotes, armadillos, zorras y lobos, a guarecerse en el pueblo (Jiménez, 1940: 131 - 135).



Aunque fundamentalmente en una posición subordinada, la comunidad indígena emergía de las procesiones dotada de la virtud especial que a sus miembros les confería el ser custodios de san José. A pesar de que sus propios símbolos rituales eran menospreciados y hasta perseguidos, los indios resultaban necesarios para que las ceremonias presididas por las clases dominantes alcanzaran validez. Sin los símbolos indígenas, el orden establecido resultaría tan vulnerable como si a los propietarios de la tierra les faltara el trabajo de los indios a quienes habían despojado.

#### 5.4 LAS FIESTAS EN EL SIGLO XX

Después de la Revolución de 1910, las haciendas del Valle de Zapotlán fueron parcialmente afectadas para formar ejidos. Sobrevivieron, sin embargo, muchas propiedades pequeñas y medianas en las antiguas tierras de las cofradías. Por su parte, los indígenas, pese a sus esfuerzos de organización, no lograron ser reconocidos jurídicamente como comunidad con derecho a restitución de fundo legal y tierras de labranza, por razones que no compete a este ensayo exponer. Las capillas de los barrios fueron rematadas y demolidas, o bien cayeron víctimas de nuevos temblores, o simplemente del tiempo. Los últimos *tlayacanque* carecían de base territorial y de cualquier reconocimiento jurídico o eclesiástico, aunque trataron de mantener en los antiguos barrios un culto a cruces de piedra o de madera que preservaran simbólicamente los espacios étnicos. Todavía en el decenio de 1950 fue elegido un líder que recibió la vara ritual y luego, como presidente de la comunidad indígena, intentó —sin éxito— el reconocimiento de los terrenos comunales. A partir de los años sesenta, ya no se habla de los *tlayacanque*, y se dice que las varas de mando están ocultas, esperando que los jefes indios vuelvan a surgir y las reclamen.<sup>13</sup> Pero, en cualquier caso, la identidad étnica no se ha perdido del todo: torna a aparecer en los espacios ceremoniales.

Aunque en menor número, los grupos de danza siguen existiendo. Una buena parte de sus miembros son hijos, nietos y bisnietos de danzantes, cuyas familias guardan celosamente los instrumentos tradicionales, los tra-

<sup>13</sup> Parece ser que, en realidad, las varas fueron hurtadas por uno de los mayores catrines.

jes y los sombreros; otros son vecinos y amigos, invitados a participar. Según sus propios testimonios, danzan por devoción a san José, porque «tienen el espíritu para eso», porque es una diversión de toda la familia, por gusto y amor a la fiesta («imagínate —dice uno de ellos— lo que sería una fiesta sin danzantes... perdería el chiste»), porque todos los miembros del barrio andaban en eso y «se siente feo» quedarse fuera, porque bailar «es como un deporte». Los danzantes viven en la periferia de la ciudad, o en los pequeños pueblos inmediatos a ella; suelen ser analfabetas —excepto los más jóvenes—; trabajan como medieros o jornaleros agrícolas, como artesanos del petate o del barro, como albañiles o peones en las ladrilleras. Hay unos pocos ejidatarios. Tienen un capitán, que dirige los ensayos y funciona como contratista para las fiestas: él arregla con los mayordomos correspondientes, fuera o dentro del pueblo, las fechas y tiempos de la danza, y cobra por la presencia del grupo. Con el dinero ganado, se compran los trajes y los instrumentos musicales, o los materiales para fabricarlos; también se compra licor para soportar las largas jornadas rituales, y si sobra algo de dinero se reparte entre todos. Algunos capitanes de danza son asimismo capitanes de enroso: se encargan de fabricar los tapetes de flores y los entregan el día de la fiesta correspondiente: san Antonio, Virgen de Guadalupe, Virgen del Sagrado Corazón y, por supuesto, para las fiestas josefinas de octubre. El encargado del enroso de san José todavía recibe el nombre de *prioste* y guarda en su casa durante un año una pequeña réplica de la imagen del santo (Adame, 1979).

La procesión de San José sigue siendo la ocasión más importante para el lucimiento de los danzantes, que todavía bailan denodadamente al pie de carros alegóricos poblados por personajes bíblicos y ángeles rubios. La procesión aún es encabezada por los elegantes charros y en el centro desfila el mayordomo (o la mayordoma) con su familia, en trajes de gala. Tampoco han desaparecido los indios de blanco y rojo que portan las enormes andas de san José y la virgen que cierran la caravana, ni el indio arriero que acompaña a una mula cargada de dos cajones. Pero la fiesta entera ha sufrido un proceso de socialización. Junto al mayordomo, hay un comité de festejos donde participa el ayuntamiento y se hace cargo de las celebraciones laterales: corridas de toros, feria de juegos y de ganado, bailes y banquetes. Pero, además, el



mayordomo nombra su propia corte de ayudantes entre parientes y vecinos y recurre a múltiples estrategias para financiar los gastos que le tocan —la procesión y la función eclesial del día 23—: no sólo colecta dinero sino que también organiza rifas y vende objetos donados por el público. Eso ha permitido que no sean sólo las personas ricas las que detentan la mayordomía sino que poco a poco incluso la gente modesta se apunte a la rifa y patrocine la fiesta. Igualmente los carros alegóricos son financiados —y todo mundo lo sabe puesto que se anuncia en un letrero exhibido en la parte posterior del carro— por todo tipo de personas, incluso sindicatos, ejidos, cooperativas de albañiles y la asociación gremial de los tuleros de la laguna. Por su parte, los indios portadores de las andas de san José son en realidad la Unión de Estibadores del enorme mercado municipal de Ciudad Guzmán, quienes además asumen la tarea de vigilar el orden de la fiesta.

En septiembre de 1985, el mismo temblor que azotó la Ciudad de México destruyó muchas casas de Ciudad Guzmán y derribó la torre del templo máximo, hoy elevado al rango de catedral. Una consecuencia de esta catástrofe fue que en los barrios surgieran multitud de grupos voluntarios de ayuda, que en buena medida han reconstruido de su espacio urbano. Además de reiterar la devoción a san José e invocar su patrocinio ante mayores desgracias, las fiestas de octubre han servido ahora para expresar la nueva solidaridad, que une a los descendientes de la vieja casta indígena con los inmigrantes pobres y con las nuevas capas medias.

En 1989, la mayordomía tocó en suerte a una familia que vive en la calle Allende, en una zona que nadie consideraría elegante. Los siete hermanos del mayordomo se unieron a sus vecinos, que a partir de entonces asumieron una identidad de barrio, para promover la fiesta. Rifaron una camioneta, una antena parabólica y varios televisores. Desde Estados Unidos, varios migrantes zapotlenses enviaron dinero para pagar las nuevas vestiduras de las imágenes. El día de la procesión, participaron doce carros alegóricos, varios donados por negocios y particulares, otro por un grupo de emigrados a Estados Unidos, otro por vecinos de la Unión Habitacional San Antonio —una colonia construida después del terremoto—, otro —que representaba al buen samaritano— por un grupo llamado Familias Damnificadas de Señor San José. Había cuatro grupos de sonajeros y cuatro de danzas de la Conquista, y algunos



*paixtles* con máscaras de gorila.<sup>14</sup> Había mariachis, coros de chinas poblanas, bandas juveniles, amén de los miembros de las guardias de honor de hombres y mujeres y de los de innumerables asociaciones piadosas. Todos ellos, junto con una muchedumbre de devotos —muchos jóvenes y niños entre ellos— que quizás alcanzaba el número de 20 000, desfilaron por las calles de Ciudad Guzmán, la vieja Zapotlán, por espacio de seis horas. Quienes no desfilaban, miraban desde balcones y ventanas, o sentados a las puertas de sus casas, y ofrecían a los caminantes refrescos y ponche de granada. Al pasar frente a la catedral, los devotos oyeron al obispo recordar el mito de fundación. La gente cantaba himnos y lanzaba vivas al santo patrono, a Zapotlán, y alguna al papa Juan Pablo II. La procesión terminó en la casa del mayordomo, donde las imágenes pasarían la noche. La calle entera se había transfigurado para lucir los colores verde y amarillo de señor san José; algunas casas se habían pintado de esos colores, y el asfalto quedó oculto por tapices floridos que también los ostentaban. Durante varias horas más, una vez instaladas las imágenes, miles de devotos hicieron fila para besar la orla de sus vestiduras.

### 5.5 UN RITUAL DE REVITALIZACIÓN

Las fiestas de los santos no exponen simplemente emblemas (o representaciones colectivas) de la cohesión comunitaria; son, además, «rituales de revitalización» donde se despliegan símbolos acerca del orden cósmico y social, y donde se suscitan experiencias cognitivas, éticas y emocionales acerca de las relaciones entre esos órdenes y los participantes (cfr. Gudeman, 1976).<sup>15</sup> En la fiesta de san José, la gente de Zapotlán recuerda su fragilidad ante la naturaleza

<sup>14</sup> Los *paixtles* tradicionales llevaban máscaras de cartón o madera roja, de forma tal que agrandaban las voces de quienes las portaban, como las del teatro griego, y cayados de madera terminados en la talla de una cabeza de animal (Hurtado, 1950: 41).

<sup>15</sup> Un ritual de revitalización centra la atención de los participantes en un tiempo cíclico: celebra la reproducción del orden. En contraste, los rituales de transición celebran el cambio. Sin embargo, cualquier tipo de ritual incluye consecuencias prácticas que pueden implicar nuevas definiciones del orden vigente, como frecuentemente lo ha mostrado Victor Turner (1969).

destructora, y renueva su esperanza en la protección divina, otorgada a través del padre adoptivo de Jesús. Si es verdad que el culto a los santos, que siempre tienen una historia personal alegórica, constituye una versión narrativa que ilustra el dogma —como afirma Julio Caro Baroja (1978: 77)—, entonces la vida de san José, que calla, aguarda y acepta lo que no entiende, representa la necesidad de plegarse a los designios misteriosos que permiten que periódicamente la ciudad sea destruida y las familias diezmadas por terremotos y erupciones volcánicas. Pero, al mismo tiempo, la fiesta de san José proporciona un instrumento para manejar la historia y superarla. Frente a la sociedad opresora, sostenida secularmente por los detentadores de la riqueza, por los gobernantes y por la propia iglesia jerárquica, los oprimidos —históricamente, los indios— no podían rebelarse abiertamente, bajo pena de enfrentar la aniquilación. Sin embargo, podían irse apropiando del símbolo colectivo por excelencia, de la imagen de san José, que sólo a ellos competía sacar de su nicho para librar al pueblo de las catástrofes. En el siglo XX, la disolución de las bases materiales de la etnicidad, así como la abolición formal de muchas barreras estamentales, no ha impedido a las clases subalternas usar los símbolos étnicos para manifestar la importancia de la lucha por la igualdad y la solidaridad. La devoción de ahora es la de los danzantes y portadores de andas que saben la importancia de la ayuda del vecino tanto para auxiliarse en los temblores como para arrebatar de los ricos la *mayordomía de san José* y el *adorno de los carros alegóricos*. Dicho con mayor precisión: el término indio no alude más a un segmento corporativo sino a una condición de clase y, lo que es más importante, a la participación voluntaria en cierto tipo de asociaciones y ceremonias que, simbólicamente, cuestionan las jerarquías del sistema clasista. Ya quedó atrás la devoción de antaño, que poéticamente evocaba Guillermo Jiménez:

Tener mil manos y tocar al mismo tiempo las campanas de catedral, las de la Merced, las de la Tercera Orden, las del Santuario y las de San Antonio, y repicar también las pobres campanas colgadas de los zapotes en las viejas capillas de los indios [...] Ganas, ¡oh Zapotlán!, de tejerte un enroso con clavellinas, con estrellitas de San Juan, con xacalostichiles, con floripondios y con flores de maíz, para colgarlo en lo más alto de la catedral y luego bailar con la embriaguez y la idolatría de un sonajero, bailar sin descanso al son de los tambores y de las chirimías nativas... (Jiménez, 1940: 163).



## 6. LOS NAHUAS DEL SUR DE JALISCO (II): LOS RITUALES DE TUXPAN Y LA MEDICINA TRADICIONAL

### 6.1 DESPLAZAMIENTOS Y RESISTENCIAS

El municipio de Tuxpan («lugar de conejos») se localiza en el sur de Jalisco, en medio de un feraz valle dominado por plantaciones de caña de azúcar y campos de frutas y hortalizas. Al igual que Zapotlán el Grande, su cercanía al volcán de Colima lo expone a terremotos y sobresaltos.

A finales del siglo XIX vivían en la cabecera municipal (también llamada Tuxpan) unos 4 000 habitantes; entre ellos, destacaba una próspera élite indígena de agricultores y comerciantes, que mantenía tanto la lengua náhuatl como la indumentaria tradicional, llevada con orgullo. Los hombres vestían calzón largo y cotón (blusón, abierto por el cuello) de manta blanca, ceñidor rojo o azul y sombrero de palma de copa; las mujeres, rebozo y *sabanilla* (falda larga) de lana azul oscuro y *xoloton* (blusón) de manta blanca bordada; ellas además se tocaban con un *maixtahuil* (listón de colores entrelazado en el cabello) y se adornaban con aretes y collares de oro y corales (Gaspar Isabeles, 2004: 104). Coexistía este grupo acomodado con una clase igualmente próspera de hacendados, rancheros y tenderos mestizos. No todos los llamados naturales, sin embargo, eran ricos: muchos jefes de familia sobrevivían como peones agrícolas o medieros. En los barrios o poblados menores y rancherías que rodeaban la cabecera —El Niño, San Juan Espanatica, Los Laureles, Santa María, El Platanar, San Migue— había unos 2 000 moradores y predominaban los naturales pobres.

Al etnólogo noruego Carl Lumholtz (1904, II: 326), visitante en 1896, llamó la atención la limpieza de los indios e indias del lugar, por pobres que fuesen, en su persona y vestiduras. También se maravilló de las agradables viviendas:



Cuando entra uno en las casas de Tuxpan, queda siempre agradablemente sorprendido ante un patio plantado con sementeras de maíz y árboles frutales, y a menudo embellecido con flores. Aquí se ve el pozo y acullá se mira con frecuencia un destilador para la fabricación del mezcal, producto principal de la comunidad. (Lamholtz, 1904, II: 329).

En la época colonial, la organización de la autoridad comunitaria incluía a un gobernador indígena y a las autoridades de los barrios: los *tlayacanque*, que eran auxiliados por los mayordomos encargados de las capillas y los santos, y por los *tequilaistros*, a cargo del trabajo comunal, así como por los *topiles* o vigilantes. Durante el siglo XIX la población blanca o mestiza se apoderó de porciones importantes de la tierra de los indígenas y también del gobierno municipal; pero los cargos de los barrios no desaparecieron (Lameiras, 1990: 70-71). Hay que señalar que desde el siglo XVII existía presencia importante de españoles en la región, que gozaban de mercedes de tierras y licencias de explotación minera. A finales del siglo XVIII, de los 4 225 habitantes registrados para Tuxpan y sus sujetos, 2 281 eran indios comuneros; 330 se categorizaban como indios «laboríos» o jornaleros; 502 eran mestizos, y 820 negros y mulatos que trabajaban en su mayoría en plantaciones, trapiches y estancias ganaderas (Lameiras, 1990: 89-100). Con todo, el despojo de tierras comunales no habría de ocurrir sino hasta el siglo XIX; lo auspició la legislación liberal y lo fueron ejecutando los hacendados y rancheros —algunos de estos eran naturales con buen ojo de negociantes. Pero hubo, asimismo, familias indígenas que conservaron sus parcelas —convertidas en propiedad privada—, y otras muchas usaron tierras de monte y las márgenes de los ríos para proseguir sus labores.

El siglo XX trajo cambios acelerados, detonados en primer lugar por la construcción del ferrocarril entre Guadalajara y Manzanillo. La vía férrea alcanzó Tuxpan en 1903; para su planeación y tendido arribaron ingenieros y administradores de Guadalajara y muchos trabajadores de los pueblos vecinos. Muchos indios tuxpanenses se engancharon como peones y rieleros, y las muchachas lugareñas sufrieron el acoso de los visitantes. Llegaron incluso extranjeros —japoneses, por ejemplo— como respuesta a la demanda de servicios para la población forastera. Los naturales resentían la discriminación

por su condición étnica y el alza generalizada de los precios (véanse de la Peña, 1980 y Lameiras, 1990: cap. V). Tras la Revolución de 1910 y la subsiguiente reforma agraria, las plantaciones sufrieron un periodo de crisis, que resultó en un empobrecimiento generalizado de la población, aunque gracias al reparto de terrenos unos 200 indios y algunos mestizos pobres se convirtieron en ejidatarios. Pero no se restauró la comunidad indígena como tal. Volvieron los plantíos de caña de azúcar y se reabrieron los ingenios o se crearon nuevos. En el decenio de 1940 la instalación de una gran fábrica de papel en las cercanías —la Compañía Industrial de Atenquique— atrajo muchos fuereños y también generó empleo local; desde entonces, los trabajadores industriales han constituido un sector privilegiado, por su acceso a salarios fijos, servicios médicos, vivienda, escuelas. Muchos de sus hijos han cursado estudios superiores en Guadalajara y en Colima. Pero la empresa exacerbó la discriminación étnica: para conseguir un puesto de trabajo se prefería a quienes hablaban bien el castellano, sabían leer y escribir, y vestían a la usanza occidental. Mucha gente piensa que la lengua se hubiera perdido entonces por completo, a no ser por el célebre párroco D. Melquíades Ruvalcaba, que se dedicó a estudiarla y la usaba en su predicación (véase Ruvalcaba, 1969).<sup>1</sup>

Al comenzar el siglo XXI la cabecera municipal —Ciudad Tuxpan— ha crecido hasta tener alrededor de 20 000 habitantes (en el municipio hay más de 30 000); pero continúa vigente la división tradicional del espacio, así como la distinción entre «la gente de razón» —los que viven cerca de la plaza central o en nuevas urbanizaciones— y «los naturales» (o indios) —los que viven en los viejos barrios periféricos y en los pequeños poblados y rancherías de los alrededores. Mientras los primeros se desempeñan como obreros industriales, granjeros, comerciantes, funcionarios públicos y profesionales (maestros en las escuelas, enfermeras, técnicos agrícolas, algunos médicos), los segundos son campesinos ejidatarios, aparceros, jornaleros agrícolas y artesanos. En las casas indígenas se mantienen los *cabñiles* o grandes patios cultivados. No queda traza de la elite indígena de hace un siglo. A partir del decenio de 1970 sólo hablan el idioma náhuatl los indios más viejos (los jóvenes,

<sup>1</sup> Los cambios traídos por el siglo XX han sido estudiados por De la Peña *et al.* (1977), Escobar y González de la Rocha (1987), Gabayet (1988), entre otros.



aunque lo entiendan, casi siempre rehúsan hablarlo), y la indumentaria tradicional sólo se viste en las fiestas religiosas. El sentido de pertenencia a la comunidad indígena se vincula con la participación en estas fiestas, ya sea como patrocinadores y organizadores (mayordomos) o como miembros de un grupo de danzantes; pero también se manifiesta en una fuerte red de relaciones familiares y parentesco ritual donde se conjugan varios tipos de compadrazgo y padrinzago. Así, además de los compadres y padrinos de sacramento (bautizo, confirmación, primera comunión y matrimonio), existen los *compadres de santo* (que implican el compromiso de cuidar la imagen de un santo que se aloja en la casa de un vecino o amigo) y los compadres y padrinos de manchihui (la relación que se establece por el co-patrocinio de la curación ritual de un niño). Los compadres se visitan e intercambian regalos y ayuda laboral frecuentemente. A través de esta vasta red, ciertas personas de edad que han cumplido con las mayordomías y encabezado danzas son conocidos como los ancianos, y se recurre a su autoridad moral para resolver pleitos familiares y vecinales.

Pese a tales mecanismos de reproducción étnica, el proceso de desplazamiento de la etnicidad es obvio entre la gente joven que se va a vivir a las ciudades y decide librarse de las amarras comunales, o entre quienes, después de pasar temporadas como migrantes laborales en Estados Unidos, prefieren a su regreso asumir un estilo de vida mestizo o cosmopolita. Sin embargo, el amor al terruño se ha mantenido vivo entre los emigrantes gracias a una asociación civil llamada Colonia Tuxpanense en Guadalajara (véase Arellano Cerritos, 2003). Además, en los últimos años, un puñado de jóvenes, con el apoyo del Instituto Nacional Indigenista (INI) (hoy Consejo Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas [CDI]) y de la Unidad de Apoyo a Comunidades Indígenas (UACI), una dependencia de la Universidad de Guadalajara, fundaron en el municipio la Unión de Comunidades Indígenas Nahuas de Tuxpan (UCINT), con el propósito de convertir a la comunidad indígena local en beneficiaria del Programa de Fondos Regionales, pero también de revitalizar la cultura indígena local y defender los derechos políticos y culturales de los que desean mantener la diferencia étnica.

En 1994, tras el levantamiento zapatista, el INI decidió promover sus programas al sur de Jalisco, donde su presencia hasta entonces había sido



nula. Igualmente, la Procuraduría de Asuntos Indígenas del Gobierno de Jalisco, creada en 1992, estableció una delegación en Tuxpan. Seis asentamientos en este municipio fueron reconocidos por el INI como comunidades indígenas: la cabecera, Rancho Niño, San Miguel, Paso de San Juan, Los Laureles y Nuevo Poblado. La UCINT pudo crearse porque desde antes existía una iniciativa local para preservar la identidad ancestral: en 1989 un grupo de indígenas comenzó a organizarse con la intención de fortalecer la cultura, rescatar la literatura indígena, conservar los conocimientos de la medicina tradicional de los curanderos, exigir el respeto al derecho consuetudinario de los pueblos y alcanzar el desarrollo integral de las comunidades. En 1994, la UCINT se registró como una asociación civil. Ya con este reconocimiento jurídico, pudo recibir apoyos del gobierno estatal y federal para financiar proyectos productivos. En ese mismo año, con la colaboración de la Secretaría de Educación Pública y el INI, la UCINT logró cumplir uno de sus objetivos: abrir la escuela Kalmekak, institución de educación primaria que, además de impartir el programa regular, enseña la lengua náhuatl. Surgió asimismo un exitoso proyecto de revitalización de la medicina tradicional indígena. Y tales esfuerzos se complementaron con la fundación de otra asociación civil, llamada Tochtli: Fundación Cultural Tuxpan, dedicada a la recuperación de la memoria histórica.

Las secciones restantes de este capítulo buscan exponer un breve esbozo de dos aspectos sobresalientes en los procesos de resistencia cultural y revitalización de identidades: los rituales comunales y la medicina tradicional.

## 6.2 EL PUEBLO DE LA FIESTA PERPETUA

En el escudo de Tuxpan se lee: «El pueblo de la fiesta eterna». Se cuentan más de sesenta celebraciones religiosas públicas en el calendario ritual (Gaspar Isabeles *et al.*, 2004: 180-183). Sobre su importancia hace cien años nos da testimonio el citado Carl Lumholtz, que se quejaba, un poco en broma, de la afición a la bulla ritual de los tuxpanecos:

Se distinguen también en la fabricación de cohetes, a cuyo efecto compran el azufre para la pólvora, pero se proveen por sí mismos de carbón y salitre. Día y noche los encienden en honor de algún santo o con cualquiera otro motivo. El padre del lugar calculaba que el consumo de cohetes excedía de dos mil pesos al año. Como difícil-

mente podía yo sufrir aquel tronar incesante, me atreví a protestar, alegando que a la virgen no podía gustarle tanto estrépito; pero mi argumento no los convenció: ellos la conocían mejor (Lumholtz, 1904, II: 331).

El entusiasmo festivo tiene, como origen y fundamento, la vieja organización de barrios, demarcados en la retícula urbana desde la fundación del pueblo y los inicios de la evangelización franciscana (Lameiras, 1990: 73-75, 235-236). Cada barrio contaba con una iglesia o capilla epónima y algunas capillas secundarias. En el centro, en el barrio de San Francisco, se fundó la iglesia principal, luego convertida en sede de la parroquia, así como el hospital de la Virgen de la Concepción y el convento de los frailes. Entre los cultos de este barrio se incluían los del Cristo del Perdón y san Juan Bautista, patrono del pueblo. Frente a la parroquia, en el atrio que comunica con la plaza central, al menos desde 1570 se yergue una gran cruz de piedra, labrada con símbolos de la orden seráfica, que ha resistido incólume los sismos e inclemencias del tiempo. Al sur se estableció el barrio de San Pedro, donde, además de la festividad de este santo, se celebraban las de Corpus Christi, Espíritu Santo, San Andrés, San Antonio y la Divina Infantita. En el barrio noroccidental de Santiago, al culto de este apóstol se sumaban los del Cristo Salvador, el Sagrado Corazón (introducido en el siglo XIX), la Virgen del Rosario y San Sebastián. Y en el nororiental de San Miguel, la fiesta del arcángel se combinaba con las de las vírgenes de la Soledad y los Dolores, las Benditas Ánimas, San Lorenzo y San Isidro. Ahora bien: en la actualidad persisten estas festividades, si bien con variaciones múltiples, y han aparecido otras muchas, pero no todas las capillas se mantienen en uso, y muchas imágenes de Jesús, María y los santos se albergan en casas particulares (tienen dueños) y se veneran en un *teopancentli* u oratorio privado (de la Cerda Silva, 1956: 35). Con frecuencia, un dueño es asistido en el cuidado y culto de una imagen por un padrino de santo, con quien establece una relación de compadrazgo. Pero el día de la fiesta la imagen se convierte en patrimonio de todos. Lo que es importante destacar es la descentralización y flexibilidad de las celebraciones rituales: en principio, cualquier vecino puede establecer una fiesta de santo; basta invitar un padrino, llevar la imagen a bendecir, instalarla en un altar y promover actos de culto en su honor. Al mismo tiempo, se mantienen las ceremonias mayores, donde todos convergen.



En cada fiesta sus organizadores tienen diverso nombre y funciones (como se describirá en los siguientes párrafos); pero en todas ellas deben velar por que no falten música, danzas, cohetes, flores, cera, comida y bebida. La comida festiva por excelencia es la *cuaxala* (de *cualli*, alimento y *xalli*, arena) que es una sopa espesa y deliciosa de pollo desmenuzado y molido, chiles y tomatillo. Pero en los menús de las celebraciones tuxpanecas también se disfruta del *totopoztle* (sopa de tortilla), la birria, el arroz colorado, los moles, el menudo, los tamales y el atole, las enchiladas, sopitos y tostadas, los frijoles güeros con tortilla de huevo, los picones (pan dulce en forma de volcán), las encaladas (galletas cubiertas de azúcar) y la calabaza enmielada. Se beben cinco productos regionales: tejuino (bebida de maíz fermentado, hielo, limón, sal y piloncillo), pulque, ponche de granada, mezcal y aguardiente de caña, y también cerveza, tequila, y no faltan las aguas frescas de jamaica, tamarindo y horchata. En varios días de guardar aparecen carros alegóricos: transportan cuadros plásticos, con imágenes y personas vivas, donde se exalta a las figuras religiosas celebradas, o bien se representan escenas bíblicas y fantasías piadosas.

Las cuadrillas de danzantes son un elemento fundamental. Tradicionalmente había cuatro tipos de danza y de danzante: los sonajeros, los chayacates, los *paixtles* y los moros. Se mantiene además la distinción entre danzantes arribeños (los que viven en la parte alta, rumbo al cerro Cihuapilli), abajeños y pronunciados (rebeldes: conmemoran los alzamientos populares en defensa de la religión).

- Los sonajeros guardan muchas similitudes con los de Zapotlán el Grande (descritos en el capítulo anterior): las luengas sonajas de madera y discos metálicos son idénticas, pero el atuendo de Tuxpan es más colorido: a la blusa de manta blanca se sobrepone un chaleco ornado de listones o bandas multicolores, y el calzón o pantalón blanco remata en un ancho bias de colores rojo y amarillo; además, visten calzoneras de terciopelo negro, rematadas en borlas color rosa fuerte. Encabeza el cortejo un apache con penacho de plumas, arco y flecha. El ritmo de la danza lo marcan el pitero, con una flauta de carrizo (*chirimía*), y un tamborilero que golpea un *teponaxtli*.
- Los chayacates (de *xayacatl*, máscara en náhuatl) son personajes burlescos: visten sacos y pantalones viejos y deshilachados; ocultan sus



caras tras una máscara de madera pintada y en la cabeza llevan una peluca de ixtle y una cornamenta de venado. Dos o tres infieles, personificados por viejos armados de látigos, azotan a los chayacates cuando no se ajustan a su baile canónico, que implica usar un solo pie (Lameiras, 1990: 244). Danzan al son de un violín.

- Los *paixtles* o paistes (también más abigarrados que los zapotlenses), además del faldón, la capa de heno, la máscara de barro y el cayado de otate, llevan un curioso tocado de carrizo donde colocan espejos, listones, estampas y tiras de papel coloreado; usan una sonaja de *cirián cuastecomate* (guaje) y sus giros circulares se acompañan con la música de dos violines. Es costumbre que cada Navidad los paistes vayan «a las faldas del volcán... a cortar pasto grueso con que elaborar los trajes...» (Lameiras, 1990: 243).
- Los moros bailan en dos filas y evolucionan para formar figuras —coronas, canastillas, caracoles— con sus grandes arcos de carrizo. Visten de blanco y portan calzoneras negras de gamuza, que contrastan con el color rojo de sus ceñidores, paliacates y capas. En la cabeza llevan coronas de metal, rematadas en una media luna; en los extremos de la corona lucen dos estrellas.

En años recientes se ha agregado la danza Azteca, emparentada en su simbolismo con los *concheros* del centro de México. También encontramos a los Juandieguitos, una danza formada por niños y niñas. Si bien antaño las mujeres eran excluidas, hoy en día están presentes en todas las modalidades. Para cada danza, existen varias cuadrillas, con su respectivo estandarte y capitán; pueden actuar en conjunto o separados, según la fiesta o el santo. Los danzantes se enorgullecen de tener sus propios juegos, o pasos, muchos de ellos con nombre propio: más de cuarenta los sonajeros; media docena los *paixtles* (los chayacates no pueden variar su difícil juego de un solo pie).

Como en muchos pueblos de Mesoamérica y el mundo, el ciclo ritual se encuentra vinculado al ciclo agrícola.<sup>2</sup> Comienza en el mes de mayo, antes del

<sup>2</sup> Para conocer el ciclo agrícola-ritual de Tuxpan, hay dos obras fundamentales y valiosas: la monografía citada de José Lameiras (1990) y la coordinación y compilación de estudios sobre las festividades locales que realizaron María ...>

inicio del duro trabajo de arado y siembra, con dos grandes fiestas, propiciatorias de las buenas lluvias y la cosecha abundante: la Santa Cruz y el Señor del Perdón.

### *6.2.1 Antes de las aguas: la Santa Cruz y el Señor del Perdón*

La festividad de la Santa Cruz, el tres de mayo, suele asociarse actualmente a la construcción y a los albañiles: evita derrumbes de casas y caídas de constructores; pero su origen está en la protección que pedía el pueblo contra el demonio y otros enemigos. Para impedir que estos penetraran al mundo de los buenos cristianos, se colocaba una cruz en el centro y en cada camino de ingreso de los asentamientos coloniales. En Tuxpan se conservan la antigua cruz del atrio y las de las ermitas de los caminos de Zapotlán, Colima, Tamazula y Tecalitlán; también la llamada Cruz de la Luz, en el cercano cerro Cihuapilli, que ha sido un lugar sagrado desde los tiempos prehispánicos. Además, hay muchas cruces con dueño, a las que se rinde culto en los *teopacente* (oratorios domésticos), o bien en ermitas situadas en esquinas de calles. Todos los años, los dueños y padrinos de cruz, auxiliados por un sacerdote, montan altares —dentro o fuera de las casas— y preparan ermitas en diversos rumbos del pueblo. Las cruces se pintan de esmalte negro. Tienen grabados en el centro los símbolos de la Pasión de Cristo (cáliz, palma, látigo, corona de espinas, clavos, lanza). Como fondo del altar se instala una tela adornada con flores de papel (llamada sudario), y la decoración incluye velas con escamadas (flores de cera colorida), veladoras, angelitos de papel, esferas y flores naturales.

Nueve días antes del tres de mayo —al iniciar el novenario de la Santa Cruz—, los padrinos deben limpiar bien las cruces a su cargo, con algodones, aceites y perfumes, proporcionarles nuevos sudarios y engalanarlas con enrosos o guirnaldas de flores.<sup>3</sup> El mismo día comienzan los encendios. En cada altar, el principal organizador de la fiesta del año es el sacerdote, y éste

...> Esther Gaspar Isabeles y Luis Gabriel Hernández Valencia (2004). Ambas obras me fueron indispensables para completar y clarificar la información de este capítulo.

<sup>3</sup> Sobre la fiesta de la Santa Cruz, véase el trabajo de Hernández Valencia (2004).



invita a los encendedores (uno por día). Al caer la noche, en los altares y junto a ellos se encienden velas y veladoras —pueden ser varias docenas, dependiendo de las posibilidades económicas del encendedor en turno—; el sacerdote guía el rezo del rosario, y a su término ofrece una cena al encendedor y su familia. A su vez, éste ofrece helados, nieves raspadas, tejuino y paletas heladas a los parientes, vecinos y amigos que acuden al rosario. El último día del novenario —dos de mayo— la cruz puede pasar la noche en casa del sacerdote; al día siguiente por la mañana el padrino la lleva en procesión a la misa de la parroquia o a la de la capilla o iglesia del barrio, y por la tarde hay una magna procesión colectiva —todas las cruces, viejas y nuevas, acompañadas por música y carros alegóricos— para retornar la Cruz de Luz al cerro Cihuapilli, donde se celebra otra misa y se nombra a quien será sacerdote de la Cruz de Luz el siguiente año. Vuelven luego todas las cruces a sus altares; hay un último encendido; igualmente, en cada altar se nombra al siguiente sacerdote. A diferencia de los cargos de los dueños y los padrinos, que perduran e incluso se heredan, el cargo del sacerdote se otorga anualmente por aquéllos al vecino que lo solicite, por devoción o promesa.

La fiesta de la Cruz es —como la de San José en Zapotlán— un ritual de revitalización: las cruces simbolizan la adhesión al orden cristiano y los encendidos lo ardoroso de esta adhesión (la luz de la fe); pero igualmente expresan el rechazo al «mal foráneo», la negativa a aceptar lo que viene por los caminos y tal vez pueda destruir los valores verdaderos. Asimismo, el ritual, mediante los renovados vínculos entre sacerdotes, encendedores, dueños, padrinos y devotos, refuerza la solidaridad del barrio y entre los barrios; más aún, se trata de una forma eficaz de trazar la frontera entre un «nosotros» igualitario —quienes participan en los adornos de altares, conviven en los rosarios, comparten alimentos y acompañan las procesiones— y un «ellos» —quienes, aunque vivan en el pueblo, permanecen al margen del intercambio ceremonial de las viejas familias originarias. Se trata, pues, de la renovación de una frontera étnica. En cambio, la ceremonia del Señor del Perdón incluye a indios y mestizos —aunque, al mismo tiempo, los diferencia.

Durante mayo, después de la fiesta de la Cruz, varios acontecimientos rituales marcan el ritmo del tiempo: la partida de los peregrinos al Santuario de Talpa (días 8-10), las misas de San Isidro Labrador, solemnizadas con música



ca y cohetes, a las que concurren los agricultores, tanto en la cabecera como en varios poblados circunvecinos (día 15), y la fiesta de San Pascual Bailón (día 17), a quien se pide una buena muerte.

La festividad del Señor del Perdón principia a finales de mayo, cuando el mayordomo —inconfundible, por la banda que le cruza el pecho— y sus ayudantes (llamados *sargentos*) reparten las décimas y se da comienzo al novenario correspondiente. Las décimas anuncian el programa de actividades del año y proclaman los nombres de todos los encargados de ellas; también aluden al origen de la fiesta, narrada repetidamente, como un mito de fundación (véase el capítulo anterior). El gran Cristo de la parroquia —según la tradición— fue traído por fray Juan de Padilla, el primer evangelizador de Tuxpan, o tal vez por fray Antonio de Segovia, segundo guardián del convento.<sup>4</sup> Es un ejemplar sobresaliente de los crucifijos de pasta de caña de maíz que se producían en Pátzcuaro en el siglo XVI; su factura se atribuye a Luis de la Cerda, afamado artífice (¿purhépecha? ¿español?). En 1568 hubo un gran temblor, cuyos efectos no fueron tan terribles como se esperaba, merced al perdón concedido por el Cristo: desde entonces recibió su nombre. Pero la festividad propiamente dicha se originó hasta 1806, cuando, tras un nuevo y terrible terremoto que arrasó el templo principal, las capillas y numerosas casas, se designó a la imagen como «Especialísimo Protector y Defensor contra los Temblores». Mediante un juramento público, consignado ante el real escribano, los habitantes se comprometieron a financiar la celebración de una solemne festividad religiosa —misa, procesión, exposición del Santísimo Sacramento, oraciones, sermones y coros— en el aniversario del desastre, el 25 de marzo. Esta fecha se cambió posteriormente a la última semana de mayo (para que no coincidiera con la Semana Santa). El compromiso se extendía, asimismo, a la observancia de las costumbres cristianas, lo cual reforzaba el poder de los clérigos y autoridades españolas para vigilar la conducta de los

<sup>4</sup> En su *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Jalisco*, publicada a mediados del siglo XVII, fray Antonio Tello menciona la existencia en Tuxpan de «un Santo Christo de mucha devoción» (1945: 35), así como el gran temblor de 1568 (p. 96). Sobre los orígenes de la devoción véase el sermón del padre Melquiades Ruvalcaba, reproducido en Arellano Cerritos (2003: 23-32).

lugareños. A lo largo del siglo XIX la fiesta era organizaba por el párroco y el mayordomo —quien podía ser indígena o mestizo—, elegido por sorteo. En el siglo XX el mayordomo fue adquiriendo más importancia, y se agregaron serenatas de música profana y pirotecnias. A la fiesta, además, acudían peregrinaciones de otros poblados y rancherías del municipio. Un nuevo terremoto, en 1941, motivó la renovación del juramento y la progresiva ampliación de la festividad (Gaspar Isabeles, 2004; véase Ruvalcaba, 1945). Actualmente compete en esplendor con cualquiera otra del sur de Jalisco.<sup>5</sup> El gobierno municipal asume un rol activo: mantiene la ciudad limpia, vigila el orden, organiza exposiciones de artesanías, fotografías y pintura, así como concursos literarios y de trabajos históricos.

En el reparto de décimas y convite, en la tarde del tercer domingo de mayo, ya se nota la magnitud del jolgorio: a lo largo de las calles principales hay desfile de carros alegóricos y de los miembros de la asociación de charros, acompañados de personas ataviadas con la tradicional indumentaria tuxpaneca, y bandas de música, danzas, cohetes y repiques de campanas. Las calles, el atrio, el templo y la casa del mayordomo han sido adornados con arcos de flores, fragantes ramas de pino traídas del volcán, cordeles y patoles (el patol es una ofrenda característica de Tuxpan, de construcción laboriosa: en un entramado de carrizo, enmarcado por troncos, se cuelgan sartas de cocos, cogollos de vástagos de plátano y naranjas agrias, a las que se agregan arreglos de flores, frutas y regalos, y en la parte superior se coloca una imagen). Los días que siguen son de actividad incesante, y cada uno tiene un encargado. A las cinco de la mañana comienza el rosario de la aurora, que se acompaña de cánticos y se reza en procesión, desde la casa del encargado al templo parroquial; al llegar a éste se cantan las mañanitas y el himno del Señor del Perdón. Sigue el alba (oraciones matutinas); cuando termina, la procesión regresa al punto de partida, a desayunar cuaxala o menudo. Luego empiezan a llegar, por turnos, las peregrinaciones, acompañadas de bandas de música y cohetes; se organizan por barrios y ocupaciones (agricultores, comerciantes, artesanos, obreros...) o provienen de comunidades cercanas, y

---

<sup>5</sup> Véase el trabajo de Gaspar Isabeles (2004) sobre las solemnidades en honor del Señor del Perdón.



llevan estandartes y ofrendas. A las once hay exposición y adoración del Sacramento en la parroquia; luego, ahí mismo, el *toque de doce*: continúan los rezos a la imagen festejada. A partir de las dos de la tarde se ofrece comida y bebida en casa del encargado. Por la noche es la velada: música y castillos pirotécnicos en la plaza. El mismo programa se repite todos los días de la semana. El sábado suele tocar el turno a dos peregrinaciones importantes: por la mañana, la de los hijos ausentes en los Estados Unidos, que luego se reúnen con sus familias en una gran comida, y por la tarde la de los obreros de Atenquique, que ofrecen la velada más lucida, con muchos cohetes, bandas, mariachis y dos castillos.

En la medianoche del sábado, el mariachi empieza el canto de las mañanitas, auspiciado por un mayordomo especial, que tiene bajo su cuidado una réplica del Señor del Perdón (llamada, precisamente, «el Cristo de las mañanitas»). El domingo a las 10:00 llega la peregrinación de los hijos ausentes que viven en ciudades mexicanas (Guadalajara, Colima, Aguascalientes y México, D.F., principalmente). Se celebra luego la solemne función —misa cantada, sermón y bendición con el Santísimo— y, al término de ésta, el banquete ofrecido por el mayordomo. Pero en la noche el gentío de nuevo se reúne en el templo y, mientras se entona su himno, el gran Cristo desciende del altar mayor, para ser colocado por miembros de familias connotadas y de la Adoración Nocturna en un altar *ad hoc*, a la izquierda del presbiterio, donde se velará toda la noche, al son de música y cánticos. La mañana del lunes no cesa el flujo de visitantes; por la tarde la imagen saldrá del templo para recorrer las calles adornadas con tiras de papel de colores y festones. Ahora bien: a partir de ese momento la comunidad indígena tuxpanense adquiere una fuerte visibilidad y se convierte en protagonista de la fiesta. Desde el comienzo ha estado presente: en el convite, en algunas peregrinaciones y en las veladas desfilan mujeres de todas edades ataviadas con sus mejores *colotones* y *sabanillas*, y no faltan danzantes y hombres vestidos de manta blanca, ceñidor y paliacate. Sin embargo, es el lunes cuando se hacen cargo exclusivo del Señor del Perdón: lo llevan en vilo desde el presbiterio hasta unas enormes andas de madera que esperan en el atrio. Sobre las andas se ha construido una especie de templete —«el trono»— donde se coloca al Cristo. Inicia el recorrido; las andas requieren de una veintena de hombres para ser transportadas, y hay va-

rias docenas de hombres de blanco que se van turnando en la tarea. Las mujeres encabezan; derraman flores y confeti al paso de la imagen. Hombres y mujeres rodean las andas: trazan un círculo que sólo pueden traspasar quienes visten la indumentaria indígena. A la zaga, sonajeros, chayacates y moros danzan fervorosamente. Y luego viene el mayordomo con sus *sargentos* y familiares, los charros, mariachis, bandas de músicos y multitud de devotos.

Por la noche el Señor del Perdón vuelve al altar parroquial, pero todavía la comunidad indígena se queda a acompañarlo hasta los repiques del alba. Una semana después, en una misa de acción de gracias a la que asisten el mayordomo y todos los que contribuyeron a la organización festiva, se nombra al nuevo mayordomo, que recibirá del anterior la banda distintiva.

### 6.2.2 Lluvias, adviento, navidades: santos de siembra y cosecha

Y comienza junio, cuando ya deben llegar las lluvias, por las que se pide en las fiestas del mes: San Antonio de Padua (día 13), Jueves de Corpus (el tercer jueves), San Juan Bautista (día 24), Nuestra Señora del Perpetuo Socorro (día 27), San Pedro y San Pablo (día 29) y Sagrado Corazón (último viernes). Para todos hay misas, cohetes, música y danzas, orquestadas por encargados diversos.

El día de San Antonio se celebra a los niños que se inician en las cuadrillas, tanto en la cabecera como en las rancherías. Una mujer de edad — *Huehucihuatl* o *Tenancha*— debe organizar a los niños que acuden a bailar y comer ante una imagen de san Antonio, proporcionada por su *dueño*; la auxilian *sargentas* y *capitanas* que se hacen cargo de lavar al santo y confeccionarle *enrosos* y un nuevo vestido. El centro de la fiesta de Corpus o del Santísimo Sacramento es el culto de la hostia consagrada que se guarda en una *custodia*; a ésta se le llama en náhuatl *Mopilhua* («tu señor»). El jueves de la fiesta varias reproducciones de *Mopilhua*, guardadas en casas o en capillas de barrio, son llevadas por sus dueños o mayordomos al atrio parroquial, donde se celebra una misa; también acuden cuadrillas de sonajeros con sus propias imágenes; al concluir la ceremonia, se desayuna y danza en las casas de los mayordomos. San Juan es el titular de la parroquia, y como tal merece una función solemne —mas no tan solemne como la del Señor del Perdón. Y el barrio de San Pedro es el espacio donde mayores festejos ocurren el día 29.



En julio, además de a las dos vírgenes que dan su nombre a muchas mujeres del municipio (la del Refugio, celebrada el 4, y la del Carmen, el 16), se festeja a san Vicente de Paúl (el 19), y muy solemnemente el día 25 al apóstol Santiago, tanto en su barrio como en el templo mayor. Además, en todos los poblados hay «misas del buen temporal»: para agradecerlo cuando lo hay, y para pedirlo cuando no es tan bueno. En agosto, después de la fiesta de la Asunción, la imagen de María que reside en El Platanar, poblado vecino, visita la cabecera (y permanece ahí hasta enero); en su honor se organizan veladas. En septiembre hay más misas de buen temporal, además de otras festividades muy importantes para el pueblo: la Natividad de María o la Divina Infantita (día 8), y el triunfo de los arcángeles (día 29), entre los que sobresale san Miguel, titular de barrio. Desde finales de septiembre y durante octubre abundan el agua y las flores, y los numerosos santos locales reciben limpieza (se *bañan*) y enrosos, promovidos por mayordomos, dueños y padrinos. Los enrosos de las cruces los hacen los padrinos, que también llevan a casa de los dueños patoles, música, flores de compasúchitl, cohetes, y *picones* y otras golosinas. Los *encendedores* participan en la ceremonia, y al final el dueño invita una comida de birria y frijoles, rociada con ponche de granada (Hernández Valencia, 2004: 75-76).

El 4 de octubre es san Francisco de Asís, santo fundante del cristianismo local. «El cordonazo de san Francisco» es la metáfora de las últimas tormentas de la estación. El siete se celebra la Virgen del Rosario, con rezos en iglesias, capillas y casas. Pero en este mes la cosecha ha comenzado. Los cúmulos o redes de vecinos, parientes y amigos que se han formado en torno a las imágenes se regalan *chiquihuites* repletos de elotes y chayotes. Y ya se perfila el alborozo de la época de Navidad, con los preparativos de las fiestas del Niño Dios y de las representaciones navideñas donde los protagonistas son pastores: las pastorelas. A finales de octubre o principios de noviembre, la persona que tiene el cargo de mayoral de un niño encabeza el *calpan* o visita nocturna, para invitar a una junta o *encalada* a quienes van a participar en esas festividades. Lo acompaña música de chirimía y teponaxtli, y sus ayudantes (*capitanes* y *sargentos*) cargan un brasero donde se calientan ollas de infusión de canela, así como cigarras y botellas de mezcal. Para el día de la *encalada*, donde se sirven panes de ese nombre y ponche, el mayoral debe tener listo el texto de la pastorela —hay un texto tradicional, pero cada año puede haber innovacio-

nes— y convoca a los actores y participantes a los *ensayes* (ensayos de la representación), que son buenos pretextos para esparcimiento y regocijos. El día de la *encalada* las efigies del Niño Dios se sientan en pequeños sitios.

Desde el 29 de octubre hasta la noche del 2 de noviembre, el tiempo está ocupado por las conmemoraciones de muertos: primero la de los niños que van al limbo, luego la de los angelitos o niños bautizados, y finalmente las grandes ceremonias de Todos Santos (el conjunto de los que ya se fueron al cielo) y de las Ánimas Benditas que permanecen todavía en el purgatorio. Los cementerios de la región se llenan de flores de compasúchil; las velas y los sahumeros de copal arden día y noche. Se amanece el día 3 para celebrar a san Martín de Porres, y a lo largo del mes continúan los *ensayes* de los pastores, punteados por otras fiestas: San Diego (el 13); Santa Cecilia, patrona de los mariachis, bandas, piteros y tamborileros (el 22); la Medalla Milagrosa (el 27) y Cristo Rey (el último domingo), que es también la fiesta de los seminaristas. Y el 29, la víspera de San Andrés, los Niños se *acuestan* nuevamente. Al mismo tiempo, comienzan otros ensayos (que continuarán hasta mediados de enero), para la fiesta de los Sebastianes (*vide infra*).

El 12 de diciembre las cuadrillas de niños (juandieguitos) danzan en honor de la Virgen de Guadalupe. Y el 16 comienzan las posadas, que se celebran—al igual que en casi todo México— en muchas casas, en las calles de los barrios y también en el atrio de la iglesia parroquial. Hacia el día 20 se instalan los nacimientos, todavía sin niño. Ahora bien: aunque en la cabecera y en las rancherías conviven muchas imágenes del Niño Dios y muchas celebraciones, la más importante es la de la antigua Capilla Niño, en el barrio de San Pedro, cuya peculiaridad es encontrarse en el interior de una casa de propiedad privada.<sup>6</sup> En tal capilla hay tres imágenes, con sendos padrinos: a la más antigua se le nombra Jesús; otra, de data posterior, recibe el nombre de Salvador, y la tercera se llama Jorge de Jesús. El grupo que permanentemente está a cargo de las imágenes y sus festejos se denomina *viejada*; además de los padrinos, lo conforman quienes en años previos han asumido los cargos de *mayorales* y *oficiales*. Cada año, la *viejada* elige e instruye al mayordomo, que se encargará del grueso de los gastos (hay otras aportaciones voluntarias); éste, a su vez,

<sup>6</sup> Sobre las festividades del niño, véase Mariscal Orozco (2004).



nombra al mayoral y a los oficiales. Ya se habló del papel del mayoral en la promoción del calpan y la pastorela. Desde el 21 de diciembre la capilla se abre al público devoto; las noches del 21, 22 y 23 se reza el rosario y hay música de banda. El 24, a las cinco de la tarde, se sirve totopoztle, tamales y atole a los visitantes. Aparecen los pastores, con una caña de azúcar en la mano —pues es época de zafra en los ingenios—, y rezan y cantan frente al nacimiento, antes de marcharse al ensaye real, que es la primera representación pública de la pastorela, pero sin vestuario. Por la noche hay *placita*: vendimia de alimentos frente a la capilla. A la medianoche, los *paixtles* y los moros *arribeños* danzan frente a la capilla; estos últimos reciben del padrino al Niño Jesús, que estrena vestimentas, y lo llevan a la Misa de Gallo en la parroquia.

El 25 en la mañana otros niños pueden ser llevados a la iglesia por los pastores vinculados a ellos. Por la tarde hay afluencia de visitantes a la Capilla Niño; Jesús es devuelto, y de nuevo los moros y los *paixtles* ejecutan sus danzas. Esa misma tarde se representan —ya con vestuario, recién confeccionado— las pastorelas (suele haber varias, en distintos lugares); en todas actúan pastores, indios, frailes, *gilas* (personajes femeninos: pueden ser pastoras o indias), Bartolo (personaje cómico), ángeles y demonios o *chamucos*. El desenlace es la huida de estos últimos ante Dios hecho niño.<sup>7</sup>

Los nacimientos continúan recibiendo visitantes a lo largo de enero. El día 5 toca al Niño Salvador ser llevado a misa por los moros abajeños, y a todos los Niños los padrinos los *bañan* con aceites perfumados e incienso. El día seis se celebra la Adoración de los Magos —«los Santos Reyes»— y la instalación de los nuevos mayordomos. En el caso de la Capilla Niño, el nuevo mayordomo recibe el día 7 regalos del padrino y el mayoral, y se compromete a guiar el rezo del rosario cada semana; a su vez, el mayoral y sus sargentos deben llevar cada semana flores y velas.

### 6.2.3 *Las secas y la Semana Santa*

Durante la segunda quincena de enero, otro gran festejo sirve para comenzar la transición entre el jolgorio navideño —que todavía se nutre de la abundan-

<sup>7</sup> Un completa crónica de la fiesta de los pastores puede encontrarse en López Silva y Serratos Torres (2004).

cia de la cosecha— y la penitencia de la cuaresma: la celebración de san Sebastián o, como se dice en Tuxpan, «los Sebastianes». También abundan las imágenes de este santo. Se cuentan por lo menos 25, pero hay tres particularmente importantes por su antigüedad; curiosamente, éstas reciben, además de su nombre propio, el de otro santo: se les llama, entonces, san Felipe de Jesús, san Crispín y san Fabián. Todas las imágenes representan al mártir Sebastián, capitán de la guardia pretoriana en la Roma de Diocleciano, a quien el emperador mandó matar a flechazos por haberse convertido al cristianismo. Dice la *Leyenda Áurea* que no murió de ellos, sino más tarde, apaleado; pero en cualquier caso se le muestra atado a un árbol, semidesnudo y erizado de saetas.

La alegría por san Sebastián se anuncia el domingo posterior al día de Reyes, con el reparto de las décimas, a cargo del mayordomo de la capilla de San Sebastián, ubicada en el barrio de Santiago.<sup>8</sup> Al mayordomo lo acompañan un carro alegórico, música y cohetes. Por su parte, los sargentos llevan *patoles* a la capilla, y el día 11 comienza el novenario, para el que se colocan juegos mecánicos alrededor de la capilla. Durante los nueve días llegan peregrinaciones. En las mañanas —como en el novenario del Cristo del Perdón— tienen lugar las albas y los toques de doce; en las noches, las veladas. El 19 de enero se reúnen las viejadas de todos los Sebastianes con las cuadrillas de sonajeros y chayacates, para el último ensaye; durante éste, los padrinos *bañan las imágenes*. Cada imagen tiene un capitán de cuadrilla, que organiza su grupo de danzantes. El día 20, temprano en la mañana, las imágenes son llevadas al templo y depositadas en el presbiterio, para la misa solemne. Las cuadrillas convergen en el gran atrio parroquial y, al terminar la misa, acompañan a los Sebastianes, que se distribuyen en altares callejeros provisionales, contruidos por los capitanes en rumbos diversos. Los cohetes no dejan de tronar. Los capitanes y los encargados de los altares reparten ponche en botijas especiales, forradas de carrizo y adornadas con ramas de romero; también ofrecen desayunos (atole y picones) y más tarde *cuaxala* y agua fresca (y más ponche). En la noche cada cuadrilla retorna a su altar, donde siguen danzando y

<sup>8</sup> Sobre «los Sebastianes», véase el trabajo de Gaspar Isabeles, Hernández Valencia y Murguía Magaña (2004).



reciben más alimentos (birria o mole); entonces el capitán solicita un voluntario para ocupar el mismo cargo el siguiente año, y otros más para ayudar en gastos y labores varias. El día 21, hay más visitas de las cuadrillas a todos los altares, donde se les vuelve a dar comida y ponche; lo mismo ocurre los días 22 y 23. La *octava* de la fiesta (el 27) está dedicada al Sebastián llamado Fabián, y se solemniza —aunque con menor asistencia— en forma similar al día 20. Y el jolgorio de enero cierra el último domingo del mes, con la devolución de la Virgen del Platanar a su capilla.

Las secas, la estación de la escasez, principia el 2 de febrero, día de la Candelaria, cuando en la parroquia se bendicen cientos de velas que a lo largo del año arderán en capillas, calles y casas, en los encendios y múltiples altares de niños, cruces y santos. Asimismo, todas las familias procuran tener velas benditas para encenderlas en la estación húmeda, durante las fuertes tormentas, como protección ante rayos e inundaciones. Además, acuden las cruces y las imágenes de diversos santos a oír misa y recibir bendiciones, junto con las familias de los dueños. Ese día, para los tuxpanecos, es el Carnaval: en el atrio los chayacates bromean, untan de harina las caras de los visitantes y regalan dulces. La Virgen de la Candelaria sale a recorrer las calles, de nuevo acompañada por una multitud de sonajeros, chayacates y devotos con vestimenta tradicional.

La cuaresma llega con el Miércoles de Ceniza: la gente va a recibirla a las iglesias y capillas, y tiene lugar la primera velada cuaresmal del Señor del Perdón, que se repetirá los miércoles, viernes y domingos de las siguientes seis semanas. Cada velada tiene un encargado que decora los altares y contrata la banda que tocará la música del tiempo: los *andantes*, marchas lentas y melancólicas. La Semana Santa empieza con el Domingo de Ramos pero, desde antes, las ceremonias son anunciadas por el mayordomo a cargo de la solemnidad.<sup>9</sup> El Sábado de Dolores (día previo) monta en su casa un altar adornado con ramas traídas del volcán, para la imagen de Jesús Nazareno. El domingo tiene lugar la bendición de palmas y un desfile de la casa del mayordomo al templo parroquial, donde se representa la entrada de Jesús a Jerusalén, montado en un asno, rodeado de gente y tronar de cohetes. Después de la

<sup>9</sup> Véase sobre la Semana Santa el trabajo de Morán Rúa y Meza Madrigal (2004).

misa se nombra al nuevo mayordomo. En el atrio y en varias capillas se han instalado grandes patoles. De lunes a jueves en las calles de la cabecera aparecen los huertos, que escenifican, con personas vivas que acompañan una imagen de Cristo, diversos momentos de su vida y pasión (resurrección de Lázaro, Última Cena, oración en Getsemaní, prendimiento y muerte de Jesús). Un huerto consiste en una tarima que sostiene un pórtico de carrizo y troncos; éste se cubre de ramas y se coloca un fondo de tela pintada con un paisaje o decorado alusivo. Las personas que actúan en los huertos deben permanecer inmóviles por largo tiempo; por las noches los encargados velan, rezan el rosario y contratan bandas que *tocan andantes*.

El Jueves Santo la asociación de la Adoración Nocturna instala en la parroquia el monumento del Santísimo Sacramento y la gente acude «a bendecir sal, agua, madera de ocote, cerillos, velas, imágenes y artículos religiosos, con la idea de estar preparados para el juicio final» (Morán Rúa y Meza Madrigal, 2004: 53). A la ceremonia del lavatorio de pies sucede el recorrido del Divino Preso, que es llevado a un huerto, y entonces irrumpe una turba de *judíos*, vestidos de blanco y tocados con un bonete alto adornado de tiras de papel de china; los encabeza *el Judas*, que lleva una túnica negra y agita una bolsa de monedas, mientras grita «¿Quién conmigo?». El viernes santo por la mañana es el sermón de las siete palabras y las tres caídas, y luego comienza la procesión de los Cristos: carros alegóricos con imágenes pertenecientes a familias (algunas estaban en los huertos). Por la noche, una gran cruz de madera es cargada por devotos (se van turnando representantes de obreros, jóvenes, burócratas, familias de distintos barrios), para escenificar en altares de las calles el viacrucis, luego se vela en la parroquia la imagen del Santo Entierro. El Sábado Santo por la noche la semana culmina con la solemne misa pascual (cuando «se abre la gloria»: Cristo resucita); la fiesta la continúan carros alegóricos profusamente adornados y —por supuesto— danzas entusiastas de varias cuadrillas de sonajeros y aztecas.

La Semana Santa cierra el ciclo anual. Continúan todavía las secas, durante abril y mayo, pero ya entonces comienza a abrirse el nuevo ciclo, con la expectativa de las aguas y la siembra que marcan las fiestas de la Santa Cruz y el Señor del Perdón. A lo largo de todo el ciclo notamos la nutrida participación, manifiesta en una multiplicidad de cargos (mayordomos, mayoresales, sar-



gentos, sacerdotes, dueños, padrinos, capitanes, encendedores, encargados, viejadas...), colaboradores varios, músicos, danzantes y asociaciones devotas o civiles, donde se involucran cientos de familias. Asimismo, notamos el doble movimiento de convergencia y divergencia, sístole y diástole: las imágenes sagradas se celebran en la parroquia, pero también en las capillas y en las casas y calles; la colectividad celebrante es tan grande como la población del municipio o la cabecera, pero está integrada por grupos autónomos de parientes, vecinos y amigos. Los mayordomos de las fiestas grandes suelen representar a las familias que tienen mayor capacidad de aportación económica; pero hay también quienes asumen esos cargos apoyados por docenas de colaboradores: en principio, la oportunidad de servir a la comunidad mediante la promoción del culto religioso está abierta, democráticamente, a todos.

Y las fiestas también resaltan la diferencia étnica, asumida orgullosamente por danzantes, cargueros de imágenes y desfiles de hombres ataviados de manta blanca y mujeres de *sabanilla*. El ciclo festivo no se explica sin la memoria histórica de la comunidad indígena. Una comunidad que vive en la emoción compartida de los múltiples rituales, pero también en lo que vuelve posible el gran esfuerzo conjunto y la generosidad cooperativa: la red multi-forme de reciprocidad entre vecinos y paisanos, simbolizada en los compadrazgos de santo.

### 6.3 LA SABIDURÍA CURATIVA

Uno de los aspectos del mundo indígena que conservó una gran vitalidad después de la Conquista fue la actividad curativa: si bien fue muchas veces perseguida por la iglesia como un trasunto de la vieja religión y como actividad sospechosa de hechicería, los propios frailes y médicos españoles reconocieron la amplitud y profundidad de la sabiduría herbolaria mesoamericana, aplicada a aliviar y combatir enfermedades diversas (Aguirre Beltrán, 1963: cap. 4). A lo largo de los siglos coloniales y de los doscientos años de vida mexicana independiente, los médicos tradicionales o curanderos de las comunidades indígenas han conservado muchas creencias y prácticas prehispánicas, pero éstas han cobrado nuevos significados al entrelazarse con prácticas derivadas de la terapéutica occidental. También se conservan creencias en la capacidad de ciertos curanderos de provocar maleficios (la brujería o hechi-

cería). En cualquier caso, la variedad de conocimientos y aplicaciones de la llamada curandería es enorme. Pero debe destacarse que este tipo de terapéutica define —y cura— «enfermedades tradicionales», que no son diagnosticadas por la medicina institucional moderna.

En el caso de Tuxpan, muchos conocimientos de plantas y ritos salutíferos se transmiten en el hogar, generalmente por vía materna. Gracias a ellos —y a otros muchos saberes y destrezas— las mujeres gozan de gran importancia y aprecio en el ámbito doméstico (Lameiras, 1990: 52-53). En los últimos años, como un aspecto crucial del proceso de revitalización cultural, ha surgido en la comunidad un gran interés por el rescate de la medicina tradicional, y se han creado grupos que la estudian y fomentan. Uno de estos grupos, formado por jóvenes mujeres, fundó a mediados de la década de 1980 un centro de salud, llamado en náhuatl Calli Tecolhuacateca Tochan, La Casa de los Antepasados de Tuxpan. Entre otras, hay cuatro «enfermedades tradicionales» que principalmente son tratadas por estas jóvenes curanderas (Preciado Acosta, 2002): el *susto*, el *mal de oficio*, el *empacho*, y el *enduendamiento*.

- El *susto* es consecuencia de un gran sobresalto. Lo padecen sobre todo los niños, que son más sensibles; pero puede darse también en adultos hechos y derechos. Si alguien visita una casa vieja y abandonada «donde se ha acumulado mucha energía mala», puede sufrirlo. También al pasar junto a lugares donde ha ocurrido algo terrible: un asesinato o un suicidio («un árbol donde alguien se ahorcó»). En tales lugares se ven personas que aparecen y desaparecen, o bultos y sombras cuando es de noche, y se oyen voces o quejidos. Los síntomas del susto son insomnios, dolores de cabeza y estómago, males digestivos y nerviosismo en general. La curación se logra mediante un masaje en la cabeza —que incluye el pasar un huevo repetidamente sobre el cuero cabelludo— y el rezo de oraciones.
- El *mal de oficio*, también conocido como *mal de ojo*, es una de las dolencias tradicionales tratadas con mayor frecuencia. Se atribuye a las envidias que algunos sujetos provocan en otras personas. Los afectados pueden haber comido o bebido de lo que algún envidioso les ofreció, con intención de dañarlos; o bien a los conjuros de un brujo al que le pagaron por hacerlo. A esto último se le llama «mala enfermedad». Pero,



algunas veces, el mero sentimiento de envidia puede provocarlo. Los niños, por su especial sensibilidad, pueden sufrir de mal de ojo por el simple hecho de haber sido mirados por alguien con una personalidad muy fuerte. Los síntomas incluyen dolor de cabeza, sudoración nocturna en la nuca y la frente, y malos olores. Algunas víctimas huelen a azufre o ácido úrico. En otros casos, es la casa donde viven la que se impregna de olores nauseabundos. La propia víctima puede no detectar sus olores, lo cual no impide que otros los sufran. Los curanderos experimentados pueden percibir la energía negativa que otra persona emana (produce escalofríos). Otros síntomas pueden ser la obesidad súbita, la sequedad excesiva de la piel, sarpullidos y llagas. Pasar un huevo por el cuerpo —«la *limpia* de huevo»— es un tratamiento necesario: si absorbe el maleficio y los malos humores, la clara se ennegrece. Es también eficaz el frotar al paciente con los algodones que fueron utilizados en la limpieza de los santos. Hay también varias oraciones pertinentes y, según los síntomas, se prescribe beber infusiones de yerbas diversas.

- El *empacho* conlleva fuertes dolores en el estómago, causados por alimentos mal digeridos. Les da a los niños cuando ingieren objetos no comestibles (tierra, papel, trapos...), pero también a los adultos cuando comen alimentos que ya no están frescos, con cocimiento insuficiente o excesivo, o bien grasosos, muy fríos o muy calientes. Se manifiesta en *torzones* (dolor de estómago), diarrea y vómito. Además de prescribirles infusiones, las curanderas tratan a los pacientes con un masaje especial en la columna («jalando hacia abajo, para que salga lo que está asentado en el intestino»).
- El *enduendamiento* implica la acción de seres preternaturales: los duendes que se encuentran en los espejos de agua, en zonas húmedas, a veces en los jardines y en las calles después de lluvias fuertes. Los borrachos los atraen, y los perciben, incluso inconscientemente: cuando se ve a una persona alcoholizada cruzar de un lado a otro de la calle, está esquivando a los duendes o intenta quitárselos de encima. Se pueden meter dentro de los niños que no están bautizados; además, todos los niños chiquitos los sienten; por ejemplo, si pasa cerca un borracho, se inquietan. Y además hay personas enduendadas (sobre todo niños): traen

encima a los duendes, o sienten que son perseguidos por ellos. El tratamiento: una *limpia* de huevo, trazar la señal de la cruz con aceite de oliva —y si no lo hay, con agua—, masajes, infusiones y oraciones.

Los diagnósticos y tratamientos de estos cuatro padecimientos combinan eclécticamente conocimientos de la herbolaria prehispánica con rituales y prácticas fisioterapéuticas tanto del mundo mesoamericano como del Mediterráneo del siglo XVI (Campos Navarro, 2002). Y coinciden con los de otros muchos lugares de México: por ejemplo, el susto y el empacho se identifican y curan en una gran variedad de poblaciones; el empacho, además, es vigente en la España levantina y en muchas comunidades latinoamericanas (Rubel *et al.*, 1980; Campos Navarro, 2000 y 2006). Además, las terapeutas tuxpanecas aplican remedios del mismo tipo —baños de hierbas, infusiones, limpieas, sahumeros y rezos— a muchas otras dolencias, desde gripes e intoxicaciones leves a parálisis, cánceres y neumonías. No obstante, mayor éxito y buena fama han obtenido sobre todo entre las mujeres que solicitan masajes y *limpias*, y además llevan a sus niños para curaciones rituales. Estas curaciones a menudo se realizan en compañía de un *padrino*, y por tanto, como se ha dicho, crean una relación de compadrazgo entre éste y los padres del niño.

Con apoyo del INI y la UACI, las médicas de Calli Tecolhuacateca Tochan han impartido talleres de medicina tradicional en varias comunidades de Jalisco y otros estados, e incluso la fundadora ha participado en reuniones internacionales. Al mismo tiempo que reivindican las prácticas de sus ancestros, aceptan la validez de otras técnicas de medicina holista, y sostienen que las enfermedades graves no son sólo asunto del cuerpo, sino también de las relaciones espirituales con el entorno social y natural. Varias jóvenes curanderas se han involucrado políticamente para tratar de mejorar su contexto social y ambiental. Así, aceptar la historia de la colectividad a la que se pertenece y los símbolos de su identidad común no es refugiarse en un pasado estancado, sino recobrar ese pasado en la búsqueda de un presente más humano.



## 7. LOS NAHUAS DEL SUR DE JALISCO: (III) ¿UNA CULTURA DESPLAZADA?

La historia de las comunidades del sur de Jalisco en el siglo xx muestra fuertes procesos de transformación cultural y cambios en las identidades colectivas. En algunas de estas comunidades, además, existió una persecución abierta contra quienes conservaran costumbres y símbolos considerados como indígenas. Para muchos observadores, ha ocurrido un desplazamiento cultural concomitante a la expansión de una mexicanidad mestiza, así como una sustitución de las identidades étnicas por una conciencia nacional.

En este texto sostenemos, en cambio, que la mexicanidad no es incompatible con la existencia de prácticas culturales distintivas, y puede perfectamente convivir con sentidos de pertenencia a comunidades históricamente diferenciadas al interior de la nación. Las comunidades de este tipo se caracterizan por su capacidad de afirmación de lo propio como algo positivo, en contra de la negatividad con que los sectores dominantes insisten en describirlos. Tal capacidad se apoya en una memoria colectiva, que a su vez se reproduce y reinventa por mecanismos comunitarios. «Lo étnico», entonces, se convierte en un símbolo de resistencia frente a la estigmatización y la opresión, y se pone de manifiesto en los rituales y en la lucha por la tierra. Así lo ejemplifican los casos de Zacoalco, Mazamitla y Ayotitlán.

### 7.1 ZACOALCO: ARTESANÍAS, TRADICIONES FAMILIARES Y FIESTAS

Dice el etnohistoriador José Ramírez Flores (1960: 6-7) que Zacoalco (o Zacualco, o Tzaqualco) significa «lugar de la pirámide», o bien «lugar de la cubierta». También asegura que en este lugar existía en la época prehispánica un templo dedicado a Iztacaltéotl, el dios de las casas de sal. Zacoalco era

importante precisamente por la extracción y comercio de la sal de las playas de la laguna de Sayula. La rivalidad por el control del recurso salino provocó guerras feroces con los vecinos tarascos (Murguía, 1993: 174-175), que en una ocasión pusieron cerco al poblado; por eso dice fray Antonio Tello (1945: 81) que Tzaqualco significa «lugar del cerco».

Tello, cronista franciscano, lo escribió a mediados del siglo XVII; otro cronista, fray Francisco Mariano de Torres (1965: 43), consignó cien años más tarde que los franciscanos habían logrado la conversión de la comarca con relativa rapidez y facilidad, gracias a la colaboración del cacique Quentome, gobernante de Sayula. En cualquier caso, todos coinciden en que en 1550 se fundó el convento e iglesia de San Francisco de Zacoalco, con un hospital anexo dedicado a la Purísima Concepción y una escuela de música para los jóvenes indígenas, que alcanzó celebridad y recibió alumnos de muchos poblados. A finales del siglo XVI, el obispo Alonso de la Mota y Escobar (1993: 31), en su visita, contó 400 familias indias que disfrutaban de las vegas laguneras —además de producir sal, cultivaban milpas, hortalizas y frutales— y cazaban venados en las montañas vecinas. Ya desde entonces medraba una industria tradicional que Matías de la Mota Padilla encontraría floreciente a mitad del siglo XVIII —y perduraría hasta los tiempos actuales: la curtiduría y la fabricación de huaraches y objetos de piel labrada (Ramírez Flores, 1960: 13; Peña, 1980: 43). Por su parte, Tello (1945: 85) también dio fe de la actividad femenina zacoalquense en la producción de fajas, cintas y *xolotones*.

Como otros pueblos del sur de Jalisco, Zacoalco sufrió al fin de la época colonial el despojo de sus tierras, facilitada por la partida de los franciscanos —al secularizarse las parroquias como consecuencia de las políticas borbónicas— y la llegada de comerciantes criollos y mestizos. Hubo, además, en 1756, un sonado escándalo causado por el gobernador y los alcaldes indígenas del lugar, que se negaron a levantar el padrón de tributarios y padecieron por ello cárcel y azotes (Yáñez, 2001: 178-180). Al estallar la insurgencia en 1810, Zacoalco se convirtió en su principal foco en la comarca; ahí instaló su cuartel general José Antonio Torres, el jefe rebelde que ahuyentó al ejército realista y facilitó la llegada de las tropas de Hidalgo. En los siguientes decenios, el propio pueblo continuó siendo uno de los centros de operaciones de Gordiano Guzmán, el cabecilla insurgente convertido en ca-



cique liberal (Ólveda, 1980; Jiménez Camberos, 2005). Con todo, a pesar de la resistencia que oponían los indígenas, y de la oposición del propio Guzmán al despojo de los pueblos, la pérdida de tierra comunal continuó a lo largo del siglo XIX. Poco a poco, la llamada «gente de razón» (descendiente de criollos y mestizos) se apoderó de los espacios céntricos del poblado, y los indígenas se confinaron en el barrio de Las Cebollas, que ocupaba una parte de las tierras de los antiguos barrios coloniales de Santiago y San Juan (Meyer, 1984: 70-71). En 1901, la vía del ferrocarril Guadalajara-Colima cruzó Zacoalco y reforzó la división espacial. En Las Cebollas, el barrio pauperizado que quedó al otro lado de la vía férrea, se conservó una estructura de autoridades rituales —mayordomos, sacerdotes y tenanches—, así como la vestimenta tradicional (Ramírez Flores, 1960: 9-13).

Tras la revolución de 1910, fueron pocos los «indios cebolleros» que apoyaron la causa agrarista. Quienes no se sumaron a ella sufrieron la represión de un feroz cacique, surgido al calor del conflicto religioso en los decenios de 1920 y 1930, que atrajo a sus simpatizantes —fuereños, muchos de ellos— para ocupar las tierras que se repartían. Temerosos de ser tildados de cristeros, muchos indígenas cambiaron su indumentaria y abandonaron la lengua ancestral. Las autoridades «de razón» incluso les prohibieron el uso del traje tradicional fuera de su barrio (Zanotelli, 2005: 57).

En la actualidad, las mejores tierras —ejidales y privadas— se encuentran mayoritariamente bajo el control de los descendientes de la «gente de razón». Pero las tierras cerriles pertenecen legalmente a «la comunidad agraria» zacoalquense, cuya membresía no es estrictamente fija, pues cada año se reparten porciones a las familias que las solicitan para sembrar coamiles (véase Zanotelli, 2005). El grueso de estas familias reside en el barrio de Las Cebollas. En este mismo barrio se encuentran muchos equipaleros, hábiles fabricantes del cómodo asiento de origen prehispánico, quees realizan su trabajo con ayuda de todos los miembros del hogar (Ojeda, 1993). Hay dos tipos de equipal en Zacoalco: el tradicional, como el de la sierra Huichola, se fabrica con carrizo u otaté y palma, pero es ya más popular el equipal forrado de cuero de cerdo. Y continúa, en el mismo barrio, la producción huarachera y el tallado de metates y molcajetes en piedra (Franco Frías, 2005: 85, 136).

A nadie le gusta, en el Zacoalco de hoy, ser llamado indio o indígena. En general, los zacoalquenses se definen como mestizos. Con todo, la diferencia étnica se trasluce en las asociaciones que, en el habla cotidiana, se hacen entre residencia y ocupación. Pero, además, aunque la movilidad social y económica no sea un fenómeno raro —por ejemplo, por el éxito comercial de los equipales en mercados amplios—, existe una marcada conciencia local acerca de la procedencia de las familias. Y en Las Cebollas ha persistido la tendencia a la endogamia de barrio. También se han conservado en muchas de sus familias las costumbres nupciales que hace más de 40 años describió detalladamente José Ramírez Flores (1960): la pedida de la novia, el pacto público de las familias de los prometidos, el anuncio en el barrio por los amigos del novio y el reparto que hacen estos de frutas, botellas y cigarros; la construcción con ayuda familiar de una casa nueva para la pareja; el sacrificio de un novillo para el banquete, las *cuelgas* o regalos de los parientes, padrinos, vecinos y amigos... Y el atuendo de los novios:

Se presenta el novio vestido de manta de blancura irreprochable, canisa con alforcitas, calzones plisados a plancha —a manera de biombo o farol de papel—, ceñidor azul o rojo, sombrero, frazada y guaraches nuevos. La mujer lleva [...] camisa blanca escotada y [de] manga rabona [...], con calados en el pecho y bordados de variados colores; al cuello, gargantillas de coral y oro. La falda [...] [es] negra [...], con una ancha cenefa verde brillante, y multitud de bordados y figuras cubiertas de lentejuelas (Ramírez Flores, 1960: 41-42).

La red de reciprocidad que aflora en las ceremonias nupciales se presenta igualmente en la fiesta de San Francisco, patrono del pueblo —llamada también fiesta de Los Moros—, cuya descripción pormenorizada debemos al antropólogo italiano Francesco Zanotelli (2005).<sup>1</sup> Cuentan los cronistas locales que este jolgorio tiene su origen en las representaciones teatrales de las batallas entre moros y cristianos que introdujeron los frailes como instrumento de evangelización.<sup>2</sup> Perduró a lo largo del siglo XIX, pero hubo de interrumpir

<sup>1</sup> El mismo autor realizó un vídeo documental sobre la fiesta (Zanotelli, 2003).

<sup>2</sup> Esta representación se asociaba al culto del apóstol Santiago (cuyo nom- ...>



pirse después de los años revolucionarios, debido a la persecución religiosa. No obstante, en la década de 1940, un grupo de vecinos rescató el festejo y reconstituyó la memoria de su identidad barrial. Al menos desde 1946, el ritual ocurre año con año. Se prolonga durante ocho días: desde el 3 de octubre, víspera de la festividad de San Francisco de Asís en el calendario litúrgico, hasta el amanecer del 12 del mismo mes. Octubre, ya se sabe, es mes de cosecha: abundan los elotes tiernos y los frutos nuevos. La imagen principal del culto se guarda en una de las antiguas «capilla de indios» (hoy renovada y rebautizada como La Milagrosa);<sup>3</sup> sin embargo, se celebran conjuntamente otras cuatro imágenes de san Francisco, que son propiedad de sendas familias. El jefe de cada una de estas familias ha heredado el cargo de mayordomo, y debe asumirlo mientras viva. Otras cuatro familias son por su parte propietarias de sendas coronas que se utilizarán en esos días, y los jefes de ellas reciben el nombre de *moros*.

Los mayordomos y moros propietarios son conocidos como los cofrados (o cofrades) mayores. Como tales, se encuentran al frente de la Cofradía de San Francisco, y los miembros de esta cofradía son todos los que han asumido cargos anuales. Los cuatro mayordomos y los cuatro moros, con sus esposas, son los responsables de honrar al santo, pero cada año delegan los cargos en ocho parejas celebrantes, y cada una de ellas se compromete a organizar uno de los días de la fiesta. Aceptan tal obligación porque hicieron una promesa o manda, o por fervor particular, o por solicitud de los cofrados mayores. A los celebrantes los acompañan las parejas responsables en el año anterior, que se llaman *priostes*, y los que asumirán los cargos en el año siguiente: los

...> bre llevaba un barrio de Zacualco), difundido en toda la Nueva Galicia después de la Guerra del Mixtón. Véase el capítulo 8 de este libro, sobre la representación de los Tlatoanes.

<sup>3</sup> Las «capillas de indios», características de las zonas de evangelización franciscana, se ubicaban en los barrios o poblados indígenas, y eran de menor tamaño que la iglesia principal de la cabecera de la jurisdicción colonial. En Zacualco «la capilla» por antonomasia es la de San Vicente, que ha sido restaurada cuidadosamente y conserva esculturas coloniales que muestran la destreza y originalidad de los artífices indígenas.

*moros*. Entre todos, construyen una gran enramada y un altar —que deben estar listos el 3 de octubre por la noche—, a donde, desde la capilla, llevarán al santo y lo custodiarán mientras duren los festejos. Durante este traslado y en las sucesivas procesiones por las calles del poblado, destacan los cuatro moros, que portan en sus cabezas las grandes coronas de forma esférica, adornadas de papel de china y flores, y rematadas por el símbolo de la media luna. Visten largas capas color morado; tapan la parte inferior de sus caras con paliacates rojo oscuro y van montados en caballos briosos. Antes del inicio de la fiesta las coronas, que se restauran y redecoran cada año, deben ser bendecidas en la iglesia por un sacerdote.

El 4 de octubre principia la *jornada con una misa en la enramada*. El *prioste* del día ha pagado la misa y se hace igualmente cargo de la música (chirimía y tambores) y de los cohetes que acompañan la visita a la casa del *nuevo* correspondiente, a quien se hace la invitación formal y se presenta la imagen pequeña; hay, además, intercambio de *cuelgas* o collares de papel de china y flores. La procesión entonces vuelve a la casa del celebrante, que ofrece el desayuno; terminado éste, los moros en sus caballos guían a los participantes a la iglesia, para el toque de doce: las campanas repican, toca una banda de vientos, los cofradios rezan. El *prioste* del siguiente día pasa a la notaría parroquial a pagar la misa, y todos visitan las tumbas de sus parientes en el cementerio contiguo. Vuelven luego a la casa del *nuevo* y después pasan a la del celebrante del día siguiente, que ofrece la comida, que incluye sopa, picadillo, grandes roscas de pan y atole. Por la noche, en la enramada, delante de san Francisco, la capitana —un cargo que puede prolongarse durante varios años— coloca coronas (diferentes de las de los moros: más pequeñas y de forma convencional) sobre la cabeza de los tres cofradios del día, y sigue la fiesta con fuegos artificiales (castillos, toritos), pagados por el celebrante. Esta rutina se repite diariamente, excepto al final de la semana, cuando la comida corre a cargo del celebrante del primer día y se devuelve solemnemente a san Francisco a su capilla.

El calendario ritual de Zacoalco incluye otras fiestas, donde también encontramos mayordomos; en muchas de ellas aparecen danzantes —sonajeros y chayacates—; pero ninguna tiene el esplendor, la participación y la duración de la de San Francisco, que atrae a muchas personas y familias migrantes. Además, en ésta se incluye una dimensión ritual especial: la repar-



tición y devolución del *dinero del santo*. Esta dimensión implica la constitución de una red de intercambio ceremonial que es también la representación metafórica de una comunidad específica dentro del espacio zacoalquense (Zanotelli, 2005). Cada año, el *nuevo* recibe del celebrante una cantidad de dinero denominada «principal», a la que añade una cantidad de aportación personal. Este dinero simboliza los beneficios recibidos de san Francisco, y debe repartirse en cantidades iguales entre los cofradios del día e invitados personales del *nuevo*, siempre y cuando lo soliciten. Al año siguiente el *nuevo* se convierte en celebrante y, durante la comida que ofrece, debe recibir de sus beneficiados el doble de lo que repartió; con ese dinero se ayuda a pagar los gastos de la fiesta; pero debe traspasar la misma cantidad que recibió al *nuevo* de ese año, que añade su propio donativo y lo reparte. Todas estas transacciones son registradas en un libro por el escribano de la cofradía.

La red de intercambio se amplía cada año, no sólo por la inclusión de los *nuevos*, sino también porque éstos pueden incluir entre los beneficiarios a amigos personales que no son cofradios, y porque otros invitados pueden recibir comida y, recíprocamente, donar dinero (llamado *tlahuenchihui*: ofrenda, en náhuatl). Cumplir bien —generosamente— con las obligaciones del cargo implica desembolsos durante tres años en cantidades mayores de la que finalmente se recibe. Quien lo hace goza de gran prestigio entre sus vecinos; además, crea un vínculo religioso y afectivo con los participantes, pues los que reciben el dinero del santo se consideran especialmente protegidos por él y son reconocidos públicamente como cofradios o bien como devotos. Tales vínculos refuerzan un sentido de pertenencia no sólo a un grupo de vecinos y parientes, sino también a lo que podríamos llamar una comunidad moral que comparte símbolos y valores solidarios y es capaz de elaborar una historia propia.

## 7.2 MAZAMITLA: LA IDENTIDAD DE UN BARRIO BELIGERANTE

Asentado en un valle fresco, húmedo y rodeado de bosques de coníferas, en la porción norte de la sierra del Tigre (antes conocida como sierra del Tepetintepesque), el pueblo de San Cristóbal Mazamitla («lugar donde muere el venado») es considerado como uno de los más hermosos y pintorescos de Jalisco. Tuvo su origen formal, como muchos otros pueblos, en la política de

congregación implantada desde comienzos del virreinato. Esta política implicaba reunir en un poblado nuclear a los indios que vivían dispersos en caseríos, con el fin de evangelizarlos y reducirlos al buen gobierno. Así, en 1533, el virrey Antonio de Mendoza ordenó la traza de un fundo legal (área urbana) y dispuso una merced de tierras para los naturales de esa región; y la fundación se formalizó en 1537.<sup>1</sup> Antes, durante la segunda mitad del siglo xv, Mazamitla había formado parte de la frontera en disputa entre el reino purhépecha de Michoacán y los señoríos nahuas del sur jalisciense, que mantenían entre ellos un perpetuo estado de beligerancia (entre otras cosas, por la competencia sobre los recursos salitrosos de las lagunas de Sayula y Zacoalco). Al avanzar los purhépechas, establecieron en esos puntos de la sierra puestos de vigilancia militar. Hacia 1500 mermó el dominio michoacano, pero muchas familias purhépechas permanecieron en el rumbo, en coexistencia con familias nahuas. Ambos idiomas eran de uso corriente al llegar los españoles (Ramírez Flores, 1980: 65).

Consumada la Conquista, los españoles comenzaron a explotar tanto los bosques de la región como la fuerza de trabajo indígena en la construcción de los navíos que zarpaban desde el Puerto de Navidad; asimismo, la Corona concedió al conquistador Pedro Larios una merced de tierras donde instaló un criadero de caballos garañones (Hillerkuss, 1994: 24-26, 180-185). Esta merced fue el origen de una gran hacienda que perduraría hasta el siglo xviii: la hacienda de Larios, dividida luego entre varios ranchos serranos (González, 1968). También la familia del conquistador Alonso de Ávalos consiguió vastas propiedades en las inmediaciones: a principios de siglo xvii, se reconoció a una de sus nietas, María Delgadillo, la propiedad de 50 000 hectáreas (Hillerkuss, 1994: 189, 287). Por su parte, en la tierra comunal, los indios sembraban sus milpas, mantenían panales de miel y criaban borregos y cabras, y en los solares domésticos o calnules cultivaban árboles frutales; eran, asimismo, cazadores de venados, conejos, armadillos y guajolotes silvestres en los bosques vecinos (Acuña, 1987: 397; Peña, 1980: 43). En cuanto a su evangeli-

<sup>1</sup>Una copia notarizada del documento de creación del fundo legal, fechada en 1899, se reproduce como apéndice en el trabajo de Eric Cah Avendaño (2001: 255-264) sobre Mazamitla y su barrio indígena.



zación, fueron atendidos por frailes y clérigos de Tuxpan, Colima y Jiquilpan, hasta que en 1802 se erigió la parroquia de San Cristóbal, dependiente de la diócesis de Guadalajara.<sup>5</sup>

A lo largo del siglo XIX, se incrementó la migración de colonos criollos y mestizos a la sierra del Tigre; muchos de ellos fundaron ranchos y nuevos poblados (Valle de Mazamitla [hoy de Juárez], Pueblo Nuevo [hoy Concepción de Buenos Aires], San José de Gracia); otros se asentaron en la propia Mazamitla; asimismo, algunas grandes haciendas de la ribera de Chapala y de la cuenca cañera de Tamazula treparon por los montes (González, 1968). Contra las amenazas a sus tierras, estallaron rebeliones en varias comunidades del sur de Jalisco, entre ellas Mazamitla, en 1855 y 1857, y vino luego una época convulsa de levantamientos y bandolerismo, en el contexto de las guerras de Reforma y la intervención francesa (Lameiras, 1990). Las últimas revueltas étnicas, contra la abolición del régimen de comunidad y sus propiedades, tuvieron lugar de 1872 a 1876 —hay que recordar que mientras tanto, en el norte jalisciense, Manuel Lozada también daba sus batallas postreras—; una vez sofocadas, muchos indios vendieron predios, de buena o mala gana, ya fuera por negocio o necesidad (Cach, 2001: 97-101). Al rayar el siglo XX, la gente de Mazamitla estaba claramente dividida en dos segmentos: «los rancheros» de los barrios del centro y el occidente, y «los indios» del Barrio Alto, también llamado del Garrotazo, situado en el extremo oriental del pueblo.<sup>6</sup> Los rancheros habían sido originalmente aparceros y luego arrendatarios en las tierras agrestes de las haciendas; muchos se convirtieron en propietarios o fundaron pequeñas empresas comerciales y elaboraron un discurso identitario de «gente honrada, ordenada, igualitaria, laboriosa, católica» (Barragán, 1990).

<sup>5</sup> En la *Relación de Tuxpan y su partido*, de 1580, se mencionan dos pueblos indígenas de la sierra del Tigre: Mazamitla y Quitupan, ambos en esa fecha sujetos de Tamazula. El primero tenía 70 «indios de cuenta» (tributarios); el segundo sólo 30 (Cfr. Chávez Cisneros, 1954).

<sup>6</sup> A la fecha se identifican nueve barrios, además de la zona central, donde se hayan las casonas de las principales familias: Úrico, Copor, Charandas, Canoitas, La Gloria, El Charco, Las Colonias, el Mercado y El Barrio Alto. Nótese que los tres primeros conservan el nombre purhépecha.

Los del Barrio Alto habían perdido sus tierras y sobrevivían como aparceros, *ecuareros*,<sup>7</sup> jornaleros, carboneros y recolectores de resina. Si bien ya no hablaban otra lengua que el español y no vestían indumentaria distintiva, los barriotalteños eran caracterizados por los rancheros como los descendientes de los antiguos purhépechas y nahuas, y de ellos se afirmaba que mantenían muchas de sus creencias ancestrales, así como sus costumbres rituales y terapéuticas. Luego, durante los años violentos de la revolución (1910-1920) y la cristiada (1926-1929, 1932-1934), se tildó a los indios de levantiscos y agraristas.

Impulsado por los gobiernos revolucionarios de Jalisco y Michoacán, el movimiento agrarista se desarrolló en la sierra del Tigre de 1921 a 1940. Quiénes lo apoyaban en Mazamitla eran principalmente los habitantes del Barrio Alto, pero también los de algunas rancherías cercanas que en ese contexto se asumieron como indígenas, tales como Loma Rayada y Las Dos Aguas. Organizaron la Comisión Agraria local y también una partida armada, la Defensa de Mazamitla, que sostuvo varios enfrentamientos con los guardias blancos de los terratenientes. Lograron la creación del ejido de Las Dos Aguas, deslindado en 1937;<sup>8</sup> sin embargo, éste no fue suficiente para todos los peticionarios de terrenos, y la pugna continuó. Cuando el conflicto religioso, los barriotalteños se habían unido al combate contra los cristeros, pero no perdieron sus devociones: continuaron celebrando a san Cristóbal, en su día (23 de junio, al iniciarse el ciclo agrícola), mediante danzas y festejos. La contrapartida del lado de los rancheros era la Asociación de la Adoración Nocturna. Así, ser agrarista y danzante de San Cristóbal definía la frontera étnica. Pero ésta también se reforzaba por la feroz rivalidad política de los grupos familiares de uno y otro lado, que se siguió manifestando en balaceras y muertes, hasta la década de 1950. A partir de entonces la comarca se volvió más tranquila; las comunicaciones mejoraron, y la belleza del paisaje serrano comenzó a atraer visitantes. Así, en la segunda mitad del siglo XX la actividad turística se fue convirtiendo

<sup>7</sup> *Ecuaro*, en purhépecha, es lo mismo que *coamil* en nahua: cultivo de roza y quema en la pendiente del monte.

<sup>8</sup> También se creó en las cercanías del poblado el ejido La Cofradía. En el municipio, en su conjunto, hay un total de quince ejidos, la mayoría alejados de la cabecera.



en la fuente de ingresos más importante del pueblo. Muchos barrialteños hoy trabajan como jardineros y veladores en hoteles, o como meseros o afanadores en restaurantes. Y otros muchos han emprendido la aventura de la migración hacia el norte. Con todo, las actividades de antaño persisten.<sup>9</sup> Los curanderos tradicionales del Barrio Alto no han perdido su vigencia. Y los migrantes vuelven cada año a celebrar las devociones de sus mayores.

En su estudio de la historia social de Mazamitla y de las danzas de San Cristóbal, Eric Cach nos narra cómo en 1951 hubo un cambio significativo en la fiesta tradicional: de ocurrir solamente el 23 de junio (día de San Cristóbal), en el Barrio Alto y en las tierras de labor de sus habitantes, se comenzó a celebrar igualmente el 12 de diciembre (día de la Virgen de Guadalupe) en la plaza principal del pueblo. En los años previos, la coreografía de la danza se reducía a las evoluciones de «dos líneas de danzantes ataviados con camisas y pantalones de manta blanca, que golpeaban el suelo con bastones cortos, al ritmo de un tamborcillo» (Cach, 2001: 111). Pero el principal político agrarista, Manuel Cárdenas, recabó información de los ancianos sobre cómo era la celebración en los tiempos antiguos, y se dio a la tarea de revitalizarla en todo su esplendor. Además, al trasladarla al centro, la transfiguró en una fiesta del pueblo entero y en una atracción turística. No obstante, la participación en la comparsa (o cuadrilla) de la danza de San Cristóbal continúa siendo un privilegio de los barrialteños y de algunas familias de Las Dos Aguas. Aparecen en ella cuatro tipos de danzantes: los del Espíritu Santo, los Apaches, los Malinches y los Negros. Los primeros visten capa bordada con una cruz y figuras de palomas (alusión a la tercera persona trinitaria), blusa y pantalón corto, todo en seda o tela sedosa, y un sombrero de alas anchas, adornado con chaquira. El color de su vestimenta puede ser verde claro (los días de San Cristóbal y San Juan Bautista) o bien rosa pálido (el día de la Guadalupana). En las manos portan sonajas y garrotes o bastones cortos. Los Apaches llevan una especie de penacho, que consiste en un casco de cuero con plumas enhiestas; cubren el pecho con una coraza de cuero, y envuelven los muslos en

<sup>9</sup> Eric Cach (2001: 24-25) hace notar que persisten dos visiones opuestas de la tierra —como mercancía o bien como un don sagrado— correspondientes a los dos segmentos étnicos de la población.

un faldón de tela sedosa, color café, con franjas blancas. Empuñan arcos y flechas. Las Malinches usan un vestido verde, de tela aterciopelada, con flequillos de cuero en el pecho; se tocan con un sombrero que ostenta imágenes de la virgen y borlas y tiras de tela de colores (verde, blanco y rojo).<sup>40</sup> En cuanto a los Negros —probable alusión a los cortadores de caña en las haciendas—, *visten ropas viejas —como los chayacates de Tuxpan— y se cubren los rostros con máscaras que figuran calaveras o rostros demoníacos. Los danzantes se forman en dos hileras; adelante van los Apaches, seguidos por las Malinches y los del Espíritu Santo; al final van los Negros. La coreografía incluye varios pasos; en casi todos ellos los bailarines giran sobre sí mismos y evolucionan en semicírculo. La música la proporcionan la chirimía y el teponaxtlí; en los últimos años se usa además una grabadora portátil. El capitán es el jefe de los Apaches, que va indicando los cambios de paso.*

En la obra citada de Eric Cech (2001: 130-140) encontramos una descripción detallada de la secuencia festiva del 12 de diciembre. La del 23 de junio es muy similar. Antes de las cinco de la mañana se reúnen los danzantes frente a la capilla de Guadalupe, situada en el Barrio Alto. Comienzan a ensayar el paso llamado «del garrote» —los bastones se entrechocan—, y luego marchan hacia la plaza central. En ésta, mientras tanto, campanas y cohetes anuncian la misa del alba. En el atrio parroquial la danza inicia; desde los portales circundantes que los cobijan un poco del frío, los familiares y vecinos observan. En uno de los pasos, «de abrir tierra», los danzantes saltan por los aires y golpean el suelo con sus bastones. En las evoluciones se desarrolla un pleito —simulado, pero muy impresionante—, a gritos y garrotazos, entre Apaches y Negros; triunfan los primeros. Entran todos a la iglesia, ya empezada la misa, y en el pasillo central danzan y entrechocan sus bastones. Terminada la misa, desayunan en los portales gorditas de manteca, atole y café con mezcal, y luego marchan a la capilla del Mercado, cercana al templo, donde evolucionan delante de la imagen de la virgen. Junto a la capilla los esperan danzantes retirados, con quienes charlan sobre la historia de la representación y rememoran a los iniciadores difuntos y sus luchas agrarias. Almuerzan

<sup>40</sup> Antaño el papel de Malinche era representado por hombres. Lo han asumido las mujeres desde la década de 1980.



en el mercado, con viandas llevadas por las familias barrialteñas, y entre cohetes inician —los danzantes y sus allegados— un recorrido alrededor del pueblo, que los lleva hasta la capilla llamada «del Entronque», y después de vuelta al atrio parroquial, donde reinician el espectáculo. No paran hasta la hora de comer. Regresan luego a su barrio, donde los espera una gran comida. Ésta es más abundante y alegre en el festejo de diciembre, pues se celebra a las Lupitas del barrio —y muchas llevan tal nombre— y además cuenta con la ayuda económica de los migrantes a los Estados Unidos, que en esa fecha visitan su pueblo y su barrio. Al terminar la comida, el capitán se lleva a la comparsa otra vez a bailar en la capilla de Guadalupe, y desde ahí retornan a la parroquia, a rendir de nuevo su tributo coreográfico a los santos en las misas de ocho y de once de la noche.

Actualmente, han surgido otras comparsas; una de ollas, infantil, llamada «Los Dieguitos», se formó en el propio Barrio Alto; otras —que rechazan ser de origen indígena y se proclaman «modernas»— han sido propiciadas por las escuelas o el ayuntamiento. Ninguna tiene la presencia ni el vigor de la de san Cristóbal, que también actúa en la Semana Santa y en las visitas de las imágenes a barrios o poblados cercanos. No es raro que personas de otros barrios pidan permiso al capitán para unirse ocasionalmente a la comparsa, con el fin de cumplir promesas hechas a Dios y a los santos. La danza de san Cristóbal causa admiración por la destreza y la resistencia de sus miembros; su puesta en escena es un acontecimiento prestigioso; al mismo tiempo, infunde temor porque representa, en la imaginación colectiva de los rancheros, a «la otredad» indígena y agrarista. Por su parte, para las familias que participan la danza es una patente de orgullo histórico y un símbolo de la conservación del orden local idealizado: el triunfo de los Apaches contra los Negros significa la superioridad sobre los fuereños; las Malinches pueden recordar la sumisión colonial, pero los del Espíritu Santo representan la comunidad legitimada por la cristianización. Aunque hay danzantes de todas las edades, los muchachos buscan entrar a la comparsa antes de migrar a Estados Unidos, y las muchachas antes de casarse: así invocan la protección divina. Y para lograrla no rehúsan el cansancio de una jornada intensa; ni merman su entusiasmo la lluvia y el frío que sufren, particularmente en diciembre. Así, «la otredad» manifiesta queda justificada en la devoción religiosa y en la revitalización de la memoria colectiva.

### 7.3 LA SIERRA DE MANANTLÁN: LA DEFENSA DE LA TIERRA

La sierra de Manantlán es la cadena de montañas que marca parcialmente la división entre los estados de Jalisco y Colima. En ella, en la vertiente suroccidental, se encuentra la comunidad de Ayotitlán («junto a los ayotes o calabazas»), que está constituida por unas 60 rancherías dispersas en un área de más de 50 000 hectáreas, la mayoría de vocación forestal. Actualmente, sólo diez de estos pequeños asentamientos cuentan con más de 100 habitantes. En la cabecera comunitaria, también llamada Ayotitlán, viven cerca de 600 personas. Ahí está la vieja capilla franciscana (del siglo XVII); hay también una pequeña clínica, una escuela y algunas oficinas gubernamentales. Hasta la década de 1970 la cabecera sólo era accesible por veredas; a partir de entonces se han abierto brechas. Un poco más próspero (y mejor comunicado) es el poblado de Telcruz (800 almas, aproximadamente), que se convirtió en los últimos decenios en el principal vínculo comercial con la costa pacífica (véase Rojas *et al.*, 1996: 112-114). La extrema dispersión poblacional está relacionada con la precariedad de la agricultura de roza, tumba y quema (de coamil). Si bien el agua no escasea durante la estación de lluvias, la mayor parte de la tierra es montañosa, con un suelo vegetal de extrema delgadez; por ello, los campos de cultivo deben abandonarse después de dos o tres años. Cuando la población de una ranchería —formada por familias extensas, usualmente unidas por lazos patrilineales— crece más allá de la capacidad productiva de la tierra circundante, los más jóvenes se marchan y fundan en tierra virgen un nuevo caserío. Además de la agricultura, las actividades económicas tradicionales han incluido la manufactura y venta de productos artesanales, tales como equipales y bules (vasijas hechas con guajes o calabazas). Pero también ha sido frecuente la migración estacional a las plantaciones de las llanuras costeras.

En la época colonial, Ayotitlán estaba sujeto al pueblo de Cusalapa (o Cuezalapa), que a su vez formaba parte de la llamada provincia de Amula. Otros sujetos de Cusalapa eran Chacala, Tlalchichila y Apango, según nos dice la Relación Geográfica de 1579; en la misma fuente, se nos informa que las lenguas habladas en la comarca eran el «otomita» (otomí) y el náhuatl o mexicano (Acuña, ed., 1987: 76-81). Al avanzar el dominio colonial, el náhuatl, usado como *lingua franca*, terminó por desplazar completamente al otomí. La



*economía de los indígenas colonizados era una continuación de la prehispánica*, según las listas de tributos que recopilara la arqueóloga Isabel Kelly (citada en Benz y Benz, 1994): cultivaban, igual que hoy, en tierras altas, maíz, frijol, chile y calabaza, y también algodón —con el que fabricaban mantas— y cacao en tierras bajas; tenían árboles frutales (ciruelos, guamúchiles, platanares), panales de miel, aves domesticadas (guajolotes, chachalacas), y practicaban la caza de monte y la pesca en los ríos. Sin embargo, las estancias ganaderas de los españoles pronto mermaron las posesiones de los naturales. Según la tradición local, las vastas tierras de Ayotitlán llegaban hasta el océano Pacífico, en la actual Colima; pero —dice la gente— «los españoles se robaron los mejores terrenos y sólo nos dejaron el puro cerro». Un documento de mediados del siglo XVIII menciona que la Corona española había otorgado a los naturales del lugar la categoría de *república*, con sus correspondientes tierras; pero según los representantes comunales, para entonces ya «sólo» les habían dejado 100 000 hectáreas, y todavía les quitarían muchas más (Robertson, 2002: 81). Lo cierto es que en el siglo XIX Cuzalapa y Ayotitlán estaban sitiadas por varias grandes haciendas: Loma Delgada, Ahuacapán, Tequesquitlán y Chichimequilla, El Rincón, Agua Salada, Zenzontla... que se habían expandido gracias a la desamortización traída por las Leyes de Reforma y a los abusos de supuestos representantes comunales que vendían las tierras para su provecho particular (Gerritser, 2002: 49-51; Robertson, 2002: 89-91). Apareció un pueblo llamado Cuautitlán, que se transplantó de su lugar original a las tierras ayotitlenses; la mayoría de sus habitantes no era indígena, sino mulata o mestiza. Y también llegaron a Cuzalapa pobladores mestizos, cuyo número se acrecentó a principios del siglo XX, durante las décadas de la Revolución y la cristiada, pues muchos de ellos huían de la violencia (Gerritser, 2002: 51-53). Las propias rancherías de Ayotitlán sufrieron en esos decenios el asalto de forajidos y tropas de diversas banderas, y por esa causa hubo familias que se remontaron a las partes más altas de la sierra, donde todavía viven sus descendientes. Hubo también lugareños —sobre todo de la ranchería de Tenamaxtla— que se levantaron en armas y lograron ahuyentar a algunos de los hacendados invasores (Robertson, 2002: 98-101).

En 1921, con base en la nueva legislación agraria, la comunidad indígena de Ayotitlán solicitó formalmente una solicitud de confirmación y titula-

ción de sus bienes, que no prosperó: la Comisión Nacional Agraria (CNA) exigió la presentación de la merced de tierras virreinal, y ésta no estaba disponible en su versión original. El expediente no fue cerrado, sin embargo, y la CNA ordenó el retiro de los invasores que comenzaban a explotar los montes ayotitlenses. Pero éstos volvieron después de 1940, con renovados ímpetus. A partir de entonces, se desarrolló una lucha en defensa de la tierra y los bosques, conducida por el Consejo de Mayores —la autoridad tradicional—, en contra de los talamontes fuereños.<sup>11</sup> Este consejo no era oficialmente reconocido: Ayotitlán, al igual que Cuzalapa y otros antiguos pueblos de indios, dependía de la autoridad mestiza del municipio de Autlán, y luego de la de Cuautitlán, al constituirse en 1946 el municipio de este nombre, cuya cabecera estaba dominada por mestizos. Mucha gente de la cabecera no ocultaba su desconfianza e incluso menosprecio por «los inditos». De hecho, desde principios del siglo XX, cuando el párroco de Cuautitlán estableció la primera escuela en Ayotitlán, el idioma, las costumbres y la organización política de Ayotitlán habían sido perseguidos; en la escuela se castigaba a los niños que hablaban náhuatl y se quiso prohibir la celebración de las fiestas de los santos por considerarse rituales paganos y dispendiosos. Cuando el gobierno postrevolucionario introdujo escuelas rurales en la sierra, éstas tenían como tarea la imposición de la lengua castellana. En la década de 1950, los talamontes —a quienes protegía una poderosa familia de políticos de Cuautitlán— difundieron la idea de que los indios eran además peligrosos y violentos. En 1956, un grupo de uniformados tomó por asalto la ranchería de Tenamaxtla, donde se reunía el Consejo de Mayores; incendiaron las casas y asesinaron a varios miembros. Los sobrevivientes dejaron de aparecer en público. En lugar del consejo, una asamblea comunal nombró un Comité Provisional de Bienes Comunales, que se registraría ante las autoridades agrarias federales para continuar la lucha. No obstante, los Mayores siguieron influyendo en las decisiones colectivas.

Temerosos y desanimados, los ayotitlenses conscientemente buscaron minimizar las señas de su estigmatizada identidad étnica. Durante la estación seca, muchos de ellos iban a trabajar a los valles irrigados de la costa y de la

<sup>11</sup> Esta lucha ha sido documentada por Durán Legazpi (1987) y Rojas *et al.* (1994).



zona Autlán-El Grullo; si se presentaban como indígenas, los empleadores les pagaban menos o se negaban a contratarlos.<sup>12</sup> Por ello, a principios de la década de 1960, tanto la lengua náhuatl como la indumentaria de los ancestros habían caído en desuso.<sup>13</sup> Por la misma época, la Comisión Nacional Campesina —CNC, la rama rural del PRI— propuso al Comité Provisional de Bienes Comunales que desistiera de la demanda de confirmación de tierras de comunidad y, en su lugar, solicitaran la dotación de un ejido. Esto ocurrió en el contexto de una campaña nacional para ampliar los beneficios de la reforma agraria a grupos potencialmente rebeldes; esta campaña trataba de contrarrestar el auge de organizaciones rurales disidentes en otras partes del país, como la Central Campesina Independiente y el Partido Agrario y Obrero de Rubén Jaramillo (Peña, 2002b: 375-377). Como es sabido, la dotación ejidal no implica ningún reconocimiento de derechos previos de la comunidad (por tanto, no es necesario presentar pruebas sobre estos derechos); por eso mismo, son las autoridades federales las que deciden el monto de la tierra asignada y el número de ejidatarios. Según los enviados de la CNC, el pleito por la comunidad era imposible; además, el convertirse en ejidatarios libraría a la gente de la discriminación racista y les otorgaría la protección del PRI. Aunque el Consejo de Mayores se opuso, el voto a favor del ejido obtuvo la mayoría en la asamblea comunal. Así, en enero de 1963, la Comisión Agraria del estado de Jalisco aprobó la constitución del ejido de Ayotitlán, con una dotación de 55 332 hectáreas (de las cuales sólo 6% se definía como «tierra de cultivo»). En julio del mismo año, se dio posesión provisional a los ejidatarios de 50 332 hectáreas, es decir, 5 000 menos de las aprobadas. Un mes después, la resolución presidencial de dotación confirmaba la misma cantidad. Pese a ello, las maniobras de los empresarios forestales detuvieron la ejecución de la pose-

<sup>12</sup>En Colima hubo, desde finales del siglo XIX, una prohibición oficial del uso del calzón de manta, cuya desobediencia se castigaba con multa o cárcel. Véanse las referencias y testimonios que aporta Robertson (2002: 170, notas 289, 290 y 291).

<sup>13</sup>La indumentaria tradicional es semejante a la de otros pueblos nahuas del sur de Jalisco: *cotón*, calzón blanco de manta y ceñidor rojo para los hombres; *jolotón* o blusa bordada y falda larga de manta oscura para las mujeres.

sión definitiva hasta 1974, e incluso entonces la dotación efectiva —por razones nunca explicadas oficialmente— fue sólo de 35 000 hectáreas (Durán Legazpi, 1987: 283-284). (Uno de los talamontes seguía controlando una enorme extensión). Luchas faccionales —entre los comuneros que apoyaban al Consejo de Mayores y los que desde entonces son llamados *venecistas*— entorpecieron la elaboración de una lista definitiva de ejidatarios. Y la depredación forestal de los invasores no pudo detenerse por las flamantes autoridades ejidales. Por añadidura, desde Colima, el Consorcio Minero Peña Colorada invadió por el sureste las tierras de Ayotitlán, sin permiso de sus dueños, para explotar los ricos yacimientos de cobre (Durán Legazpi, 1987: 284-286).

El ejido conlevó la parcelación de una porción de las tierras, que antes se repartían anualmente en cada ranchería, mediante el común acuerdo de las familias. El encargado de organizar el reparto cíclico era el *cabezal*, vinculado al Consejo de Mayores. Los nuevos arreglos agrarios y las presiones políticas de los invasores exigían que las autoridades tradicionales desaparecieran. Sin embargo, a partir de la década de 1980, los partidarios del régimen de comunidad pudieron reforzar su capacidad de acción, con el apoyo de nuevos actores que se hicieron presentes en la sierra. Entre éstos se contaban algunos sacerdotes inspirados por la Teología de la Liberación, y también maestros rurales que tenían nexos con la Alianza Revolucionaria Campesina, una organización rural de izquierda. Por otro lado, desde mediados de los años setenta, grupos de investigadores y estudiantes de la Universidad de Guadalajara exploraban la sierra, atraídos por la abundancia, diversidad y rareza de las especies zoológicas y vegetales, y por noticias de la presencia del *teosinte* (*Zea perennis*), un ancestro distante del maíz, que crece silvestre y puede ser usado en la producción de variedades híbridas de gran resistencia. Pero no sólo encontraron tal especie, sino otra más antigua y hasta entonces no estudiada: el *Zea diploperennis* (Guzmán, 1978). En consecuencia, la universidad creó un programa de investigación integral y protección ecológica, que instaló en el corazón de la sierra el Laboratorio Natural Las Joyas; éste, a su vez, se convirtió en el pivote de varios proyectos científicos internacionales (véase Jardel, 1992; Gerritzer, 2002). Asimismo, los universitarios realizaron estudios socioeconómicos y se interesaron en buscar soluciones para los problemas de marginación de la población serrana, y para detener la expoliación de los recursos forestales (León y Gutiérrez, 1988;



Rojas *et al.*, 1996). Entre tanto, para legitimarse, el Comisariado Ejidal comenzó juicios en contra de la empresa minera, de los invasores y de las autoridades federales y estatales, para recuperar el control de sus posesiones legales, e incluso obtuvieron, con ayuda de la CNC, una ampliación de 10 000 hectáreas adicionales a las aprobadas. Con todo, la invasión minera no cesó; por su parte, la devastación forestal no se detuvo hasta que un decreto presidencial creó, en 1987, la Reserva de la Biosfera sierra de Manantlán, promovida por los universitarios, los comuneros y la ARC, con el apoyo del gobierno estatal y de numerosas instituciones científicas internacionales.<sup>11</sup> La reserva comprende 139 577 hectáreas; casi todas las de Ayotitlán están ahí incluidas. En su zona nuclear (42 000 hectáreas) quedó prohibida toda actividad que pudiera afectar los recursos (flora, fauna, yacimientos) o modificar el uso del suelo; asimismo, en el resto (zona de protección) fue suspendida la tala de árboles durante 50 años; por otro lado, se autorizó a la población residente a mantener sus actividades tradicionales, bajo la supervisión de las autoridades de la reserva. Una vez publicado el decreto, un cuerpo de policía forestal se instaló en el área y forzó la salida de las empresas madereras.

Junto con estas importantísimas acciones de protección del bosque, surgieron iniciativas para promover un desarrollo sustentable que partiera de la propia cultura de los habitantes, lo cual implicaba la revitalización de las costumbres y saberes ancestrales (Robertson, 2002; Moreno Badajoz, 2004). En estas iniciativas participaban el Consejo de Mayores y sus seguidores, además de la ARC y los universitarios, y era particularmente importante la presencia de jóvenes educados de la localidad, que habían trabajado en el Laboratorio Natural Las Joyas o en las pesquisas socioeconómicas sobre el área, y cursado estudios superiores. Así, en julio de 1993 se formalizó la creación de la Unión de Pueblos Indígenas de Manantlán (UPIM), una asociación civil que ha logrado canalizar hacia la región recursos de instituciones públicas, universitarias y privadas, y se ha propuesto igualmente la promoción de los derechos humanos y la sustentabilidad ambiental y cultural. En 1994, tras la revuelta zapatista, el INI y la Procuraduría de Asuntos Indígenas de Jalisco se

<sup>11</sup> Véase el «Decreto por el que se declara la Reserva de la Biosfera de la Sierra de Manantlán», *Diario Oficial de la Federación*, 24 de marzo, 1987, pp. 10-22.

hicieron presentes con sus programas por vez primera en la sierra de Manantlán —y en otras zonas del sur de Jalisco—, y en la Universidad de Guadalajara se fundó la Unidad de Apoyo a Comunidades Indígenas (UACI). La UACI, inspirada en las ideas del pedagogo brasileño Paulo Freire, el político anticolonialista de Guinea Amílcar Cabral y el etnólogo mexicano Juan José Rendón (entre otros), colabora con grupos comunitarios en la puesta en marcha de talleres de educación y conscientización, sobre temas agrarios, productivos y culturales, centrados en la recuperación de la memoria colectiva y la solidaridad, y en el diseño de formas prácticas de solución a problemas comunes. Por ejemplo, un taller sobre gobierno y derechos elabora un estatuto comunal, que busca establecer consensos entre todos los ayotitlenses.

Los talleres referidos a identidad y cultura han develado aspectos de una cosmovisión que combina aspectos originales y elementos emparentados con la cultura náhuatl. Una piedra angular en tal cosmovisión es la firme creencia en la presencia viva y ubicua de los ancestros, «los señores o viejitos»; ellos hacen, por ejemplo, que los tepemezquites situados frente a la vieja capilla de la cabecera comunal se mantengan verdes y floreciendo en todas las estaciones del año, para que la gente recuerde que ahí está su raíz, que la unión de los pueblos está en la fidelidad a los orígenes. Quienes se van de la comunidad terminan por volver, gracias a estos árboles; por ello, «el que los troza, se muere» (Higareda, 2000: 180; Robertson, 2002: 13). Los ancestros habitan en el interior de los cerros —así como en otros pueblos mesoamericanos— y son los dueños de la naturaleza, donde se manifiestan continuamente. Los ayotitlenses pueden llegar a través de las cuevas o los pozos hasta sus moradas, pero para lograrlo deben lidiar con los traviesos *ruendes* o duendes, que corresponden a los *tlaloques* o *chaneques* del panteón mexicano. Estos personajes, con apariencia de niños pícaros, pueden causar erupciones de piel y la enfermedad del *susto*, y hay que aplacarlos con bebidas alcohólicas, a las que son muy aficionados. Algunos ancianos dan testimonio de haber penetrado las puertas del mundo de los señores, donde encontraron paisajes exuberantes y escucharon palabras sabias, pronunciadas en la lengua de los antiguos mexicanos. Y estas palabras sabias indican que la vida humana depende de las dádivas de la tierra, madre alimentadora, a la que hay que agradecer con ofrendas y rituales (Robertson, 2002: 156-158).



También se han organizado talleres para revitalización y difusión de las artesanías, consideradas como una herencia valiosa, y también como una forma autónoma de satisfacer necesidades y obtener ingresos. Los equipales de Ayotilán, por ejemplo, conservan buena fama, y se ha fomentado su fabricación: se usa madera de guásima (cortada en luna llena para que se conserve mejor) y también otate y carrizo; la goma para pegar las partes se extrae de una orquídea. La cera de los panales se transfigura en velas, importantísimas en los rituales. Con palma se hacen las *chínas* —manto para guarecerse de la lluvia— y se tejen sombreros; con tule se tejen petates. Del carrizo se hace la *chirimía*, flauta presente en las fiestas. Todos los materiales son dones de la tierra, pero el barro que se convierte en cerámica es la tierra misma: merece mayor respeto; cuando se recoge hay que dejar una monedita, y al amasar jarros y comales las mujeres no pueden reírse a carcajadas. Se ha perdido el arte de las «bateas primorosamente pintadas» que describiera Villaseñor y Sánchez en el siglo XVIII, así como la confección de ropa de manta; pero no se han dejado las técnicas de bordado y se busca recuperar la manufactura de vasijas de tecomate barnizadas con aceite de chía. Y en la edificación de la vivienda aún se usan adobes y tejas producidas localmente (Robertson, 2002: 75, 158-164). Se ha vuelto importante conocer las palabras en náhuatl que nombran a las materias primas y a los objetos artesanales. Más aún: se busca activamente refuncionalizar la lengua ancestral, y por ello se ha pedido a la Dirección de Educación Indígena que se enseñe en las escuelas.

La medicina tradicional continúa viva, como bien lo documenta el trabajo de Yésica Higareda (2000). Se distinguen tres artes: el de las parteras, el de las hierberas-sobadoras y el de los médicos de rama. Estos últimos reciben el don de la curación directamente de los ancestros, y son capaces de aplacarlos cuando envían los *malos aires* (una forma que toman los ruendes), que pueden tumbar las milpas. Cuando vienen las borrascas, hay que «cortarlas», ofreciendo un vaso de mezcal a los cuatro vientos. También en las curaciones de enfermedades —que pueden ser causadas por los propios ruendes, cuando se enojan— hay que hacer un ritual de ofrenda semejante, rezar y crear una atmósfera adecuada con un sahumerio de copal; además se usan las limpias con ramas de zapote blanco y flores de cempasúchil, así como los ungüentos, las cataplasmas, las infusiones y los *chiquiadores*, elaborados con una gran

variedad de especies. A lo largo de su vida un médico de rama llega a acumular conocimientos acerca de unas 150 plantas medicinales. El oficio se aprende de una persona mayor que lo practica, pero son también indispensables la oración, el ayuno, las visitas a los cerros a llevar ofrendas y hablar con los ancestros. No basta conocer las plantas: hay que reconocer las enfermedades específicas en el contexto cultural del mundo indígena: por ejemplo, los sustos, los males de aire, los enruendamientos, los latidos...<sup>15</sup> Pese a los ataques verbales de los médicos occidentales que acuden a la clínica de la sierra, la práctica de los curanderos continúa viva y eficaz. Últimamente, incluso se ha enriquecido y fortalecido por la comunicación fomentada entre los terapeutas locales y los de otras partes del país.<sup>16</sup>

La revitalización del calendario festivo ha sido otro aspecto fundamental en la recuperación del orgullo identitario por parte de los ayotitlenses. He aquí una descripción sintética del calendario ritual, escrita por Margarita Robertson (2002: 176):

En Ayotitlán no pasa un mes sin que se festeje a un santo o a una virgen. En enero, la *capilana* [de la fiesta] unta con pinole a los *papusqueros* quienes, durante una semana, cantan y reverencian a San Sebastián, «el mero patrón», y lo sacan a paseo en un equipal. En febrero la comunidad se viste de gala para recibir a la Virgen de la Candelaria, «la mera patrona». En marzo es el cambio [de los mayordomos] de San José. En mayo pasa de regreso la Candelaria. En junio la fiesta es para San Antonio benigno, quien concede favores a quienes le presentan una vela, y también para San Pedro y San Juan, al que bañan, junto con la gente que lo acompaña, en el río. En julio las

<sup>15</sup> Véase en el capítulo 6 la descripción de las enfermedades que diagnostican los curanderos de Tuxpan. Para el caso de Manantlán, véase la información detallada que Yésica Higareda (2000: 190-196) presenta sobre la curación del susto.

<sup>16</sup> Con apoyo de la Universidad de Guadalajara (a través de la UACI) y de otras instituciones (académicas y ONG), varias organizaciones de médicos indígenas tradicionales han convocado a reuniones exitosas de intercambio y promoción. Véase la *Memoria del Foro Nacional en Defensa de la Medicina Tradicional* (2004).



*caballeras*, mujeres a caballo, festejan al Señor Santiago. En agosto se realiza el cambio de la Asunción o Virgen de *Agosta*, que es paseada por mujeres vestidas de negro, las *varonas*. En septiembre es el cambio de San Miguel. En octubre se hacen velaciones todos los días para dar gracias a Dios por la cosecha, y se festeja a San Lucas. En diciembre, además de las pastorelas, se venera a las Vírgenes de la Concepción, Amilpa, la Tonguichita y por supuesto Guadalupe.

En todas las fiestas se celebra una misa, y los mayordomos o encargados de las imágenes deben proveer música, cohetes, cera, comida y bebida. En las más importantes —San Sebastián, la Candelaria, Guadalupe— antecede un novenario de oraciones y jolgorio, y se disfruta del espectáculo de los danzantes. Hay dos cuadrillas en Ayotitlán: la Danza de Conquista y la Danza de las Malinches. En la primera —un desarrollo de la Danza de Moros y Cristianos, que se representa en muchas comunidades de América Latina y España— se enfrentan simbólicamente los mexicanos, de vestimenta roja, y los españoles, de vestimenta azul. Las Malinches son muchachas y niñas ataviadas con indumentaria tradicional, que bailan en dos hileras. La Virgen de la Candelaria, cuya morada es la capilla de la cabecera, recorre la sierra, junto con dos imágenes colimenses: la Virgen de Zacualpan y la Virgen de Jululapan. Se detienen en Cuzalapa, Chacala, Cuautitlán y Tequesquitlán; en todos estos poblados se celebra «la fiesta de las tres Vírgenes» (Rojas *et al.*, 1996: 116-117; Robertson, 2002: 177-179). En cuanto a las pastorelas decembrinas, son representaciones teatrales, con diálogos rimados, que recogen la narración evangélica de la adoración de los pastores, aprendidas de los frailes de la época colonial. Como en Tuxpan, y en otros muchos lugares, aparecen, además del Niño Dios, los pastores y el ángel que anuncia el nacimiento, las *gilas* —muchachas campesinas— y Luzbel con sus vasallos, los diablos. Hay, además, un personaje chusco, Bartolo, símbolo de la pereza, y un ermitaño que lo presiona a unirse a la adoración de los pastores y así evitar que los diablos lo arrastren al infierno. Como lo muestra Eduardo Camacho en su estudio de Ayotitlán (2000), la pastorela es una alegoría del orden cristiano, donde el bien celestial (el niño y el ángel vestido de blanco) triunfa sobre el mal de los infiernos (los diablos ataviados de negro y rojo), y los mortales deben optar por el bien. Pero también es, como los otros rituales comunitarios, el espacio simbólico

donde se recrea la solidaridad, expresada en la participación y el esfuerzo concertado, y se cataliza la memoria colectiva, expresada en el cuidado compartido de la costumbre.

Los problemas de Ayotitlán no han desaparecido. Si bien la agresión forestal ha terminado, hay ejidatarios que se sienten frustrados por la veda impuesta sobre el uso del bosque. No se ha resuelto el problema de la invasión por parte de la mina, que se ha trasladado con una disputa de límites entre los estados de Jalisco y Colima. Con todo, las diferencias faccionales no han impedido que se vayan consolidando nuevas empresas cooperativas y nuevos espacios de diálogo. Y el aprecio por la cultura común puede impulsar este diálogo.



## 8. LOS INDÍGENAS EN LA ZONA METROPOLITANA DE GUADALAJARA (I): LOS PUEBLOS ORIGINARIOS Y EL FESTIVAL DE LOS TASTOANES

### 8.1 MEMORIAS DE LA GUERRA DEL MIXTÓN

Cada año, varios poblados aledaños a Guadalajara —Jocotán, San Juan de Ocotán, Ixcatán, Nextipac, Santa Ana Tepetitlán, todos ellos pertenecientes al municipio de Zapopan, así como otros en los municipios de Tonalá y Tlaquepaque— se transfiguran en escenarios de una secuencia ritual de gran originalidad y colorido: el Festival de los Tastoanes, que convoca multitudes.<sup>1</sup> El nombre *tastoán* es una derivación, quizás burlesca, de la palabra nahua *tlatoani*, que significa literalmente «el que habla» y se aplicaba a los gobernantes de los señoríos prehispánicos en muchos lugares del México central y occidental.

El festival forma parte del culto regional al apóstol Santiago; por ello, se celebra durante los días previos al 25 de julio; este último día, cuando culmina el ritual, es el consagrado al santo en el calendario católico. (Hay una excepción: en Jocotán la celebración ocurre los días 5, 6 y 7 de septiembre, justo antes de la festividad de la Natividad de la Virgen María.) Según la interpretación del historiador y etnólogo Alberto Santoscoy (1984), esta celebración comenzó probablemente en el siglo XVI, como una conmemoración de la milagrosa intervención del apóstol en varias batallas de la Guerra del Mixtón. En

---

<sup>1</sup> Estos poblados fueron constituidos como comunidades o barrios indígenas de la Nueva Galicia en el siglo XVI. El festival se ha dejado de celebrar en el municipio de Guadalajara, al decaer las instituciones comunitarias en los viejos barrios (Mezquitán, Mexicaltzingo y Analco). Véase Mata Torres (1987: 18-19). En algunos poblados zacatecanos del Cañón de Juchipila, como Moyahua y Apozol, la tradición se mantiene.

las versiones de los cronistas coloniales —Antonio Tello, Pablo de Beaumont, Alonso de la Mota y Escobar y Matias de la Mota Padilla— los españoles pudieron vencer la rebelión nativista de los indios cazcanes gracias a la ayuda activa del celestial guerrero, y después los propios nativos incorporaron el prodigio en sus ceremonias populares (véase Hurtado Solís, 2005: 253). Los cazcanes formaban la etnia más numerosa en la zona norte de la actual Guadalajara; en 1540, sus dirigentes y sacerdotes llamaron a una guerra de exterminio contra los invasores españoles. La guerra fue sangrienta y encarnizada; el propio Antonio de Mendoza, primer virrey novohispano, encabezó el ejército que acudió a sofocar el gran levantamiento.<sup>2</sup> Al igual que en la reconquista peninsular, las tropas españolas invocaron a Santiago y creyeron verlo aparecer milagrosamente e intervenir a su favor en el combate. En el discurso de los cronistas, el símbolo aterrador de Santiago, jinete en su blanco caballo, se constituye en la mediación por excelencia entre el aniquilamiento del mundo indígena y la consolidación de la «cultura de conquista», que incluía una visión del mundo en la que el poderío español y la cristianización se definían como benéficos e inevitables. Para fortalecer esta visión, los misioneros organizaron representaciones teatrales y elaboradas danzas. Las más populares eran las secuencias llamadas de moros y cristianos, o morismas, transplantadas del mundo ibérico; escenificaban batallas donde, en tierra americana, los moros derrotados y luego conversos eran una metáfora del mundo indígena, sojuzgado y evangelizado (Vértiz y Alfaro, 2001).

Posiblemente la Fiesta de los Tastoanes fue en sus inicios una representación de Moros y Cristianos, adaptada a las tradiciones y leyendas locales; pero con el tiempo se fue convirtiendo en una acumulación abigarrada de elementos provenientes del drama de la Pasión, de las pastorelas (comedias navideñas, también muy gustadas en Jalisco) y de las propias morismas. Sin embargo, estos elementos fueron adquiriendo nuevos significados, que modificaban y subvertían las narraciones originales. En su forma actual, como lo ha mostrado la antropóloga Olga Nájera-Ramírez (2000) en su detallado estudio de Jocotán, reconocemos que el festival ha sido apropiado por la población indígena y que, gracias a ello, ha ido surgiendo un marco alternativo de

<sup>2</sup> Sobre la Guerra del Mixtón, véase el cap. 2 de este libro.



interpretación que permite la inversión —y subversión— del símbolo central, es decir, del apóstol Santiago.

## 8.2 ¿UN FESTIVAL DIABÓLICO?

Hace poco más de cien años esta evolución semántica subversiva ocasionó un curioso incidente entre los intelectuales porfiristas de Guadalajara. En 1892 la ciudad había proclamado y festejado su orgullosa raigambre hispánica: no sólo se cumplieron entonces cuatro siglos de la llegada de Colón, sino además 350 años de la fundación de Guadalajara, cien del óbito del ilustre obispo fray Antonio Alcalde —gran benefactor y representante de la bondad del régimen colonial— y cien de la fundación de la Real y Pontificia Universidad tapatía. En medio del fervor, las autoridades decidieron prohibir la Fiesta de los Tastoanes —sobre todo en Mezquitán, el más céntrico de los viejos pueblos indios—, pues estorbaba a la imagen criolla que se pretendía construir de la ciudad y la comarca circunvecina. El único que defendió (sin éxito) el ritual, por ser una manifestación étnica, fue el ya citado Alberto Santoscoy, lo cual le valió una lluvia de críticas en la prensa. Pero en 1895 un destacado antropólogo germano-estadounidense, Frederick Starr, se presentó en Guadalajara para ver y registrar el espectáculo, y Santoscoy consiguió que la prohibición fuese revocada. De nuevo, los periódicos locales se incendiaron de protestas vehementes. El escritor Victoriano Salado Álvarez, por ejemplo, sostuvo que, de acuerdo con el virrey Mendoza, la Guerra del Miztón había sido instigada por brujos malignos para restaurar el reino del *Tlatol* (una palabra que tiene la misma raíz nahua que *tlatoani*), es decir, del diablo; por tanto, glorificar el folclor indígena era procurar el regreso del reinado de las tinieblas. Y terminaba uno de sus artículos más contundentes diciendo: «A nosotros nos revientan los tastoanes; es más, nos parece que es un espectáculo digno de salvajes» (citado en Santoscoy 1986: 1034).

Una reacción igualmente negativa la tuvo Agustín Yáñez (1987: 27): quedó horrorizado ante aquellos estafalarios personajes que «se cubren con máscaras repugnantes, se pintan de diversos colores, se pegan pelos de buey en las manos, en las piernas, en el pecho; aullan como demonios...» y se lían en golpizas por las calles del pueblo.

### 8.3 EL PROCESO RITUAL: LA SUBVERSIÓN DE LA CULTURA DE CONQUISTA

Veamos pues en qué consiste el denostado Festival de los Tastoanes.<sup>3</sup> Hoy, como antaño, según el lugar donde se celebre, puede involucrar a un número de actores que fluctúa entre 20 y 60, y puede durar no menos de tres y hasta siete días. La organización corre por cuenta de la Mayordomía de Santiago, una asociación voluntaria cuyo mayordomo principal, que cambia cada año, asume en el ritual el papel del apóstol. Aunque existen variaciones dramáticas en las diferentes localidades, en todas ellas la celebración consta de cuatro etapas o momentos fundamentales:

1. Los tastoanes se presentan y toman posesión del espacio habitado.
2. Los tastoanes discuten con Santiago sobre la posesión del espacio circundante.
3. Los tastoanes combaten contra Santiago; lo vencen y lo matan.
4. Santiago resucita y los tastoanes le rinden pleitesía; pero, al mismo tiempo, el significado de Santiago se transforma: de ser una fuerza enemiga y destructora, se convierte en una fuerza benéfica.

La presentación de los tastoanes en el primer momento implica su identificación como seres lúdicos —sus evoluciones se conocen con el nombre de *jugadas*—; pero también como salvajes, paganos y adversarios de la religión cristiana. Ocultan sus rostros con máscaras de madera o cuero (últimamente también de cartón o plástico) que ostentan rasgos animalescos, llevan chaquetones oscuros y pantalones de colores chillantes, y van tocados con monteras o pelucas confeccionadas de colas de reses y crines de caballo que les cuelgan hasta la cintura. Acompañados de música de teponaxli y chirimía (tambor y flauta de origen prehispánico), desde la salida del sol recorren la plaza y calles céntricas del pueblo, profiriendo alaridos y golpeando a los transeúntes con sus espadas de palo. Danzan y saltan acrobáticamente, y corretean a los niños, quienes a su vez les tiran piedras. En algunos lugares, tienen dere-

<sup>3</sup> El festival ha sido descrito por varios autores, en diversos lugares: en Mezquitán, Santoscoy (1984) y Starr (1896 y 1902); en Jocotán, por Delgado (1980) y Nájera-Ramírez (1983, 2000); en Nextipac, por Mata Torres (1987); en Santa Ana Tepetitlán, por Talavera (2006); en Tonalá, por Hurtado Solís (2005), y en Moyahua (Zacatecas), por Yáñez (1987) y Estrada Reynoso (1989).



cho a entrar a las cantinas, fondas y tiendas de abarrotes, a beber y comer gratis. Suelen estar provistos de botellas de tequila y mezcal, de las que hacen buen uso. Sus nombres son Lucifer, Satanás, Barrabás, Avergüeno, Chambelú, Moro, Cuhisi, Cocosquita... es decir, nombres demoníacos, «arabigos», o de personajes que aparecen en los evangelios como enemigos de Jesús. Hay un tastoán mayor, que ejerce el mando, y una cierta jerarquía de edad y antigüedad en la participación ritual.

El caos que se ha instalado en las calles se conjura con la irrupción de Santiago —segundo momento—, que monta a caballo (preferentemente blanco), blande una espada o machete de acero bruñido, y viste a la antigua usanza hispana: sombrero de anchas alas (jarano, de ser posible) adornado con plumas blancas y una cinta multicolor; una banda cruzada sobre el pecho; botas altas, espuelas plateadas y capa española. Lo acompañan, a pie, sus tres servidores: El Moro, el Sargento y el Perro Rastrero (así identificados en algunos pueblos, como Jocotán), que pueden ser simplemente llamados más genéricamente «sargentos» o «moros» (como en Nextipac y en Ixcatán); pueden vestir uniformes tipo militar o bien atuendos que remedan el de Santiago. Ante él —quien en algunas versiones declara ser «Rey de la Nueva España y de la Nueva Galicia» (Mata Torres, 1987: 21)— los tastoanes inicialmente se repliegan; pero luego marchan todos, en una procesión encabezada por Santiago, a la plaza o atrio de la iglesia, donde se ha erigido una construcción de madera, que recibe el nombre de «el castillo». Éste puede ser una simple plataforma, o una gradería, o un artificio más complicado, con murallas y almenas. Ahí tendrán lugar las discusiones acerca de la propiedad de la tierra, durante las cuales los tastoanes bajan del castillo para medir el suelo con cordeles, profieren largos e ininteligibles discursos salpicados de vocablos nahuas —la connotación es que el idioma indígena es algarabía— y señalan con grandes gesticulaciones hacia los cuatro vientos. Presiden el acto tres reyes coronados, que representan el poder terreno y evocan la multietnicidad de los Santos Reyes (o Reyes Magos) que aparecen en las pastorelas: uno es blanco (con andróginas trenzas rubias) y los otros muestran pelo negro y tez morena. Portan capas europeas, pero no se muestran como aliados de Santiago: a veces, incluso, tienen nombres tan desprestigiados como los de los tastoanes (Anás, Herodes y Pilatos, en Jocotán). Al final, se vuelven contra el apóstol, y en ciertas versiones lo

condenan explícitamente a muerte. Otro personaje ambiguo es el Ciríneo o Ciríneo —su nombre es el del personaje que, en los evangelios y en las escenificaciones populares de la Pasión, ayuda a Cristo a cargar la cruz—; lleva una máscara blanca y ropas que recuerdan a las de un payaso. Inicialmente parece ser una especie de ayudante de Santiago; luego, en las discusiones —que culminan en una especie de juicio adverso al santo— se alía con los tastoanes. Cuando el apóstol se retira, cansado al parecer de tanta algarabía, Ciríneo se encarga de persuadirlo de que regrese a escuchar largos parlamentos de los tres tastoanes de mayor jerarquía. Tras los parlamentos, empieza el ataque y persecución a Santiago, que termina con su caída forzosa del caballo.

En el tercer momento, cuando Santiago es derrotado y regocijada y aparatosamente muerto a cuchilladas o machetazos (en Ixcatán es destazado por el rey rubio; en Jocotán los tastoanes devoran sus entrañas, figuradas por frutas que son colocadas sobre el cuerpo caído), el proceso ritual ha conducido a que la figura del apóstol, en cuanto símbolo, se haya vaciado de sus significados previos. Ya no es el guerrero invencible que atemoriza y diezma a los guerreros indios. Ni siquiera es el representante del bien, pues ha merecido la reprobación de los reyes, que no sólo expresan la autoridad, sino además, en la imaginación popular se asocian con la fuerza benéfica de los nacimientos y las pastorelas. De la misma manera, los tastoanes pierden su connotación caótica y se convierten en defensores de la justicia, simbolizada en el territorio; en sus parlamentos, han acusado a Santiago de ser un impostor y de «violar la ley mosaica». El único que llora al caído es el arrepentido Ciríneo, que deplora haberlo traicionado y trata de resucitarlo pasando sobre el cuerpo manojos de hierba, a la manera de los curanderos tradicionales.

Entre el tercer momento —la muerte de Santiago— y el cuarto —su resurrección y reconciliación— hay una actividad transicional, de intercambio de regalos (llamados prendas u ofrendas) entre los tastoanes y la población. La actividad lúdica de los tastoanes se reanuda; vuelven a corretearse y a gritar, mientras Santiago reposa en el atrio, envuelto en una cobija, pero el símbolo de la entrega de dones los ha transformado en personajes solidarios y no simplemente chocarreros. En Jocotán, Santiago olvida por un rato su condición de cadáver y recibe siete prendas de alimentos elaborados, preparados por siete familias, para entregarlos a otras siete, que a su vez se comprometen



a confeccionar prendas en el siguiente año. Así, la transición de la muerte a la vida asocia con la expresión de la solidaridad renovada de todo el pueblo.

Cuando resucita Santiago, se produce una gran conmoción. Sus previos verdugos caen fulminados. Pero luego el santo los cura al tocarlos con su espada, que se convierte así en un instrumento de vida y se une a ellos en la actividad alborotadora. A la música del teponaxtli y la chirimía pueden unirse ahora mariachis, bandas de viento y hasta grupos nortños. Definitivamente, lo lúdico ha dejado de ser demoníaco. Además, el apóstol se ha imbuido de nuevos significados de beneficencia, participación y fraternidad. La culminación del cuarto momento ocurre con dos ceremonias de curación generalizada a todos los presentes. En los lugares donde se celebra este festival, se guarda en la iglesia o capilla central una estatua ecuestre de Santiago; también, frecuentemente, existe una réplica de menor tamaño, alojada en la casa del mayordomo en turno. Tras la resurrección, las campanas de la iglesia repican; en el presbiterio, delante del altar, los mayordomos y el sacristán sostienen la estatua (o, si es muy grande, la réplica) y tocan con ella a los fieles que acuden en busca de remedio a sus males físicos o emocionales. Afuera, Santiago, de nuevo montado en su corcel, recorre el atrio y la plaza y «cuere» o azota a quienes desean recibir el impacto curativo de su espada. La «cuereada» continúa por horas; constituye la confirmación de la naturaleza benéfica del santo y de su arma, y permite que durante los doce meses siguientes pueda rendírsele culto en las capillas e iglesias locales; en este culto se le solicita ayuda para sanar enfermedades y se le ofrendan exvotos de agradecimiento.<sup>4</sup>

El Festival de los Tastoanes llega a su término con un gran banquete abierto a todos los asistentes en la casa del mayordomo principal en turno, es decir, de Santiago, que cumple con él su última obligación.<sup>5</sup> De hecho, la casa

<sup>4</sup> En la sacristía de Nextipac se conserva una magnífica colección de exvotos a Santiago, en la que sobresalen pinturas descriptivas del milagro que se agradece.

<sup>5</sup> En la versión de Santoscoy se suprime la resurrección de Santiago, lo cual lo lleva a interpretar erróneamente el ritual como un triunfo de los paganos sobre los cristianos. Por alguna razón, Santoscoy no vio el ritual completo. Starr, quien también presencié la fiesta en Mezquitán, sí menciona la etapa de la resurrección, pero ignora la transformación del significado de Santiago.

del mayordomo ofrece comidas también en los días anteriores; pero el último banquete es el más abundante y concurrido. Antes de la comilona, se nombra al nuevo mayordomo, a veces mediante una rifa pública. Será ayudado por numerosos colaboradores, que prometen, por devoción al santo y amor a su pueblo, contribuir con trabajo y dinero al éxito de la festividad. Quienes representan a los *tastoanes* suelen ser tanto hombres maduros como jóvenes cuyas familias, desde tiempos inmemoriales, han tenido la costumbre de participar.

#### 8.4 UNA HISTORIA CONSTRUIDA POR LA GENTE DEL PUEBLO

No hay que pensar que el espectáculo que —muy sumariamente— he descrito es algo solemne o pomposo. Por el contrario: es eminentemente cómico. Incluso, cuando Santiago cae destazado y brota de su pecho un borbotón rojo, todo el mundo, actores y público, ríe sin ningún disimulo, y la risa contribuye a que el entramado simbólico nunca pierda el tinte de la ambigüedad.

Con todo, en el festival se recrean arquetipos que conservan y reproducen la memoria histórica o, si se quiere, la tradición inventada, que a su vez se inventa y reinventa por los dominados de manera distinta que por los dominadores. Guadalajara es una ciudad que presume de criolla, y hasta de española, donde los indios son invisibles o quedan confinados en los museos. La festividad de los *tastoanes* permite a los indios hacer muecas a la ciudad, al tiempo que subvierten los símbolos de la cultura de conquista. Su afirmación pública de la indianidad lo es también del derecho a la tierra; y precisamente una característica de los pueblos cazcanes a lo largo de la Colonia fue la reivindicación —en la Guerra del Mixtón y luego pacíficamente— de las tierras de comunidad.<sup>6</sup>

Apenas es necesario decir que quienes en la época actual participan en la fiesta pertenecen a estratos crónicamente pauperizados: jornaleros agrícolas, minifundistas semiproletarizados, vendedores ambulantes y trabajadores eventuales de la construcción. Muchos pasan temporadas largas como migrantes ilegales en Estados Unidos (pero siempre regresan a la fiesta, o man-

<sup>6</sup> Esto indica que los cazcanes eran ya agricultores sedentarios en el momento de la Conquista.



dan dinero para ayudar a la celebración). Se encuentran totalmente inmersos en el mundo del mercado y son parte de situaciones heterogéneas y culturalmente fluidas. Aunque la gente de la ciudad los trate de «indios», el término tiene una connotación clasista y despectiva, más que cultural. No obstante, ignorar la dimensión étnica de la identidad de estos grupos es negarles la posibilidad de construir una historia propia, diferente a la que se escribe desde la perspectiva del poder. La gente misma sabe, y lo expresa, que «ser de un pueblo de indios» no es algo negativo: implica un pasado de unión y resistencia —y jolgorio compartido—, del que se sienten orgullosos.

En la historia dominante todo lo que acontece se interpreta en función de la reproducción de un sistema que pretende homogeneizar a quienes subordina. En cambio, en la historia alternativa, aprendida en los rituales de las parentelas y los vecindarios, tanto los ciclos de la vida como los hechos insólitos y hasta las catástrofes pueden interpretarse y asumirse en términos de la necesaria recomposición de la solidaridad local y de la proclamación del derecho a la diferencia cultural. Y en el centro de este proyecto semántico se encuentra la experiencia de la vida comunitaria, vigente en sus mayordomías y ceremonias, como ámbito matricial de la identidad colectiva, en medio de los embates e incertidumbres de una sociedad postindustrial despersonalizada e inhumana.





## 9. LOS INDÍGENAS EN LA ZONA METROPOLITANA DE GUADALAJARA (II): LOS PUEBLOS MIGRANTES

### 9.1 LA NUEVA POBLACIÓN INDÍGENA JALISCIENSE: COMUNIDADES Y REDES

En la zona metropolitana de Guadalajara (ZMG), la presencia de la población indígena nunca ha sido débil. Cuando los españoles fundaron la ciudad en su sitio actual —el valle de Atemajac—, en 1541, existía ahí un viejo poblado habitado por la etnia tecuexe. Los colonizadores lo renombraron como San Miguel de Mezquitán; quedó situado al noroeste del asentamiento español. Al noreste había otro poblado indígena, San Juan de Mexicaltzingo, donde vivían nahuas del centro de México y algunos purhépechas, que habían venido junto con el virrey Antonio de Mendoza, cuando visitó por primera vez la Nueva Galicia en 1540. Y hacia el oriente, al otro lado del río que sería luego llamado de San Juan de Dios, los franciscanos establecieron un convento, y en torno de él congregaron a indígenas tecuexes y cocas. Así nació San Sebastián de Analco. Un siglo más tarde, por el crecimiento urbano, los tres asentamientos se convirtieron oficialmente en barrios de Guadalajara. Los indios de Mexicaltzingo y Analco, bajo la guía de los frailes, aprendieron letras y se convirtieron en músicos avezados de variados instrumentos. Se formaron también expertos bordadores y artesanos y oficiales de todo tipo, que proveían de servicios a la población española.<sup>1</sup>

A lo largo del siglo XVI, se fundaron docenas de congregaciones de indios —tecuexes, cazcanes y cocas— en las cercanías de la ciudad de Guadala-

<sup>1</sup> Véase la obra clásica de Chávez Hayhoe (1953-1954, esp. vol. I: 95-99 y 146-147).

jara, que formaron parte de su jurisdicción. Eran doctrinas de los franciscanos Zapopan —donde se veneraba una célebre imagen de la virgen—, San Pedro Tlaquepaque y Toluquilla, mientras que los agustinos se hacían cargo de Tonalá, San Martín y San Andrés, y los clérigos diocesanos de Zoquipan, San Juan de Ocotán, Santiago Jocotán y Santa Ana Tepetitlán. Según lo testificó a finales del siglo XVII Domingo Lázaro de Arregui, los pueblos de indios abastecían abundantemente a la ciudad de cereales, legumbres, pastura para los caballos y leña (véase Lázaro de Arregui, 1980: 114-120). A lo largo de los siglos siguientes, los barrios y asentamientos indígenas seguían siendo claramente identificados como tales por los ciudadanos. Se les tildaba, muchas veces, de «gente bárbara», y a finales del siglo XIX se llegó incluso a prohibirles que celebraran sus fiestas tradicionales, aunque sus danzas eran muy apreciadas como espectáculos urbanos, sobre todo en el día de la Virgen de Guadalupe (Dávila Garibi, 1920: 189). Durante el siglo XX la mancha urbana fue englobando los pueblos circunvecinos, y los indígenas olvidaron su lengua y cambiaron de indumentaria. Empero, perviven aspectos de las culturas ancestrales: cargos comunitarios, jolgorios, danzas, gastronomía. Y arte tradicional, cuya manifestación más apreciada es la alfarería de Tonalá y Tlaquepaque.

Con todo, a finales del siglo XX los indígenas más caracterizados no eran ya los de los pueblos originarios de la región tapatía, sino los migrantes (véanse Yáñez Rosales, 1989; Rojas y Hernández, 2000; Martínez Casas y de la Peña, 2004). Las personas procedentes de los antiguos pueblos nahuas del sur del estado comenzaron a llegar a la ciudad desde la época de la revolución —y el flujo creció especialmente en el periodo 1950-1970—, en busca de seguridad, trabajo y servicios de mejor calidad. Son, en su mayoría, migrantes permanentes, con escolaridad media o alta, y no se consideran miembros de una etnia distintiva. Sin embargo, regresan a sus pueblos para las fiestas comunales y mantienen circuitos de intercambio y comunicación con sus lugares de origen. Los tuxpanecos, además, han creado una asociación de paisanos que busca recuperar la conciencia de su historia y tradiciones (Arellano Cerritos, 2003). Los huicholes han tenido presencia notable en la ciudad en los últimos treinta años. Vienen a vender artesanías o a estudiar. En el primer caso retornan pronto a la sierra; en el segundo residen en la urbe por largas temporadas, pero suelen presentarse como miembros de su etnia y tienen vivo contacto con sus



comunidades. Además, a partir de la década de 1960 y 1970, han llegado a la ZMG miembros de etnias de otras muchas partes del país; los más numerosos son los purhépechas de Michoacán, seguidos por otomíes de Querétaro, mixtecos de Oaxaca y nahuas de Hidalgo, por sólo mencionar los principales.<sup>2</sup> Los migrantes étnicos de fuera de Jalisco, si bien al principio acudían sólo por temporadas, se han ido asentando en forma definitiva, generalmente como miembros de los sectores urbanos de más bajos ingresos (se ocupan en la construcción, la venta ambulante, la artesanía y el servicio doméstico).

El censo nacional de 2000 registró en Jalisco más de 40 mil personas mayores de cinco años que son hablantes de lenguas indígenas, de los cuales la mitad vivía en la ZMG. Se trata de una subestimación: probablemente, para la metrópolis, el número llegue fácilmente a 50 mil.<sup>3</sup> Los lugares de residencia de los migrantes indígenas de las últimas décadas son asentamientos que fueron o son todavía irregulares (es decir: sin reconocimiento oficial y por tanto sin la posibilidad legal de beneficiarse de ningún servicio urbano), particularmente en los municipios de Zapopan y Tlaquepaque. En los sitios públicos son identificados por su fenotipo, vestimenta o forma de hablar, y no es raro que sufran discriminación racista: no se les permite entrar a los centros comerciales «elegantes» e incluso algunos choferes de autobuses les niegan el servicio. Los funcionarios de los gobiernos locales suelen ignorarlos. En algunas escuelas, los maestros etiquetan a los niños indígenas como problemáticos, porque no hablan bien el español o porque ayudan a sus padres en sus trabajos (sobre todo en la venta ambulante y la producción artesanal). El indigenismo oficial —el INI y luego la CDI— ha comenzado recientemente a incluirlos en sus políticas; por ejemplo, existe un fondo regional que apoya a los artesanos.

La tendencia a la urbanización de los indígenas —y a la indigenización de las ciudades— es un fenómeno generalizado en todo el país (cfr. Pérez Ruiz 2002; Yanes, Molina y González, 2004). Hasta los años setenta, predominaba en las ciencias sociales la teoría que planteaba que, al migrar a las ciuda-

<sup>2</sup> Otras etnias presentes son las zapotecas y mixes oaxaqueños, huastecos potosinos y mazahuas mexiquenses.

<sup>3</sup> Al rayar el siglo XXI, la ZMG incluye, además del municipio tapatío, los municipios de Zapopan, Tlaquepaque, Tonalá, Tlajomulco de Zúñiga y El Salto.

des o ser englobados por ellas, los indígenas se «aculturarian» y perderían su identidad. Sin embargo, los estudios recientes muestran que, en muchos casos, la comunidad étnica se reconstituye en la ciudad. Esto no implica que la cultura se «traslade» (como si fuera un bulto) y reproduzca mecánicamente. Pero existe un proceso de resignificación y utilización selectiva de los repertorios culturales (Martínez Casas, 2002): «los migrantes vuelven inteligible el mundo urbano al interpretarlo desde las categorías significativas con las cuales fueron socializados; pero estas categorías a su vez son negociadas y actualizadas al aplicarse a nuevas experiencias» (Martínez Casas y de la Peña, 2004: 95). La persistencia y multiplicación de vínculos entre los migrantes que se asumen como miembros de una misma etnia o como paisanos, y asimismo entre los que ya residen en la ciudad y quienes permanecen en el pueblo, pueden concebirse en términos de una red social que se va tejiendo y recomponiendo por los propios participantes.

En las secciones restantes de este capítulo se caracterizará brevemente el proceso de reconstitución comunitaria y resignificación cultural de tres etnias en la ZMG: otomíes, mixtecos y purhépechas.

## 9.2 LOS MIGRANTES OTOMÍES Y LA RESIGNIFICACIÓN DE LA COMUNIDAD

Los otomíes que viven en la ZMG proceden —con pocas excepciones— de la comunidad de Santiago Mexquititlán, en el municipio queretano de Amealco.<sup>4</sup> Se trata de un asentamiento que durante siglos ha conservado una fuerte tendencia endogámica. Actualmente el número de sus habitantes oscila entre 15 mil y 20 mil, y la inmensa mayoría de ellos habla otomí como lengua materna, aunque es también común el manejo del español, sobre todo entre quienes han tenido experiencia migratoria y entre las generaciones jóvenes escolarizadas (*cf.*: Van de Fliert, 1988). Si bien la migración laboral de los santiagueños tiene una larga trayectoria, fue en la década de 1960 cuando se empezó a notar un mayor flujo de familias enteras (véase Arizpe, 1975), provocado tanto por la crisis agrícola que se generalizaba en México como por una particularidad de la comunidad: la tierra la hereda un solo hijo, general-

<sup>4</sup> Esta sección se basa fundamentalmente en las investigaciones etnográficas de Regina Martínez Casas (véase la bibliografía de este libro).



mente el más joven, y los demás deben buscar alternativas de ingreso. En un principio, la migración era de índole estacional, pero hoy las familias tienden a establecerse permanentemente en las grandes ciudades: México, Guadalajara y Monterrey. Sin embargo, no pierden la membresía comunitaria ni el apego a su pueblo, a donde viajan con relativa frecuencia.

A Guadalajara los primeros santiagueños llegaron a fines de la década de 1970 y se instalaron, irregularmente, en terreno federal, al borde de la vía férrea, cerca de la estación de Las Juntas. Esta vieja estación, antes cruce de trenes, se encuentra al sur de la ciudad, donde el municipio de Guadalajara limita con el de Tlaquepaque. A las cuatro o cinco familias iniciales se fueron agregando otras —casi todas con vínculos de parentesco entre ellas—, hasta llegar a sumar 40. Estuvieron junto a los rieles varios años, pero en 1984 la Comisión para la Regularización de la Tenencia de la Tierra (Corett) les asignó un predio en un lugar cercano, sobre un relleno sanitario, y el ayuntamiento de Tlaquepaque les proporcionó materiales de construcción (bloques de cemento y láminas de asbesto).<sup>4</sup> Por el mismo rumbo, la Corett autorizó igualmente la ocupación de predios por otros migrantes, entre los que se contaban miembros de otros grupos étnicos (mixtecos y purhépechas); el conjunto recibió el nombre de Colonia Indígena. En un comienzo, la colonia no contaba con servicios urbanos de ningún tipo. Éstos fueron llegando muy lentamente y son, hasta la fecha, deficientes. Una segunda oleada de migrantes de Santiago Mexquititlán ocupó a partir de 1990 otra zona irregular, esta vez en el Cerro del Cuatro —también en el extremo sur de la ciudad, pero al occidente de Las Juntas—, primero en las faldas y luego en las partes escarpadas. Allá no han llegado ni la regularización ni los servicios, aunque en muchas casas se consigue la electricidad mediante *diablitos* (cables clandestinos).

Ahora bien: un primer aspecto del proceso de resignificación cultural de los otomíes migrantes puede notarse en el diseño y construcción de sus viviendas. Con los materiales que tenían a la mano, las casas se fueron edificando con la colaboración de toda la familia. En ellas, el modelo de espacio habitacional familiar de los pueblos otomíes es el punto de partida para responder

<sup>4</sup> Es un lugar peligroso: del subsuelo brotan gases que se intenta controlar mediante mecheros que deben permanecer encendidos.

a la situación urbana. En este modelo, existe un espacio interior donde se duerme, come y reza, y uno exterior adjunto, donde se realizan otras actividades. En Santiago Mexquititlán las casas se encuentran dispersas en los campos de cultivo; por ello, las mulpas son parte del espacio exterior de la vivienda. En la ciudad el espacio exterior es un patio, generalmente situado en la parte trasera, donde se trabaja en familia en la producción de artesanías o en la elaboración de frituras para la venta ambulante. Al fondo del patio se encuentra la toma de agua —cuando existe—, el lavadero y la letrina. Los muros que marcan los límites con el patio y la calle son bajos y se construyen en parte con madera y carrizo; el techo presenta un declive hacia la parte delantera. El interior de la casa debe mantenerse en penumbra, para facilitar el descanso y la tranquilidad de los niños. Por ello las ventanas son pequeñas y se cubren con tablas; esto, además, impide la entrada de los malos aires o espíritus. El número de habitaciones corresponde al momento del ciclo doméstico. Mientras crecen los hijos, duermen en el mismo dormitorio que los padres; pero cuando un hijo varón se casa o empareja, trae a su mujer y se construye un dormitorio extra. Todas las mujeres de la familia extensa —madre, hijas y nueras— cocinan juntas, en un fogón de leña, construido sobre una base de tres piedras. En Santiago, el fogón suele encontrarse en el dormitorio principal; en la ciudad, la cocina se instala en un cuarto aparte. El humo sale al patio por un hoyo abierto en la pared de carrizo. El mobiliario (comprado) de las casas citadinas es diferente y más abundante que en el pueblo —incluye, entre otros objetos, televisor, algún sistema de sonido y a veces estufa de gas, poco usada—; pero no falta el altar doméstico, con imágenes religiosas, flores y fotografías de miembros de la familia, vivos y difuntos. En este altar se colocan las ofrendas de la Noche de Muertos, el primero de noviembre.

El modelo de familia y parentesco de Santiago no sólo influye en la disposición de la vivienda, sin también norma la división del trabajo. Como en el mundo mesoamericano en general (Robichaux, 2002), la familia extensa otomí consta de tres generaciones vinculadas por línea paterna, y funciona como una organización tanto de producción como de consumo. Existe una jerarquía generacional —los jóvenes se subordinan a los viejos— y de género —las mujeres se subordinan a los hombres—. La residencia es patrilocal: los hijos varones llevan a sus esposas a la casa paterna; pero en algún momento deben



poner casa aparte, excepto el más joven, que se convierte en heredero y cuida la vejez de sus progenitores. En Santiago, los hijos trabajan desde niños en la milpa del padre, mientras viven con él; después, se espera que sigan ayudando en la época de cosecha; en cuanto a las hijas, su labor es el cuidado de los hijos y de la casa y la preparación de alimentos. En la ciudad se mantiene la unidad y la jerarquía. Ya no hay trabajo en la milpa, y los hombres consiguen empleos eventuales en la construcción, pero además trabajan junto con las mujeres en varias tareas. En primer lugar, en la producción de artesanías: pulseras y collares de cuentas y muñecas de trapo, que se presentan al público como «indígenas», aunque en realidad se originaron recientemente. En segundo lugar, en la producción de comestibles para venta: papas fritas y golosinas. En tercer lugar en el mercadeo de tales productos en lugares públicos, sobre todo en plazas y calles del centro de la ciudad. Para hacer más efectiva y «exótica» la venta de las artesanías, hombres y mujeres visten blusas bordadas y ellas faldas largas y oscuras y amplios rebazos. Un lugar favorito es la plaza Tapatía, donde pueden desplegar la mercancía en el suelo o en pequeñas mesas. Ahí también venden miembros de otros grupos indígenas; en conjunto, se les conoce como «los huicholitos». Los niños de ambos sexos colaboran ensartando cuentas para las pulseras y los collares; igualmente, se hacen cargo del puesto de venta cuando los padres o hermanos mayores se tienen que ausentar.

El sistema de colaboración familiar requiere de un fuerte sentimiento de solidaridad y de controles sobre las generaciones jóvenes. Un aspecto importante de control es la elección que los padres hacen de la pareja de los hijos o hijas, cuando llegan a edad casadera (14 o 15 años las muchachas; 17 o 18 los muchachos). Por supuesto, el o la consorte tiene que ser otomí, de Santiago o al menos de una familia conocida. En la ciudad, esto choca con la idea prevaleciente en la sociedad urbana mestiza acerca del amor romántico y del matrimonio como elección individual, y puede crear problemas y conflictos entre las generaciones (Martínez Casas en Rojas, 2005).

Por otra parte, las actividades rituales —que también corresponden a un modelo cultural— contribuyen tanto al control como a la solidaridad. Tres son las fiestas principales que se celebran en la antigua capilla del pueblo: San Isidro Labrador, el 15 de mayo; Santiago Apóstol (el santo patrono), el 25 de julio, y la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre; de ellas se responsabilizan los

mayordomos (dos en el caso de Santiago, uno o dos para San Isidro, uno para Guadalupe), auxiliados por un grupo de *cargueros* que cuidan y portan las imágenes, guían las oraciones y —los llamados *fiscales*— administran el dinero de la capilla y las imágenes, cobran cuotas a los vendedores o tiangueros que se colocan junto a la capilla y vigilan el orden durante los rituales. A las fiestas, y sobre todo a la del patrono, que dura una semana entera, acuden los hijos ausentes de México, Monterrey, Guadalajara y Estados Unidos. De hecho, el financiamiento de las celebraciones —flores, música, juegos pirotécnicos, pagos al sacerdote oficiante, alimentos— se cubre sólo en una cuarta parte con lo que cobran los fiscales y lo que aportan los mayordomos; el resto proviene de los migrantes. La colecta entre estos últimos la llevan a cabo y canalizan quienes ocupan un tipo de cargo comunitario de gran prestigio: los celadores. Éstos pertenecen a familias santiagueñas que se distinguen por su devoción religiosa. Forman una especie de hermandad permanente, pues sólo dejan el cargo por enfermedad, vejez, muerte, o por haber cometido alguna falta que cause el repudio de la comunidad. Algunos de ellos viven en el pueblo, pero la mayoría se distribuye en los lugares de migración. En la ZMG se ocupan de que los miembros de la comunidad no violen la *costumbre* (por ejemplo, que no desobedezcan a los padres, que los jóvenes no consuman drogas ni se unan a pandillas, que no se casen ni se reúnan con extraños, que ayuden a la familia y asistan a las fiestas del pueblo) y mantengan buena conducta en general. Además, organizan anualmente una peregrinación al santuario de Atotonilco el Grande, en Guanajuato, donde los peregrinos se quedan tres días a hacer penitencia, rezar y escuchar sermones de los frailes encargados del santuario.

Los santiagueños que viven en Guadalajara —ya se ha mencionado— no sienten que pertenecen a una comunidad distinta a la de sus paisanos de Querétaro y otras latitudes. De ella se sienten orgullosos; en cambio, miran con recelo al mundo mestizo. Santiago Mexquititlán no puede entenderse simplemente como una comunidad territorial, sino más precisamente como una comunidad moral (Martínez Casas y de la Peña, 2002) donde participa una amplia diáspora que comparte idioma, solidaridad y modelos cognitivos y valorales. Los modelos se adaptan a situaciones específicas, e inevitablemente deben superar conflictos (como los que están surgiendo entre los adolescentes y sus padres). Pero la comunidad moral persiste.



### 9.3 OTROS MIGRANTES: MIXTECOS Y PURHÉPECHAS

Los migrantes mixtecos que viven en la ZMG proceden de pequeños poblados o rancherías de tres municipios del estado de Oaxaca: Silacayoapan, Huajuapán de León y San Martín de las Peras (Navarro Robles, 2000: 20).<sup>6</sup> En los tres la lengua mixteca es predominante. La región a la que pertenecen es conocida como Mixteca Baja, que ha expulsado población desde hace más de cien años, y continúa haciéndolo. A este fenómeno ha contribuido la aridez y el aislamiento, y también la ineficacia histórica de la reforma agraria (Alcalá y Reyes Coutourier, 1994; Velasco Ortiz, 2002). Hasta los años setenta, destacaba el tipo de migración llamado *golondrino*: los migrantes se movían por diferentes regiones donde encontraban trabajo como jornaleros en campos de agricultura comercial, y regresaban a sus comunidades al final del otoño. Este tipo de migración no ha cesado —por ejemplo, en Jalisco encontramos mixtecos laborando por temporadas en plantíos tecnificados del sur del estado—, pero en los últimos treinta años se ha incrementado la migración permanente a zonas urbanas y a la frontera norte.

El primer asentamiento mixteco de la ZMG se instaló en el municipio tapatío, en la colonia Ferrocarril, una colonia fundada en la década de 1930, poblada en su mayoría por familias obreras o de clase media baja. Debe su nombre a su cercanía con la estación ferroviaria de Guadalajara, y a que la cruza la vía férrea. Fue precisamente a ambos lados de los rieles —en terrenos federales— donde los mixtecos construyeron sus primeras casas, de cartón, varas y láminas de hojalata. Según el estudio de Francisco Talavera Durón (2006), los migrantes cuentan que llegaron ahí por casualidad. Habían abordado un tren con rumbo a la frontera norte, pero en Guadalajara los obligaron a bajar, pues carecían de dinero para el pasaje. Sus improvisadas casas fueron uno de los primeros asentamientos irregulares de Guadalajara, al que la prensa llamaba «Cartolandia». Cerca de ahí, en el antiguo estacionamiento de la empresa ferrocarrilera, se había instalado previamente otro conjunto de casas conocido como El Campamento, ocupado por trabajadores ferroviarios;

<sup>6</sup> Los de Silacayoapan son de San Andrés de la Montaña, San Miguel Aguacate y San Gabriel; los de Huajuapán, de San Martín, y los de San Martín de las Peras de Rancho La Escopeta.

éstos hostilizaban e incluso extorsionaban a los recién llegados, a quienes calificaban de «indios paracaidistas». Sin embargo, el número de familias mixtecas creció, y otras se fueron a establecer en otros puntos de la ZMG: Tesistán y San Juan de Ocotán, dos viejos pueblos de Zapopan; la colonia Indígena de Las Juntas, y en una zona de reciente ocupación del municipio de Tlaquepaque, conocido como Brisas de Chapala. Al final de la década de 1980, un incendio devastó «Cartolandia», pero los mixtecos rehicieron su asentamiento e incluso lo mejoraron con ayuda del cura de una parroquia cercana, que proporcionó gratuitamente materiales de construcción, y de grupos voluntarios universitarios. Y por intercesión de figuras políticas, treinta familias obtuvieron terrenos y viviendas en Zalatlán, municipio de Tonalá (Navarro Robles, 2000: 24).

En el asentamiento de la colonia Ferrocarril viven hoy más de 500 mixtecos; repartidos entre las otras colonias hay quizás otros tantos.<sup>7</sup> Es el grupo indígena mejor organizado de la ZMG: poco a poco han ido consiguiendo servicios urbanos y ayudas gubernamentales y privadas diversas. En 1998 crearon una asociación civil y la registraron ante la Secretaría de Hacienda y el Instituto Jalisciense de Asistencia Social; así, al adquirir personalidad jurídica, les ha sido más fácil gestionar donativos, becas del Programa Oportunidades y permisos (por ejemplo, de venta ambulante). En 2000 el Instituto Nacional Indigenista creó el Fondo Regional Indígena de la ZMG, destinado a apoyar la producción y comercialización de artesanías, y los mixtecos (de la Ferrocarril, Las Juntas y Zalatlán) estuvieron entre los primeros en gestionar exitosamente apoyos económicos para estas actividades. La red de solidaridad entre los diversos grupos se apoya en el reconocimiento del parentesco que existe entre muchas familias, en la conservación de la lengua, y también en la comunicación constante entre los líderes de las distintas colonias. Entre todos ayudan a los recién llegados y colaboran en caso de emergencia (por ejemplo, si algún paisano desaparece). Además, los contactos con las comunidades de origen se renuevan, no sólo por las visitas de los residentes tapatíos a sus

<sup>7</sup> Información más detallada sobre los mixtecos de la ciudad puede encontrarse en Navarro Robles (2000) y Talavera Durón (2006), con cuyas pesquisas estoy en deuda.



parientes, sino también porque las autoridades tradicionales acuden personalmente a Guadalajara a solicitar cooperación monetaria para las celebraciones y tareas comunitarias. Más aún: las familias destacadas no se libran de asumir directamente mayordomías para las fiestas de los santos en el lugar de origen, lo que implica desembolsos y viajes a la Mixteca.<sup>8</sup>

Al igual que en el caso de los otomíes, se mantiene entre los mixtecos migrantes un modelo de familia patriarcal, trigeneracional y jerárquica que funciona como una unidad de producción y consumo. La familia trabaja conjuntamente en la producción de artesanía de sombreros, tapetes y cestos de palma tejida, una labor tradicional en sus pueblos, aunque en la ciudad la rafia —una fibra más flexible, resistente y con mayor demanda— ha ido reemplazando a la palma. Otra labor conjunta es la venta en calles y plazas —de nuevo, la plaza Tapatía es el lugar preferido— de esas artesanías, y de semillas y dulces comprados a granel. Hombres y mujeres encuentran individualmente empleos informales —ellos como peones de albañil y jardineros, ellas como empleadas domésticas—, pero no pierden la residencia o el contacto frecuente con padres y hermanos; a veces los hijos se van por semanas a trabajar como jornaleros agrícolas, sin dejar por ello de contribuir al bienestar familiar ni interrumpir la interacción. Una forma distintiva de colaboración entre varones de distintas familias es la formación de bandas de metales, que reproduce una tradición cultural de la región mixteca, transmitida de padres a hijos. En Guadalajara hay al menos cuatro muy conocidas: La Sureña, Río Azul, La Cascada y San Gabriel. Han formado a su vez una asociación civil —que ha recibido ayuda gubernamental—, y han tenido un éxito apreciable tocando en fiestas de los barrios populares de la ciudad, pero también en restaurantes y en pueblos de los alrededores de Guadalajara (Talavera Durón, 2006). Algunas de ellas incluso han grabado discos, financiadas por ONG. Viajan, asimismo, a sus comunidades de origen: su participación en las fiestas patronales es muy apreciada.

Por su parte, los purhépechas no tienen más de quince años de haberse establecido en la ciudad, pero son ya los más numerosos. Comenzaron a venir a Guadalajara como vendedores de *tierra de hoja* («tierra pa' las macetas»),

<sup>8</sup> Varias familias de Zalatlitán se han convertido a la iglesia de la Luz del Mundo, por lo que la cohesión con los otros grupos mixtecos se ha vuelto problemática.

contenida en costales y transportada en camioneta o a veces a lomo de mula. Esta actividad no se ha interrumpido, y es sobre todo frecuente en los meses de mayo y junio. Venían particularmente del pueblo de Pamatácuaro (que tiene actualmente cerca de 3 mil habitantes), municipio de Los Reyes, situado en la Meseta Tarasca. Posteriormente se hicieron presentes en la ZMG migrantes de las rancherías de San Isidro y Sicuicho, también pertenecientes a Los Reyes, y del poblado de Capacuaro, que depende del municipio de Paracho. Se han ido asentando en la zona de Las Juntas (Tlaquepaque), de la que ya se ha hablado; también en los espacios adyacentes al cerro de El Colli, en el suroeste: Miramar, Paraísos del Colli, Doce de Diciembre (Zapopan), así como en el Cerro del Cuatro y el fraccionamiento Felipe Ángeles (Guadalajara). Su ingreso a estos lugares fue a través de relaciones familiares y paisanajes: se corría la voz de que «en tal lugar venden terrenos baratos». Muchos de estos terrenos eran o son irregulares; los asignaban clandestinamente (pero no gratuitamente) los comisariados ejidales o líderes y empresarios protegidos por el PRI, como fue el caso de las colonias en las faldas de El Colli. Uno de ellos, la Doce de Diciembre, sigue siendo irregular y es uno de los más pobres y peligrosos de la mancha urbana (Talavera Durón, 2006).

En sus lugares de origen, los ahora ciudadanos eran milperos y artesanos de la madera. Pero su trabajo artesanal no se trasladó sino excepcionalmente a la ZMG. Por ejemplo, en las comunidades de Los Reyes se fabrican bateas y cucharas de palo, sin decoración alguna, para uso de la gente de la misma comarca; pero estos productos no son atractivos en el mercado urbano. Más bien, los migrantes de la Meseta Tarasca se han especializado en la venta en la calle —y sobre todo en los tianguis— de todo tipo de productos de fácil salida (desde comestibles y utensilios de cocina hasta videos y discos compactos).<sup>9</sup> Los tianguis, o mercados públicos abiertos, son una institución de gran importancia en Guadalajara (Padilla y Niembro, 1990; Padilla, 1997). Su número en la

---

<sup>9</sup> Mi fuente de información acerca de la actividad comercial de los purhépechas en la ZMG es el trabajo de Eugenia Bayona Escat (2006), que se refiere especialmente a las familias de Pamatácuaro. Por su parte, Francisco Talavera Durón (2006) encuentra en la colonia Doce de Diciembre, además de tiangueros, trabajadores de la construcción y veladores.



ZMG puede llegar a 300; los hay de todos los tamaños y calidades —desde los gigantescos, que venden productos de importación, legales o ilegales, hasta los pequeños de los barrios populares, que es donde se ubican los comerciantes indígenas. Los tiangueros se abastecen de los mercados municipales, pero también de proveedores de mercancías especializadas, y en el acceso a ellos juegan un papel muy importante las redes de parentesco. Los primeros migrantes purhépechas de Pamatácuaro, al final de la década de 1980, operaban en las cercanías del mercado de San Juan de Dios e incluso trajeron en un comienzo muebles michoacanos para su venta; una familia rentó un cuarto en una vecindad cercana, que le servía de bodega, y logró convertirse en intermediaria y proveedora de sus parientes y paisanos. La venta de muebles ha perdido importancia, aunque se sigue acudiendo a los parientes que siguen viviendo en Michoacán para obtenerlos, junto con otras artesanías (cerámica, ropa bordada); por otro lado, la red de mercaderes purhépechas se expandió por toda la ciudad. Sus lugares de venta más importantes son precisamente los tianguis de las colonias periféricas donde ellos residen; en éstos han conseguido puestos fijos.

De nuevo, el modelo de familia extensa permite una colaboración estable en un negocio que requiere coordinación y confianza. El padre, o los hijos mayores, deben recoger la mercancía a primera hora de la mañana (o a veces el proveedor de discos compactos piratas, o de ropa de marca contrabandeada, exige que sea en la noche, o al amanecer), y llevarla al puesto; la esposa ayuda en la venta al terminar el quehacer doméstico. Los niños y jóvenes llegan cuando termina la escuela, y aprenden el oficio de comerciante con la guía y el estímulo de los mayores. Incluso, el tianguis funciona como un espacio aprobado de encuentro entre muchachos y muchachas purhépechas. Por otro lado, los vendedores no indígenas se muestran recelosos ante «los inditos», que usan la lengua materna para comunicarse entre sí y *visten «a la antigua»* (las mujeres suelen llevar los rebozos de rayas azules, blancas y negras que se usan en sus pueblos, aunque las jóvenes prefieren playeras y suéteres a la moda). Este rechazo refuerza la *endogamia étnica* y la *cohesión entre las familias*, incluso entre las que proceden de comunidades distintas, que formalizan su buena relación a través del *compadrazgo* y el parentesco afín.

*Los rituales comunales son otra fuente de cohesión. Aunque físicamente distantes, muchas familias continúan pendientes de las fiestas de la comuni-*

dad, y aportan dinero a sus celebraciones; asimismo, vuelven al pueblo para las fiestas principales. Por ejemplo, las familias originarias de Pamatácuaro acuden en julio a la gran festividad dedicada a la imagen del Señor del Calvario; comprende una semana completa de jolgorio y hay una recepción especial para los hijos ausentes. Otras fechas de visita a Pamatácuaro son el carnaval —en febrero, cuando se unen a las cuadrillas de la célebre Danza de los Viejitos—, San Juan Bautista —en junio: es el patrón titular de la parroquia—, y el Día de Muertos, en noviembre, cuando es obligatorio visitar el panteón donde duermen los ancestros. Pero, además, en Guadalajara se organizan festejos con el modelo del lugar de origen. No faltan, por supuesto, los altares de muertos en las viviendas. También en los domicilios familiares, con la presencia de vecinos, se celebra en Navidad la imagen del Niño Dios, al que se debe vestir, colocar en el nacimiento en tiempo de las posadas y levantar después del día de Reyes. Y a todos los purhépechas de la ZMG los une el culto a la Inmaculada Concepción de Cocucho. La imagen original (con sede en el pueblo de Cocucho, municipio de Charapan) visita los pueblos inmediatos; en la ciudad, una copia de la imagen recorre todas las colonias donde hay familias purhépechas; la familia que la recibe organiza un festejo y se encarga de llevarla solemnemente al siguiente destinatario. Asimismo, en el día de la Virgen de Guadalupe acuden a las capillas de sus colonias, vestidos «de inditos», los niños (que llevan blusa y pantalón blanco y un paliacate rojo en la cabeza) y niñas (con blusas bordadas y faldas largas de colores vivos) para ofrecer flores.

En la colonia Doce de Diciembre, donde también hay mestizos y mazahuas, es la mayordomía purhépecha la que organiza la fiesta patronal de Guadalupe, a pesar de las rivalidades entre sus comunidades de origen y a que los purhépechas no pertenecen al comité vecinal. De hecho, el nombre de la colonia se debe a una imagen traída de Michoacán, para la que se creó una mayordomía doble, donde están representadas tanto las familias procedentes de Sicuicho como las de San Isidro. Gracias a su iniciativa y colaboración se erigió una capilla en honor de esa advocación de la Virgen María. La fiesta incluye música de *pirecuas* (tonadas características de la meseta), tocadas por una banda del municipio de Los Reyes, y varias danzas: la de los Viejitos, la del Pescado y la de las *Guarecitas* (niñas con atavío tradicional). Culmina en una procesión que sale de la capilla, cruza las diferentes colonias de la



zona de El Colli y regresa al punto de partida. La encabeza un carro alegórico, que traslada la imagen de la virgen custodiada por *guarecitas* seguido por grupos de danzantes y devotos purhépechas que provienen de varias colonias de la ciudad (Talavera Durón, 2006).

Así, para los purhépechas, como para los otomíes y los mixtecos, «ser indígena en Guadalajara» significa, esencialmente, la capacidad de reconstruir y refuncionalizar un mundo cultural de conceptos y valores que los vincula con su historia y mantiene la solidaridad entre familias y comunidades, ya no territoriales sino morales. Una solidaridad que, en una sociedad como la mexicana, plagada de conflictos, inequidades e injusticias, destaca como la herencia más valiosa de las generaciones de ayer, hoy y siempre.





## A MANERA DE CONCLUSIONES

*La sabiduría no se fija, como la ciencia, en la existencia de razones objetivamente suficientes*

*[...] Quienes comparten alguna forma de sabiduría son conscientes de que no todo sujeto es susceptible de comprender y compartir sus verdades, porque éstas no se basan en razones accesibles a cualquiera, sino sólo a quienes pueden tener una experiencia determinada [...]*

*La sabiduría de un pueblo no se recoge en teorías científicas; forma parte de creencias compartidas sobre el mundo y la vida, que forman una cultura.*

Luis Villoro (1982: 227)

En el primer capítulo de este libro se intentó una aproximación histórica y antropológica al concepto de «cultura popular». No es un concepto «nacido del pueblo», sino construido por quienes tratan de definir y entender al «pueblo» (Díaz G. Viana, 1999). Pero las definiciones siempre son rebasadas por la realidad. Es inútil preguntarse qué es lo auténticamente popular, como si lo popular fuera una pieza de museo que puede preservarse en una vitrina. Tampoco es adecuado entenderlo en oposición al «arte sublime», ni como una suerte de vulgarización de lo que aprecian y consumen las elites, ni como una mera resistencia a la cultura de los poderosos. Si bien sabemos —como lo celebró Bajtín (1987) en sus estudios del carnaval del medioevo— que las solemnidades oficiales de los estados y las iglesias son frecuentemente estímulo para la burla de la gente llana, también es verdad que todas las colectividades humanas toman en serio la solidaridad, la alegría compartida y la lucha contra la opresión, y encuentran la forma de expresar estos valores. Igualmente, aprecian la memoria compartida: ésta les otorga una identidad positiva y desmiente la visión común acerca de las masas anónimas cuyo destino es vivir en espera del individualismo, que supuestamente debería venir con la modernidad redentora.<sup>1</sup>

De la misma manera, las culturas indígenas no pueden entenderse como una osificación del mundo prehispánico ni como la reificación de la lucha

---

<sup>1</sup> Es, por el contrario, como lo expresaron varios eminentes críticos de la cultura estadounidense, el anonimato de la cultura individualista lo que genera «la multitud solitaria» (Riesman *et al.*, 1950) y la «obsolescencia de la persona» (Henry, 1963) o, dicho con el término clásico, «la anomia» (Durkheim, 1960).

contra los invasores europeos (o mestizos, o yanquis, o japoneses...). Pero sí es válido destacar que ni la subordinación, ni la negación de las diferencias en aras de una homogeneización nacionalista o pretendidamente universalista, han prevalecido sobre la capacidad de las comunidades sobrevivientes de expresar sus intereses, defender lo que sus miembros conciben como su patrimonio ancestral y refuncionalizar los conocimientos, normas y prácticas que los ayudan en la vida cotidiana. Esta cotidianidad es, para la mayoría de estas comunidades, muy difícil, marcada por la explotación y las carencias, pero no se agota en las carencias. «Desindianizarse», «aculturarse» y disolver la pertenencia comunitaria no es la condición fatal de quienes buscan una vida mejor. Por el contrario: la mejor de las vidas puede ser la que se apoya en una modernidad comunitaria, donde la libertad y el bienestar personal se conjuguen con las lealtades primordiales hacia la familia y los vecindarios, las regiones y las etnias.

Muchas de nuestras comunidades étnicas, hoy, prefieren la denominación de *pueblo indígena*: éste es el concepto que, en la jurisprudencia internacional, se instaure como sujeto de los derechos a la diferencia cultural, el desarrollo sustentable y la autonomía política. En nuestro país, la constitución ha reconocido la realidad multicultural mexicana, pero, como lo ha manifestado el abogado wixárika Samuel Salvador (1995), hace todavía falta un reconocimiento explícito y vigoroso del Derecho Indígena como una fuente legítima y necesaria de nuestro pensamiento jurídico.<sup>2</sup> No obstante, este derecho debe, asimismo, reconocer las diferencias entre los propios pueblos indígenas, y también su capacidad de cambio. Los pueblos indígenas de Jalisco son testimonio viviente de la heterogeneidad de la realidad étnica mexicana. Con todo, existen elementos que atraviesan la heterogeneidad: la importancia de la tierra y el territorio, la fuerza centrípeta de la familia extensa, la veneración a los ancestros como cauces históricos de la identidad grupal, la valoración de la sabiduría ecológica y terapéutica, el imperativo de las normas y el gobierno

---

<sup>2</sup> Samuel Salvador se refiere a la reforma del Artículo 4º constitucional de 1992. Menos tímida, aunque todavía insuficiente, es la reforma constitucional de 2001, y mejor aún es la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas* de 2003; pero falta consagrar la expresión «Derecho Indígena».



propios, la eficacia de las fiestas comunales, el amor al idioma ancestral y a los lenguajes simbólicos que día a día adquieren nuevos significados.

Este libro ha intentado mostrar, parcialmente, el paisaje de simpatías y diferencias de nuestros pueblos. Digo «parcialmente» porque, además de lo incompleto de los retratos aquí esbozados, quedan muchas deudas pendientes. En un futuro, el autor tal vez podrá ampliar este panorama y profundizar en los retratos apenas trazados.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, René (ed.) (1987), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México: UNAM.
- (1988), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, México: UNAM.
- Adame, Patricio (1979), «La danza religiosa como una estrategia socioeconómica», en *Informe de la práctica de campo realizada en Ciudad Guzmán, Jal.*, México: UAM-Iztapalapa (MS).
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1957), *El proceso de aculturación*, México: UNAM.
- (1963), *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México: INI.
- (1967), *Regiones de refugio*, México: Instituto Indigenista Interamericano.
- (1976), *Obra polémica*, ed. de Ángel Palerm, México: CIS-INAH.
- (1982), *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza*, México: Casa Chata.
- (1990), *Crítica antropológica. Contribución al estudio del pensamiento social en México (Obra Antropológica, vol. XV)*, México: FCE/Universidad Veracruzana/INI.
- Alcalá, Elio y Teófilo Reyes Couturier (1994), *Migrantes mixtecos. El proceso migratorio de la Mixteca baja*, México: INAH.
- Aldana Rendón, Mario (1983), *Jalisco durante la República Restaurada*, Guadalajara: Udeg.
- Anaya Corona, María del Carmen (1999), «Wilikuta. Paraíso terrenal de los wixaritari», en *Revista de Divulgación Científica*, 1, México.
- (2003), *Cultura de maíz. Sustentabilidad del pueblo wixárika (huichol)*, tesis de maestría, CIESAS-Occidente.



- Anguiano, Marina (1974), «La ceremonia del cambio de varas entre los huicholes de San Andrés Coahamiata, Jalisco», en *Anales de Antropología*, IX, México.
- Anguiano, Marina y Peter Furst (1978), *La endoculturación entre los huicholes*, México: INI.
- Arellano Cerritos, América Araceli (2003), *Reseña histórica de la colonia txupanense de Guadalajara, A.C.*, Guadalajara: Udeg/Unidad de Apoyo a las Comunidades Indígenas.
- Arreola, Juan José (1963), *La feria*, México: Joaquín Mortiz.
- Báez-Jorge, Félix (2001), «Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad», en Miguel León Portilla *et al.* (coords.), *Motivos de la antropología indigenista. Indagaciones en la diferencia*, México: FCE.
- Bajtín, Mijail (1987), *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid: Alianza Editorial.
- Banda, Longinos (1982), *Estadística de Jalisco (1854-1863)*, Guadalajara: Gobierno de Jalisco, Unidad Editorial.
- Barnard, F.M. (ed.) (1969), *Johann Gottfried Herder on social and political culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Barragán de Toscano, Refugio (1933), *La hija del bandido o los subterráneos del Nevado*, Ciudad Guzmán, Jalisco: El Guzmanense.
- Barrera Rodríguez, Rosier Omar (1999), «Geomorfología del territorio wixárika del norte de Jalisco», en *Revista de Divulgación Científica*, México.
- Bayona Escat, Eugenia (2006), *La ciudad como oportunidad y peligro: la comunidad migrante de comerciantes purépechas en Guadalajara*, tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Guadalajara: CIESAS-Occidente.
- Bengoa, José (1995), *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile y México: FCE.
- Benz, Karen Laitner y Bruce F. Benz. (1994), «Las condiciones culturales y ambientales en la Reserva de la Biosfera Sierra de Manantlán en tiempo de la Conquista: una perspectiva de los documentos históricos secundarios», en *Estudios del Hombre*, Universidad de Guadalajara, núm. 1, Guadalajara.
- Black, Max (1962), *Models and metaphors. Studies in language and philosophy*, Cornell University Press, Ithaca.

- Bonfil Batalla, Guillermo (1988), *México Profundo. Una civilización negada*, México: SEP/CIESAS.
- (1988b), *Culturas populares y política cultural*, México: Conaculta.
- Brading, David (1975), *Prophecy and myth in Mexican History*, Cambridge: Cambridge Miniatures [hay traducción castellana].
- Burke, Peter (1978), *Popular culture in early modern Europe*, Nueva York: Harper & Row [hay traducción castellana].
- Cach Avendaño, Eric Orlando (2001), *Los danzantes de San Cristóbal. Reificación indiana, identidad social y distinción étnica*, tesis para optar al grado de Maestría en Antropología Social, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Camacho Mercado, Eduardo (2000), «Sobrevivencias de la estrategia educativa misionera en las formas simbólicas de la pastorela de Ayotitlán», en Rosa Rojas y Agustín Hernández (coords.) *Rostros y palabras. El indigenismo en Jalisco*, Guadalajara: INI.
- Campos Navarro, Roberto (coord.) (2000), *El empacho en la medicina mexicana. Antología. Siglos XVI-XX*, México: INI.
- (2002), «Las medicinas indígenas de México», en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez León (coords.), *La antropología social en el México del milenio: búsquedas, encuentros y transiciones*, México: FCE/Conaculta.
- (2006) «Una enfermedad popular llamada empacho. Su presencia en Iberoamérica», en José. L. Fresquet Febrer et al., *L'enfity: una malaltia de la medicina popular*, Gandia: CEIC Alfons el Vell/Associació per a la Investigació Sanitària a La Sabor.
- Caro Baroja, Julio (1978), *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid: Akal Editor.
- Cerda Silva, Roberto de la (1956), *Los indígenas mexicanos de Taxpan, Jalisco*, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Chamorro Escalante, Jorge Arturo (2005), «Espacios ceremoniales y procesos rituales de la Semana Santa wixárika», en Andrés Fábregas Puig, Mario Alberto Nájera Espinoza y Cándido González Pérez (eds.), *La tierra nómada*, Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, Guadalajara: Universidades de Guadalajara, Autónomas de Aguascalientes y Zacatecas/Colegios de Jalisco, Michoacán y San Luis Potosí.



- Chávez Cisneros, Esteban (1954), *Quitapan. Ensayo histórico y estadístico*, Morelia: Fimax Publicistas.
- Chávez Hayhoe, Arturo (1953-1954), *Guadalajara en el siglo XVI*, dos vols. Guadalajara: Banco Refaccionario de Jalisco, Guadalajara.
- Cibrián Guzmán, Esteban (1973a), *Origen de la feria de Zapotlán el Grande*, Ciudad Guzmán: s.e.
- (1973b), *Cien años del Seminario de Zapotlán*, Ciudad Guzmán: s.e.
- (1974), *Tlayolan-Tzapotlán. Estudio histórico. Épocas precortesiana y colonial de Ciudad Guzmán, Jalisco*, Ciudad Guzmán: s.e.
- (1977), *Florilegio de Señor San José, 1875-1974*, Ciudad Guzmán: s.e.
- Dávila Garibi, José Ignacio (1920), *Memorias tapatías*, Guadalajara: Tipografía Jaime.
- Díaz G. Viana, Luis (1999), *Los guardianes de la tradición. Ensayos sobre la «invención» de la cultura popular*, Oiartzun (Gipuzkoa): Sendoa (col. de Antropología y Literatura).
- Diguet, León (1911), «Idiome huichol. Contribution a l'étude des langues mexicaines», en *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, 8, París.
- Durin, Séverine (2003), *Sur les routes de la fortune. Commerce à longue distance, endettement et solidarité chez les Wixaritari (Huichol), Mexique*, Tesis de Doctorado en Antropología, París: Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle, Institute des Hautes Études d'Amérique Latines.
- (2004), «Acordarse de sus deudas y cumplir con 'el costumbre' entre los wixaritari», en Magdalena Villarreal (coord.), *Antropología de la deuda. Crédito, ahorro, fiado y prestado en las finanzas cotidianas*, México: CIESAS/Miguel Ángel Porrúa/H. Cámara de Diputados.
- Durin, Séverine y Alejandro Manzanares (2002), «La relación abuelo-nieto en la reproducción social de los wixaritari», ms.
- Durin, Séverine y Angélica Rojas Cortés (2005), «El conflicto entre la escuela y la cultura huichola. Traslape y negociación de tiempos», en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 101, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Durkheim, Émile (1960), *De la division du travail social*, [hay traducción castellana], París: Presses Universitaires de France.
- Escobar, Agustín y Mercedes González de la Rocha (1988), *Cañaverales y bos-*

- ques. *De hacienda a agroindustria en el sur de Jalisco*, Guadalajara: Gobierno de Jalisco.
- Fajardo Santana, Horacia (2000), *Comer y dar de comer a los dioses. Conocimiento, el costumbre y la nutrición en la sierra Huichola*, tesis de Doctorado en Sociología del Desarrollo, Wageningen: Universidad de Wageningen.
- Falcón, Romana (2002), *México descalzo. Estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal*, México: Plaza y Janés.
- Favre, Henri (1984), *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*, México: INI.
- Figuroa Torres, J. Jesús (1973), *Cartilla histórica de Zapotlán*, Ciudad Guzmán: La Antorcha.
- Fikes, Jay C., Phil Weigand y Celia García de Weigand (eds.) (1998), *Robert Zingg. La mitología de los huicholes*, Zamora y Guadalajara: El Colegio de Michoacán/El Colegio de Jalisco/Secretaría de Cultura de Jalisco.
- Florescano, Enrique (1996), *Etnia, estado y nación*. México: Taurus.
- (1999), *Memoria indígena*, México: Taurus.
- (2005), *Imágenes de la patria a través de los siglos*, México: Taurus.
- Fondo Cultural Banamex (ed.) (1998), *Grandes maestros del arte popular mexicano*, México: Fondo Cultural Banamex.
- Franco Frías, Efraín (2005), *Cultura popular y artesanías*, núm. 10, Guadalajara: Secretaría de Cultura Jalisco.
- Franco López, Pedro (ed.) (1996), *Breve relación del nuevo reino de Galicia y provincia de Nueva Vizcaya, de Alonso de la Mota y Escobar*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- Gabayet, Luisa (1988), *Obreros somos... Diferenciación social y formación de clase obrera en el occidente de México*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco/CIESAS-Occidente.
- Gamio, Manuel (1916), *Forjando patria. Pro-nacionalismo*, México: Porrúa.
- (1935), *Hacia un México nuevo*, México: Problemas Sociales y Económicos de México.
- García Canclini, Néstor (1982), *Las culturas populares en el capitalismo*, México: Nueva Imagen.



- Garibay, Ángel María (1974), *La literatura de los aztecas*, México: Joaquín Mortiz.
- Gaspar Isabeles, María Esther (2004), «Venimos a darte... Fiesta del Señor del Perdón», en Gaspar Isabeles, María Esther y Luis Gabriel Hernández Valencia (comps.), *Identidades en fiesta. La fiesta en Tuxpan, Jalisco*, Tuxpan: Tochtli Promoción Cultural, A.C./Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias.
- , Luis Gabriel Hernández Valencia y José Alejandro Morán Rúa (2004), «Calendario de fiestas», en Gaspar Isabeles, María Esther y Luis Gabriel Hernández Valencia (comps.), *Identidades en fiesta. La fiesta en Tuxpan, Jalisco*, Tuxpan: Tochtli Promoción Cultural, A.C./Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias.
- , Luis Gabriel Hernández Valencia y Hugo Adrián Munguía Magaña (2004), «Chayacates y Sebastianes», en Gaspar Isabeles, María Esther y Luis Gabriel Hernández Valencia (comps.), *Identidades en fiesta. La fiesta en Tuxpan, Jalisco*, Tuxpan: Tochtli Promoción Cultural, A.C./Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias.
- Gaspar Isabeles, María Esther y Luis Gabriel Hernández Valencia (comps.) (2004), *Identidades en fiesta. La fiesta en Tuxpan, Jalisco*, Tuxpan: Tochtli Promoción Cultural, A.C./Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias.
- Gay, Peter (1966), *The Enlightenment. An interpretation*, Nueva York: Random House.
- Genovese, Eugene (1974), *Roll, Jordan, Roll. The world the slaves made*, Nueva York: Vintage Books.
- Gerhard, Peter (1996), *La frontera norte de la Nueva España*, México: UNAM.
- Gerritser, Peter R.W. (2002), *Diversity at stake. A farmers' perspective on biodiversity and conservation in western Mexico*, Wageningen: Wageningen University, Circle for Rural European Studies.
- Ginzburg, Carlo (1980), *The cheese and the worms. The cosmos of a sixteenth-century miller*, Baltimore: Johns Hopkins University Press [hay traducción castellana].
- González y González, Luis (1959), «La situación social de Jalisco en vísperas de la Reforma», en Congreso Mexicano de Historia (comp.), *La Reforma en Jalisco y El Bajío*, Guadalajara: Librería Font.

- (1968), *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, México: El Colegio de México.
- Gramsci, Antonio (1957), *The Modern Prince and other writings*, Nueva York: International Publishers [hay traducción castellana].
- Grimes, Joseph E. y Thomas B. Hinton (1969), «Huichol and Cora», en Evon Z. Vogt y Robert Wauchope (eds.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 8, parte 2 (*Ethnology*), Austin: University of Texas Press [hay traducción castellana].
- Gudeman, Stephen (1976), «Saints, symbols, and ceremonies», en *American Ethnologist*, vol. 3, núm. 4, Washington, D.C.: American Ethnological Association.
- Gutiérrez, Arturo (2003), «El sistema de los tulipa de Tateikie», en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México: INAH/ UdeG.
- Guzmán, Rafael (1978), *El teosinte en Jalisco: su distribución y ecología*, tesis, Escuela de Agricultura, Guadalajara: UdeG.
- Guzmán, Rafael (1999), «Conceptos wixaritari para principiantes», en *Revista de Divulgación Científica*, 1, 1, Guadalajara: UdeG.
- Henry, Jules (1963), *Culture against man*, Nueva York: Random House [hay traducción castellana].
- Hernández Valencia, Luis Gabriel (2004), «Por la señal... La fiesta de la Santa Cruz», en María Esther Gaspar Isabeles y Luis Gabriel Hernández Valencia (comps.), *Identidades en fiesta. La fiesta en Tuxpan, Jalisco*, Tuxpan: Tochtli Promoción Cultural, A.C./Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias.
- Higareda Rangel, Yésica Elizabeth (2000), «El arte de curar: la medicina de los antepasados. Testimonio de los médicos tradicionales nahuas», en Rosa Rojas y Agustín Hernández (coords.), *Rostros y palabras. El indigenismo en Jalisco*, Guadalajara: INI.
- Hillerkuss, Thomas (comp.) (1994), *Documentalia del sur de Jalisco*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco/INAH.
- Hurtado, Alfredo (1950), «Espíritu y forma de nuestras danzas», en *Xallixtlco*, núm. 2, Guadalajara: Departamento Cultural de Jalisco.
- Hurtado Solís, María Honoría de Jesús (2005), «Tastoanes en los suburbios de



- Guadalajara», en Antonio García Medina *et al.*, *Música y danzas urbanas*, núm. 8, Guadalajara: Secretaría de Cultura Jalisco.
- Instituto Nacional Indigenista (1978), *INI. 30 años después. Revisión crítica*, México: INI.
- Iturrioz Leza, José Luis (2004), «Reconstrucción del contacto entre lenguas a través de los préstamos», en J. L. Iturrioz Leza (ed.), *Lenguas y literaturas indígenas de Jalisco*, Guadalajara: Secretaría de Cultura Jalisco.
- (ed.) (2004), *Lenguas y literaturas indígenas de Jalisco 4*, Guadalajara: Secretaría de Cultura Jalisco.
- Jardel, Enrique P. (coord.) (1992), *Estrategia para la conservación de la Reserva de la Biosfera Sierra de Manantlán*, Guadalajara: UdeG.
- Jáuregui, Jesús (ed.) (1992), *Bibliografía del Gran Nayar: coras y huicholes*, México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/INI.
- (ed.) (1993), *Músicas y danzas del Gran Nayar*, México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/INI.
- (coord.) (2003), «La autoridad de los antepasados: ¿un sistema de organización social de tradición aborígen entre los coras y huicholes?», en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, vol. III, México: INAH.
- y Johannes Neurath (coords.) (2003), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México: INAH/UdeG.
- Jiménez, Guillermo (1940), *Zapotlán*, México: Botas.
- Jiménez Camberos, Isidoro (2005), *Gordiano Guzmán, insurgente y federalista*, Guadalajara: Secretaría de Cultura de Jalisco.
- Kelley, Nefertiti y Carlos Bazúa (2001), *Semana Santa en Tutzipa*, México: Producciones Xibalba (video).
- Klor de Alva, Jorge, H.B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber (eds.) (1988), *The work of Bernardino de Sahagún, pioneer ethnographer of sixteenth-century Aztec Mexico*, Albany: State University of New York, Institute for Mesoamerican Studies.
- Krotz, Esteban, Emilia Velázquez, Felipe Vázquez y Mercedes Hope (1985), *Cooperativas agrarias y conflictos políticos en el sur de Jalisco*, México: UAM-Iztapalapa.

- Lameiras, José (1990), *El Tuxpan de Jalisco. Una identidad danzante*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Lázaro de Arregui, Domingo (1980), *Descripción de la Nueva Galicia. (Estudio preliminar de Francois Chevalier)*, Guadalajara: Unidad Editorial del Gobierno de Jalisco.
- León, Pedro y Raquel Gutiérrez (1988), *La reforma agraria en la sierra de Manantlán*, Laboratorio Natural Las Joyas, Universidad de Guadalajara.
- Levi-Strauss, Claude (1952), *Race et histoire*, París: UNESCO, [hay traducción castellana].
- Liffman, Paul (1996), «Reivindicación territorial y convergencia democrática de los wixaritari (huicholes)», en Jorge Alonso y Juan Manuel Ramírez (comps.), *La democracia de los de abajo en Jalisco*, Guadalajara: Udeg/CIESAS/CIICH-UNAM, Consejo Electoral de Jalisco.
- (2005), «Fuegos, guías y raíces: Estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol», en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 101, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- López, Ramón (s.f.), *Descripción de la solemnidad de Señor San José, que se celebra anualmente en la antigua Zapotlán el Grande, hoy Ciudad Guzmán*, Guadalajara: s. e.
- López Portillo y Weber, José (1939), *La rebelión de la Nueva Galicia*, México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- López Silva, Nicolás y Carlos Alberto Serratos Torres (2004), «Vamos a Belén: la fiesta de los pastores», en María Esther Gaspar Isabeles y Luis Gabriel Hernández Valencia (comps.), *Identidades en fiesta. La fiesta en Tuxpan, Jalisco*, Tuxpan: Tochtli Promoción Cultural, A.C./Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias.
- Lumholtz, Carl (1900), «Symbolism of the Huichol Indians», en *Memoirs of the American Museum of Natural History*, 1, 2, Nueva York: American Museum of Natural History [hay traducción castellana].
- (1904), *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental, en la tierra caliente de Tepic y Jalisco y entre los tarascos de Michoacán*, Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Mariscal Orozco, José Luis (2004), «Los Niños Dios. Las fiestas en la Capilla Niño», en María Esther Gaspar Isabeles y Luis Gabriel Hernández Valen-



- cia (comps.), *Identidades en fiesta. La fiesta en Tuxpan, Jalisco*, Tuxpan: Tochtli Promoción Cultural, A.C./Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias.
- Martínez Casas, Regina (1998), *Vivir invisibles: la migración otomí en Guadalajara*, tesis de Maestría en Antropología Social, Guadalajara: CIESAS-Occidente.
- (2000a), «La presencia indígena en Guadalajara: los vendedores de la plaza Tapatía», en Rosa Rojas y Agustín Hernández (coords.), *Rostros y palabras. El indigenismo en Jalisco*, Guadalajara: INI.
- (2000b), «Nuevos espacios para las lenguas y culturas indígenas: los otomíes en Guadalajara», en *Nueva Antropología*, 57, México: Nueva Antropología, A.C.
- (2001), *Una cara indígena de Guadalajara: la resignificación de la cultura otomí en la ciudad*, tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.
- (2002), «La comunidad moral como comunidad de significados: el caso de la migración otomí en la ciudad de Guadalajara», en *Alteridades*, núm. 23, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- Martínez Casas, Regina y Guillermo de la Peña (2004), «Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara», en Pablo Yanes, Virginia Molina y Óscar González (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, México: Universidad de la Ciudad de México/Dirección General de Equidad y Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1848), *Manifiesto del Partido Comunista*. En *Obras escogidas*, México: Progreso, Moscú/Ediciones de Cultura Popular, s.f.
- Mata Torres, Ramón (1972), «Vida y arte de los huicholes», en *Artes de México*, año XIX, núms. 160 y 161, México.
- (1998), «El maíz fue venado», en Pablo Ortiz Monasterio, José Antonio Nava y Ramón Mata Torres, *Corazón de Venado*, México: Casa de las Imágenes.
- (1987), *Los tastoanes de Nextipac*, Guadalajara: Gobierno de Jalisco.
- Menéndez Valdés, José (1980), *Descripción y censo general de la Intendencia de Guadalajara 1789-1793*, Guadalajara: Gobierno de Jalisco.
- Meyer, Jean (1984), *Esperando a Lozada*, Zamora: El Colegio de Michoacán.

- Minero Álvarez, Andrea (1999), «Arquitectura azul», en *Revista de Divulgación Científica*, 1, 1, Guadalajara: Centro de Investigación para la Enseñanza de la Ecología, UdeG.
- Montoya, Héctor (1995), «Los sistemas de cultivo agrícolas entre los huicholes», en José Luis Iturrioz Leza *et al.*, *Reflexiones sobre la identidad étnica*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Morán Rúa, José Alejandro y José de Jesús Meza Madrigal (2004), «El olor de la santidad: Semana Santa», en María Esther Gaspar Isabeles y Luis Gabriel Hernández Valencia (comps.), *Identidades en fiesta. La fiesta en Tuxpan, Jalisco*, Tuxpan: Tochtli Promoción Cultural, A.C./Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias.
- Moreno Badajoz, Rocio (2004), *Impacto social de programas universitarios de intervención: el caso de la sierra de Manantlán*, tesis de Licenciatura en Ciencias y Técnicas de la Comunicación, Guadalajara: UNIVA.
- Mota y Escobar, Alonso de la (1993), *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, Guadalajara: Instituto Jalisciense de Antropología e Historia/UdeG.
- Müller, Karl (1989), «Los huicholes y su peregrinación al peyote», en *Reflejos*, año 1, núm. 5, Guadalajara: Ágata.
- Munguía Cárdenas, Federico (1993), «Datos históricos del valle Zacoalco-Sayula», en Federico Munguía Cárdenas (coord.), *Análisis geográfico y social de la zona Zacoalco-Sayula*, Guadalajara: Benemérita Sociedad de Geografía y Estadística del Estado de Jalisco.
- Myerhoff, Barbara (1974), *Peyote hunt*, Ithaca: Cornell University Press.
- Nahmad Sitton, Salomón (1991), «Artesanías coras y huicholas», en José María Muriá (coord.), *Lecturas del norte de Jalisco*, Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco.
- Nájera-Ramírez, Olga (1997), *La Fiesta de los Tastoanes. Critical encounters in Mexican festival performance*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Nava, José Antonio (1998), «Hikuri Neira», en Pablo Ortiz Monasterio, José Antonio Nava y Ramón Mata Torres, *Corazón de Venado*, México: Casa de las Imágenes.
- Navarro Robles, Javier (2000), «Migrantes mixtecos en la zona metropolitana



- de Guadalajara», en Rosa Rojas y Agustín Hernández (coords.), *Rostros y palabras. El indigenismo en Jalisco*, Guadalajara: INI.
- Neaves Uribe, Ernesto (1990), «El folklore de la feria», en *Boletín de la Benemérita Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. Capítulo Sur*, año II, núm. V, Ciudad Guzmán, Jalisco.
- Negrín, Juan (1985), *Acercamiento histórico y subjetivo al huichol*, Guadalajara: Udeg.
- Neurath, Johannes (2003), *Huicholes*, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (col. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo).
- Novelo, Victoria (comp.) (1996), *Artesanos, artesanías y arte popular en México*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Universidad de Colima.
- Ojeda Laríos, José (1993), «Artesanías, artesanos y materiales de la región de la playa de Sayula y Zacoalco», en Federico Munguía Cárdenas (coord.), *Análisis geográfico y social de la zona Zacoalco-Sayula*, Guadalajara: Benemérita Sociedad de Geografía y Estadística del Estado de Jalisco.
- Olveda, Jaime (1980), *Gordiano Guzmán, un cacique del siglo XIX*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ortiz, Renato (1983), *Románticos e folcloristas. Cultura popular*, Sao Paulo: Olho d'Água.
- Ortiz Monasterio, Pablo, José Antonio Nava y Ramón Mata Torres (1998), *Corazón de venado*, México: Casa de las Imágenes/Conaculta/UAM-Xochimilco.
- Padilla, Cristina (1997), *Todo queda en familia. El mercado de Abastos de Guadalajara*, Guadalajara: Udeg.
- Padilla, Cristina y Laura Niembro (1990), «La comercialización de frutas y hortalizas en la zona metropolitana de Guadalajara», en Guillermo de la Peña, Juan Manuel Durán, Agustín Escobar y Javier García de Alba (coords.), *Crisis, conflicto y sobrevivencia. Estudios sobre la sociedad urbana en México*, Guadalajara: Udeg/CIESAS-Occidente.
- Páez Brotchie, Luis (1985), *Jalisco. Historia mínima*, Guadalajara: H. Ayuntamiento Municipal.

- Palerm, Ángel (1980), *Antropología y marxismo*, México: CIESAS/Nueva Imagen.
- Peña, Guillermo de la (1975), «Proceso de latinización», en *Diccionario UNESCO de Ciencias Sociales*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- (1980a), *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, México: Casa Chata.
- (1980b), «Evolución agrícola y poder regional en el sur de Jalisco», en *Revista Jalisco*, vol. 1, núm. 1, Guadalajara.
- (1984), «Apuntes de un antropólogo a propósito de la Política Indiana de Juan de Solórzano y Pereyra», en Carlos Herrejón Peredo (comp.), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, Zamora: El Colegio de Michoacán/Conacyt.
- (1987), «Orden social y educación indígena: la pervivencia de un legado colonial», en Susana Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada (en torno a Angel Palerm)*, México: FCE.
- (1991), «Rituales étnicos y metáforas de clase: la fiesta de San José en Zapotlán el Grande», en *Estudios Jaliscienses*, 5, Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- (1992), «Populismo, poder regional e intermediación política: el sur de Jalisco, 1900-1980», en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, vol. 16, México: IHH-UNAM.
- (1998), «Cultura de conquista y resistencia cultural: apuntes sobre el Festival de los Tastoanes en Guadalajara», en *Alteridades*, año 8, núm. 15, México: UAM.
- (2000), «La política social hacia los indígenas: continuidades y cambios», en Rolando Cordera y Alicia Ziccardi (comps.), *La política social mexicana al final del milenio. Descentralización, diseño y gestión*, México: Miguel Ángel Porrúa/UNAM-IIS.
- (2001), «Apuntes sobre los indigenismos en Jalisco», en Rodolfo Fernández, Ricardo Ávila y G. de la Peña (coords.), *Jalisco al cierre del siglo XX. Lecturas antropológicas, Estudios del Hombre*, 13-14 (número monográfico), Guadalajara: UdeG.
- (2002a), «Social citizenship, ethnic minority demands, human rights and neoliberal paradoxes: a case study in western Mexico», en Rachel Sieder



- (ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous rights, diversity and democracy*, Londres: Palgrave Macmillan/Institute of Latin American Studies.
- (2002b), «Sociedad civil y resistencia popular en el México del final del siglo XX», en Leticia Reina y Elisa Servín (coords.), *Crisis, reforma y revolución. México: Historias de fin de siglo*, México: Taurus/Conaculta-INAH.
- et al. (1977), *Ensayos sobre el sur de Jalisco*, México: CIS-INAH Cuadernos de la Casa Chata, 4.
- y Renée de la Torre (1993), «Irregularidad urbana, contradicciones sociales y negociación política en la zona metropolitana de Guadalajara», en Antonio Azuela (coord.), *La urbanización y el orden jurídico en América Latina*, México: UNAM.
- Phelan, John L. (1972), *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México: UNAM.
- Picard, Roger (1947), *El romanticismo social*, México: FCE.
- Preciado Acosta, Corina (2002), *Informe de trabajo de campo en Tuxpan, Jal.* Guadalajara: CIESAS-Occidente, MS.
- Preuss, Konrad Theodor (1998), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/INI.
- Ramírez Flores, José (1960), *Matrimonio. Indígenas de Zacoalco*, Guadalajara: Promoción y Planeación, S.A. (col. Jalisco en el Arte).
- (1977), «Anochcan. Toponimia náhuatl de Jalisco», en *Estudios Históricos*, tercera época, núm. 2, Guadalajara: Instituto Dávila Garibi.
- (1980), *Lenguas indígenas de Jalisco*, Guadalajara: Gobierno de Jalisco.
- Reed, Karen (1972), *El INI y los huicholes*, México: INI.
- Ricard, Robert (1986), *La conquista espiritual de la Nueva España*, México: FCE.
- Riesman, David, Nathan Glazer y Reul Denney (1950), *The lonely crowd. A study of the changing American carácter*, New Heaven: Yale University Press, [hay traducción castellana].
- Robertson Sierra, Margarita Teresa (2002), «Nos cortaron las ramas, pero nos dejaron la raíz. Identidad indígena en Ayotitlán», tesis para optar al grado de Maestría en Estudios de la Región, México: El Colegio de Jalisco, Zapopan.

- Rojas, Beatriz (1993), *Los huicholes en la historia*, CEMCA/El Colegio de Michoacán/INI.
- Rojas Cortés, Angélica (1999), *Educación e interculturalidad. Los jóvenes wixaritari en una secundaria de huicholes*, tesis de maestría, Guadalajara: CIESAS-Occidente.
- Rojas, Rosa et al. (1996), *La comunidad y sus recursos. Ayotillán: ¿desarrollo sustentable?*, Guadalajara: UdeG/INI.
- Rojas, Rosa y Agustín Hernández (coords.) (2000), *Rostrros y palabras. El indigenismo en Jalisco*, Guadalajara: INI.
- Rubel, Arthur J., Carl W. O'Neil y Rolando Collado Ardán (1980), *El susto. Una enfermedad popular*, México: FCE.
- Ruvalcaba, J. Melquíades (1945), *El temblor de 1941*, Tuxpan: Parroquia de San Juan Bautista.
- (1969), *Manual de gramática náhuatl*, Guadalajara.
- Sahagún, Fray Bernardino de (1956), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México: Porrúa.
- (1989), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza Editorial.
- Salvador Ortiz, Samuel (1995), «El derecho indígena wixárika (huichol)», en Rosa Isabel Estrada Martínez y Gisela González Guerra (coords.), *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México*, México: Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- Salvador Martínez, Agustín Haiyira (2002), *Xapa taniuki mayé'uxa meripai timieme hiki timieme. 'Utiarika wixarika yeiyarieya. Nuestro libro de la memoria y la escritura. Apuntes para la enseñanza de la cultura wixárika*, Guadalajara: UdeG.
- Santoscoy, Alberto (1984 [1899]), «La Fiesta de los Tastoanes. Estudio etnográfico-histórico», en *Obras completas*, vol. I, Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco.
- (1986 [1895]), «La Fiesta de los Tastoanes y los adversarios de ella», en *Obras completas*, vol. II, Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco.
- Schöndube, Otto (1993), «Un panorama de la arqueología del sur de Jalisco», en Federico Murguía Cárdenas (coord.), *Análisis geográfico y social de*



- la zona Zacoalco-Sayula*, Guadalajara: Benemérita Sociedad de Geografía y Estadística del Estado de Jalisco.
- Seler, Eduard (1998 [1901]), «Indios huicholes del estado de Jalisco», en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayar. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, México: IN/CEMCA.
- Shadow, Robert D. (1991), «Conquista y gobierno español», en José María Muriá (coord.), *Lecturas del Norte de Jalisco*, Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, Programa de Estudios Jaliscienses.
- Shanin, Teodor (1987), «Dioses y artífices: el Marx tardío», en Susana Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, México: FCE.
- Starr, Frederick (1902), «The Tastoanes», en *The Journal of American Folk-Lore*, vol. XV, núm. LVII, Washington: Society for the Study of American Folk-Lore.
- Talavera Durón, Francisco (2003), *Las venas del tabaco. La migración de los wixaritari a la costa de Nayarit*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- (2005), «Las migraciones agrícolas de los wixaritari», en Andrés Fábregas Puig, Mario Alberto Nájera Espinoza y Cándido González Pérez (eds.), *La tierra nómada*, Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, Guadalajara: Universidades de Guadalajara, Autónomas de Aguascalientes y Zacatecas/Colegios de Jalisco, Michoacán y San Luis Potosí.
- (2006), *Los pueblos de madera y la gente de la lluvia. Etnicidad urbana: Purhépechas y mixtecos en la zona metropolitana de Guadalajara*, tesis de Maestría en Antropología Social, Guadalajara: CIESAS-Occidente.
- Talavera Salgado, Francisco (1990), «La antropología y las culturas populares en el Occidente de México», en Ricardo Ávila Palafox (comp.), *Jornadas de Antropología*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Tello, fray Antonio (1945), *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Jalisco*, Guadalajara: Font.
- Toor, Frances (1947), *A treasury of Mexican folkways*, Nueva York: Crown Publishers.
- Torres, fray Mariano de (1965), *Crónica de la Sancta Provincia de Jalisco*,

- Guadalajara: Ayuntamiento de Guadalajara/Instituto Jalisciense de Antropología e Historia.
- Torres, José de Jesús (2000), *El hostigamiento a «el costumbre» huichol. Los procesos de hibridación social*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Turner, Victor (1967), *The forest of symbols*, Ithaca: Cornell University Press.
- (1969), *The ritual process*, Chicago: Aldine, [hay traducción castellana].
- (1974), *Dramas, fields, and metaphors. Symbolic action in human society*, Ithaca: Cornell University Press.
- Tylor, Edgard Burnett (1871), *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, Londres: J. Murray, dos vols., [hay traducción castellana].
- Vázquez Martínez, Jorge Salvador (1999), *Tuxpan a través de los años*, Guadalajara: Secretaría de Cultura.
- Vázquez Violante, Beatriz (2004), *Gobierno wixárika: poder y armonía en 'el costumbre'*, tesis de Maestría en Antropología Social, Guadalajara: CIESAS-Occidente.
- Velasco Ortiz, Laura (2001), *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*, México: El Colegio de México/El Colegio de la Frontera Norte.
- Velásquez, María del Carmen (1961), *Colotlán: doble frontera contra los bárbaros*, México: UNAM.
- Venturi, Franco (1981), *El populismo ruso*, Madrid: Alianza Editorial.
- Villalobos, Ramón «Tijelino» (1990), «Las esculturas de Nuestra Señora del Rosario y de Señor San José», en *Boletín de la Benemérita Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, Capítulo Sur*, año II, núm. V, Ciudad Guzmán, Jalisco.
- Villoro, Luis (1950), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México: El Colegio de México.
- Vízcaíno, Juan S. (1990), «Aspectos históricos de la feria», en *Boletín de la Benemérita Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. Capítulo Sur*, Año II, núm. V, Ciudad Guzmán, Jalisco.
- Warman, Arturo (1972), *La danza de moros y cristianos*, México: SEP.
- Weigand, Phil C. (1992), *Ensayos sobre el Gran Nayar: entre coras, huicholes*



- y tepehuanos*, México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/INI/El Colegio de Michoacán.
- Wessman, James W. (1981), *Anthropology and Marxism*, Massachusetts: Schenkman Publishing Company, Cambridge.
- Williams, Raymond (1976), *Keywords: a vocabulary of culture and society*, Nueva York: Oxford University Press.
- Wolf, Eric (1982), *Europe and the peoples without history*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press [hay traducción castellana].
- Yanes, Pablo, Virginia Molina y Óscar González (2004), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, México: Universidad de la Ciudad de México/Dirección General de Equidad y Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal.
- Yáñez, Agustín (1987 [1931]), *Por tierras de Nueva Galicia*, Guadalajara: Hexágono.
- Yáñez Rosales, Rosa (1989), «Hacia una nueva distribución de grupos étnicos en Occidente», en Ricardo Ávila Palafox (comp.), *El Occidente de México. Arqueología, historia, antropología*, Guadalajara: UdeG.
- (2001), *Rostro, palabra y memoria indígena. El Occidente de México: 1524-1816*, México: CIESAS/INI.
- Zanotelli, Francesco (2003), *Santo dinero. La fiesta de los moros en Zacoalco*, Guadalajara: IMDEC (video).
- (2005), «La identidad del dinero. Rituales económicos en un pueblo 'mestizo' de Jalisco», en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 103, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Zavala, Silvio y José Miranda (1954), «Instituciones indígenas en la Colonia», en Alfonso Caso *et al.*, *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, México: INI.



Lic. Francisco Javier Ramírez Acuña  
*Gobernador Constitucional del Estado de Jalisco*

Mtro. Gerardo Octavio Solís Gómez  
*Secretario General de Gobierno*

Sra. Sofía González Luna  
*Secretaria de Cultura*

Arq. Salvador de Alba Martínez  
*Director General de Patrimonio Cultural*

Sra. Patricia Urzúa Díaz  
*Directora General de Fomento y Difusión*

Lic. Luis Manuel Cadavieco Alarcón  
*Director de Publicaciones*

Lic. Ignacio Bonilla Arroyo  
*Director de Culturas Populares*

Soc. Luis Antonio González Rubio  
*Coordinador Académico del Proyecto*  
*«Las Culturas Populares de Jalisco»*





CULTURAS INDÍGENAS DE JALISCO  
se imprimió y encuademó en noviembre de 2006  
en Zafiro Editores, S.A. de C.V., Carteros 86,  
colonia Moderna, 44190, Guadalajara, Jalisco.  
El tiro constó de 1 000 ejemplares.

*Diseño editorial:* Avelino Sordo Vilchis - *Composición tipográfica:* RAYUELA, DISEÑO EDITORIAL ~  
*Fotografías:* Esmeralda Flores (portada), Rafael Guzmán (p. 4), Refugio Ruiz (p. 16), Angélica Rojas (p.  
150) y archivo (pp. 28, 46, 58 y 166) - *Cuidado del texto:* Víctor Arroyo Domínguez - *Fotocomposición:*  
EL INFORMADOR



GUILLERMO DE LA PEÑA, nació en Guadalajara. Es doctor en Antropología Social por la Universidad de Manchester (Reino Unido), miembro de la Academia Mexicana de Ciencias y del Sistema Nacional de Investigadores. Fue director fundador del Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán (1979-1984) y de la Unidad Occidente del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (1987-1997). Ha sido profesor e investigador en universidades mexicanas y extranjeras, y consultor de instituciones académicas y fundaciones internacionales. Recibió el Premio Nacional de Investigación Urbana y Regional (1990), el Premio Jalisco (1993), la Beca Guggenheim (1994-1995) y ha obtenido apoyos para realizar investigación por parte de instituciones públicas, fundaciones y agencias académicas nacionales e internacionales. Sus intereses de investigación versan sobre la cultura política de los sectores populares urbanos y las políticas sociales y culturales hacia los indígenas en el ámbito latinoamericano. Es autor de más de 150 publicaciones científicas.



**E**n *Culturas Indígenas de Jalisco*, el prestigiado antropólogo Guillermo de la Peña aborda y analiza diversos tópicos de historia de las culturas étnicas del pasado y del presente en el territorio de lo que hoy conocemos como Jalisco.

El autor profundiza en diversos ámbitos etnográficos de las culturas indígenas contemporáneas: los *wixáritari* del norte de Jalisco, los nahuas de la zona sur, así como los migrantes procedentes de diferentes etnias y puntos del país que se han avecinado en la Zona Metropolitana de Guadalajara y que ya son parte de la vida cotidiana de la ciudad; sin olvidar las expresiones vivas de la memoria de los antiguos barrios indígenas, celebradas con danzas y fiestas, como la de los tastoanes.



EL INFORMADOR  
DIARIO INDEPENDIENTE

CONACULTA  
CULTURAS POPULARES E INDÍGENAS



EDITORIAL AGATA



COMISIÓN NACIONAL  
PARA EL DESARROLLO  
DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS