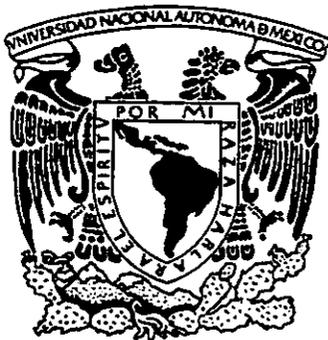


01042

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
Facultad de Filosofía y Letras
División de Estudios de Posgrado

1
29.



LOS MEXICANEROS EN EL NORTE DE MÉXICO: UNA
APROXIMACIÓN INTERDISCIPLINARIA

**Tesis de Posgrado
que para obtener el grado de
Maestría en Estudios
Mesoamericanos
Presenta**

NEYRA PATRICIA ALVARADO SOLIS

México, D.F.
**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

abril de 1998



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

A lo largo del trabajo que se presenta en este texto son varias las personas a quienes debo un sincero reconocimiento. Inicialmente a mis profesores de la maestría en Estudios Mesoamericanos cuyos cursos concretaron las ideas vagas y la necesidad interdisciplinaria que mi formación en la investigación etnológica requería. Entre ellos se encuentra el Dr. Gerardo Bustos, la Dra. Martha Ilia Nájera, el Dr. José Alejos y la Mtra. Ana Luisa Izquierdo. Debo a Andrés Medina sus constantes recomendaciones y su apoyo tanto en la conclusión de éste trabajo; como a lo largo de mi formación académica. A Leopoldo Valiñas agradezco la oportunidad de haberme sensibilizado en la importancia de considerar la lengua, como un aspecto fundamental en la investigación. A Marie-Areti Hers sus observaciones sobre un terreno para mi desconocido; a Cristina Buenrostro por su solidaridad en la academia, en tierras lejanas y por su amistad. Al Lic. David Méndez por su sensibilidad y apoyo ante los problemas enfrentados durante mis estudios de maestría. A Manuel Gomezcaña y a Angel por su apoyo indispensable en la informática; no podría faltar Eduardo Carreon por transportar tantas millas la impresora, finalmente a Mariana y Oscar por facilitarme su equipo. A Lorenzo Armendáriz por soportarme en tantas horas de trabajo y por su solidaridad al realizar trámites durante mi ausencia. Finalmente a todas las personas, quienes a pesar de la distancia espacial, compartieron momentos y situaciones difíciles.



21/4/26

INTRODUCCION

Antes de introducir nuestro tema de estudio es necesario hacer una aclaración al título. Llamamos una aproximación interdisciplinaria no a una investigación interdisciplinaria, que por supuesto daría frutos sumamente fructíferos en la investigación de interés en el presente texto. Nos referimos más bien, a nuestra visión como etnólogos respecto a la información de otras disciplinas, mismas que nos permitan ahondar en el conocimiento de los mexicaneros y de sus prácticas rituales¹ en una parte de la Sierra Madre Occidental².

Los mexicaneros

Los mexicaneros son un grupo³ que actualmente habita una porción de la Sierra Madre Occidental, territorio que comparten con coras, tepehuanos⁴ y huicholes. Las actuales comunidades⁵ mexicaneras son San Agustín de Buenaventura y San Pedro Jícoras en el sureste del estado de Durango y Santa Cruz en el noroeste estado de Nayarit. En relación a los otros tres grupos mencionados, los mexicaneros han sido muy poco estudiados; además de que su origen en este territorio es desconocido. En términos de población, el número de mexicaneros es también minoritario en relación a los otros grupos. Un aspecto a destacar es la existencia de población cora y tepehuana en la comunidad de San Buenaventura y de población tepehuana en San Pedro Jícoras. Los mexicaneros hablan una variante de náhuatl y por convivir con los otros grupos, hablan también cora y/o tepehuano, dependiendo de la comunidad de

¹ Entiendo por ritual, la manifestación colectiva que hace posible descubrir la visión del mundo de un grupo, dejamos para más adelante exponer nuestro punto de vista teórico sobre el ritual.

² Cadena montañosa ubicada en el noroccidente de México.

³ Al hablar de grupo me refiero a un conjunto de población que por sus características particulares se hace diferenciar de otro. Es ineludible mencionar grupo étnico ya que aunque sabemos que el término es una denominación política, no tenemos otra alternativa ya que la antropología mexicana en particular y la antropología o etnología en general retoma el término como una forma de saber de qué estamos hablando. La denominación de los grupos se ha dado por la lengua que hablan o equiparándola muchas veces con la autodenominación del propio grupo.

⁴ Tepehuanos es el término contemporáneo del grupo y tepehuanes es el término utilizado en las fuentes de la época colonial.

⁵ Entiendo por comunidad el conjunto de relaciones rituales ligadas al trabajo agrícola y que son expresadas por la población que pertenece a un territorio común y cómo a través de ellas comparte o se hace diferenciar con otras comunidades (Medina, 1990).

que se trate. Cada comunidad concentra los poderes en el centro político-religioso como son la iglesia, el juzgado o cuartel⁶, las cocinas de los mayordomos⁷ y las escuelas. Los centros político-religiosos de las comunidades mexicaneras se caracterizan por estar asentados en barrancas, ubicadas entre los 500 y 800 metros sobre el nivel del mar. Las rancherías que forman parte de cada comunidad se encuentran dispersas en el territorio comunal, existiendo algunas en terrenos fríos y otras en terrenos cálidos. Los suelos son áridos posibilitando una práctica agrícola con utensilios de coa y machete. Esta población vive principalmente de la agricultura de temporal y de los recursos generados por los salarios obtenidos en los jornales de las zonas agrícolas más prósperas en la costa de Nayarit y Zacatecas. En la temporada seca, jóvenes y pocas familias migran a estos centros de trabajo para regresar a su comunidad e iniciar las labores agrícolas. En el centro-político de cada comunidad se efectúan las fiestas⁸ que incumben a la comunidad como lo son las fiestas patronales, la de semana santa y los mitotes⁹ también llamados por la población como costumbres¹⁰; así como las fiestas cívicas¹¹. Por otro lado, los mitotes efectuados por familias¹² patrilineales¹³ se efectúan en los patios¹⁴ familiares. Cada comunidad tiene características particulares, mismas que la diferencian de otra comunidad.

Una región cultural

Como lo hemos mencionado, los mexicaneros forman parte de una región cultural al

⁶ Espacio de funciones de las autoridades civiles.

⁷ Personas a cargo de las fiestas patronales.

⁸ Fiesta, ritual, ceremonia, son términos utilizados como sinónimo ya que éstas expresiones no se restringen a terreno religioso al existir acciones cotidianas como el saludo, la interpretación de los sueños a cada mañana en la cocina de una familia, hechos que constituyen parte de la vida ritual de la población.

⁹ Palabra náhuatl que quiere decir baile y es también el nombre otorgado a las ceremonias comunales o familiares de grupos de parentesco. Estas ceremonias están ligadas fundamentalmente al ciclo agrícola.

¹⁰ Denominación en español de los mitotes.

¹¹ Festividades organizadas por la escuela entre las que se encuentran las festejadas a los símbolos patrios, al ciclo escolar y el día de las madres.

¹² Término local utilizado para los grupos de parentesco unidos por el apellido paterno.

¹³ Grupo de parentesco ligado por el apellido de línea paterna.

¹⁴ Nombre del espacio en que se efectúan los mitotes.

compartir rasgos con los otros tres grupos que habitan esta parte de la Sierra Madre Occidental. Uno de estos rasgos es la actividad ritual. De manera que los cuatro grupos efectúan el mitote como una ceremonia ligada al ciclo agrícola. Los mitotes, en algunos grupos tienen también su expresión a nivel de grupos de parentesco de apellido patrilineal. Por otro lado los rituales del ciclo de vida y los ritos de cambio de estatus del individuo son también comunes expresándose muchos de ellos en los mitotes familiares. Por supuesto que las diferencias entre cada grupo se reflejan ritualmente, por ejemplo el mitote de los tepehuanos de Santa María Ocotán es efectuado también en el cambio de autoridades civiles, mientras que los sampedreños los hacen de acuerdo al calendario agrícola. Este ritual tiene un nombre específico en la lengua de cada grupo, para los huicholes es el *jicuri neixa*¹⁵ y *tatei neixa*¹⁶, para los coras es la chicharra, el elote y el esquite y para los mexicaneros el *xuravét*¹⁷. Las fiestas patronales es otro rasgo compartido; así como las fiestas cívicas y de alguna manera la organización social¹⁸. La concepción sobre la enfermedad y la muerte son objeto de un tratamiento ritual y sólo los especialistas pueden atender estos eventos. En general la población practica la agricultura y su vida gira en torno a las estaciones del año que conforman el ciclo de ésta actividad. Son éstos elementos entre muchos otros lo que nos hace afirmar que se trata de una región cultural.

Investigaciones sobre los mexicaneros

Los principales trabajos efectuados sobre los mexicaneros son: la descripción que hace Lumholtz ([1904]1981) en el siglo XIX, perteneciente a una localidad llamada Pueblo Viejo a cuya población denomina aztecas, actualmente esta localidad no existe con ese nombre y se ubica al sur de Milpillas, Durango en región tepehuana. El primer trabajo que menciona a los mexicaneros con este nombre es Prèuss ([1968]1982) en una recopilación de mitos y cuentos de San Pedro Jícoras. Benitez

¹⁵ Fiesta del peyote.

¹⁶ Fiesta del elote.

¹⁷ Palabra cora que quiere decir estrella grande.

¹⁸ Organización político-religiosa de cada grupo.

(1981), utiliza nuevamente el término en una descripción del mitote de San Pedro Jícoras. Sanchez Olmedo (1980) retoma el término en una etnografía de la misma comunidad. En un estudio dialectológico de Lastra (1986) aparecen las actuales comunidades mexicaneras con éste término y refieren a su lengua como una variante del Náhuatl. Otras investigaciones lingüísticas hablan del náhuatl de los mexicaneros (Valiñas,1981,1991) como una variante dialectal del Náhuatl (Castro,1995) aunque también le llaman mexicano (Canger,1995,1996). En un apartado sobre la etnohistoria del grupo también se les llama mexicaneros (Weigand,1992). De igual forma en los trabajos personales (Alvarado,1994,1996a,1996b) retomo el término reconociendo la autodenominación del grupo y otras formas en que son nombrados: sampedreños y mexicaneros. Es en los setentas en que conocemos a éste grupo con el término mexicaneros, ignoramos cómo se llamaban o cómo los identificaban antes de estas fechas ya que de acuerdo a lo anterior, para el siglo XIX son llamados aztecas. A este problema de reconocer al grupo con éste nombre hasta épocas recientes, anexamos la discusión de los mexicaneros como descendientes de tlaxcaltecas ya que esta última población fue llevada en el siglo XVI por parte de los españoles para combatir a las tribus 'barbaras' del norte (Benitez,1981:1;Velázquez, 1961:34-35). Además de éste argumento se presenta otro ligado al mismo origen, al plantear que en una estrofa del canto de las Pachitas, canto expresado por los mexicaneros de San Pedro Jícoras en el carnaval, aparece una mención a Tlaxcala "...de Tlaxcala hemos venido..." (Sanchez Olmedo,1980:130-131). Esta posición ha sido debatida desde el punto de vista lingüístico al considerar el náhuatl de los mexicaneros como una variante del Occidente de México (Valiñas, 1991:7-22).

El conocimiento que he tenido de la lengua gracias a cursos llevados en la Escuela Nacional de Antropología e Historia; así como la práctica de la misma en las localidades, me ha permitido enfocarme y problematizar sobre aspectos ligados a la oralidad. Los resultados del trabajo de campo han sido fundamentalmente mi tesis de

licenciatura ya mencionado y varios artículos sobre los géneros orales rituales. Definitivamente debido a mi formación en la especialidad de etnología, mi tema de investigación ha sido el ritual, temática que me ha obligado no sólo a considerar a los mexicaneros en una región cultural, sino a tratar de conocer su origen y conexiones en el tiempo, ubicando las prácticas rituales.

A lo largo del trabajo etnográfico desarrollado con los mexicaneros, tratando de comprender su visión del mundo a través de los rituales, el enfrentamiento a problemas básicos como el de su origen fue el punto de inicial que generó el presente trabajo. Viendo la necesidad de buscar información sobre éste problema, nos encontramos con una serie de lagunas informativas que caracterizan a este grupo en esta región cultural. Estas lagunas no sólo corresponden al grupo sino a una visión global de una región cultural en la historia. Tomando en cuenta la posición geográfica de los actuales asentamientos mexicaneros que se encuentran en los límites de jurisdicciones políticas, incluso desde la época colonial, actualmente continúan siendo las comunidades más alejadas de las vías de comunicación existentes en la sierra. A esto aunamos que los mexicaneros no han sido protagonistas¹⁹ en la historia de la región por lo que se han encontrado marginados de los grandes 'eventos' que caracterizan la zona. Por ello, queriendo profundizar al máximo nuestros conocimientos sobre el ritual mexicanero, nos dimos cuenta de lo importante que era identificar éstas prácticas en la región y en otras épocas.

La presente investigación

El presente trabajo representa el desarrollo de una serie de preguntas que surgieron en una investigación anterior (Alvarado,1996a), respecto al origen de los mexicaneros. Nos dimos cuenta de la necesidad de hacer un recorrido a través la información de otras disciplinas para obtener respuesta nuestras preguntas. Esta posibilidad se vió reflejada en la formación obtenida en la maestría de Estudios

¹⁹ Por lo menos en las investigaciones históricas que conocemos.

mesoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Los cursos llevados y la investigación de campo que he desarrollado a lo largo de ocho años, son en parte el resultado del presente texto.

El objetivo principal es el de dilucidar el origen de los mexicaneros en ésta región cultural vinculando la problemática al ritual, proponiéndonos incursionar en la información arrojada por otras disciplinas como la arqueología, la etnohistoria y la lingüística. Intentamos ver si a través de la mención en los datos arqueológicos, etnohistóricos y lingüísticos de la región logramos asir nuestro objetivo, o en todo caso, plantear nuevas preguntas.

Estando concientes de los riesgos que implica asimilar prácticas de culturas que habitaron en épocas diferentes a las de los mexicaneros al olvidar espacios e historias; sin embargo, dado que se trata de la misma región creemos en la pertinencia de llevar a cabo nuestro objetivo por la luz que puede aportar a nuestra problemática. También reconocemos nuestras limitaciones como etnólogos de incursionar en otras disciplinas por la falta de dominio de la metodología que las caracteriza. No obstante, el presente trabajo pretende explorar una primera aproximación que nos permita dilucidar problemas y cuestionamientos en el desarrollo de nuestro objetivo y de nuestra temática. Otra dificultad que consideramos es la complejidad de la zona en diferentes épocas al existir diversas culturas que interactuaron y continúan haciéndolo en el presente, lo que implica un dominio del terreno, mismo que reconocemos aún estamos lejos de tenerlo por las dificultades de información sobre la región en cada una de las disciplinas y por lo pretencioso de nuestro objetivo. Sin embargo a pesar de las dificultades, como ya lo mencionamos es importante incursionar en una investigación que está por hacerse y que es determinante en la comprensión de los grupos de ésta región cultural en general y de los mexicaneros en particular.

En este sentido, las hipótesis que retomamos para el presente trabajo son: los mexicaneros son nahuas que siempre habitaron la zona y por su reducido número

permanecieron desapercibidos y los mexicaneros son nahuas de occidente que se introdujeron a la sierra (Valiñas, 1991:7-22).

Estas hipótesis serán tratadas a través de la comprensión de la problemática de la región, a través de la información de otras disciplinas que permitan entender las prácticas rituales de los mexicaneros. De aquí se desarrollan los siguientes cuestionamientos: ¿Cuales son los nexos rituales de este grupo con las prácticas de las culturas precolombinas? ¿Cuales son los nexos rituales del grupo con los grupos de la región en la época colonial? ¿Cuales son los contextos en que se desarrollaban éstas prácticas? ¿A que tipo de organización social estaban ligadas y cuales son las diferencias o similitudes con la organización social contemporánea de los mexicaneros?. ¿Cómo entender los actuales asentamientos mexicaneros cuando hablan una variante del náhuatl de Occidente y que ocupan espacios fuera del área denominada lingüísticamente Occidental? Estas preguntas son las que trataremos de responder a lo largo de éste recorrido, vislumbrando semejanzas y diferencias en la medida de lo posible con los otros tres grupos que también habitan la zona.

Sin tener la pretención de teorizar sobre cada aspecto de cada disciplina; nos proponemos definir términos y conceptos al momento de su aparición en cada apartado o capítulo. Consideramos que un corpus teórico a priori, representa un encajonamiento de los datos sin dejar que sean precisamente ellos los que nos lleven a plantear propuestas teóricas; por ello, pretendemos que sean los datos que hablen para plantear posibilidades a nuestro objetivo. Creemos que el presente texto es un intento de reconstrucción que puede llevar con el tiempo, la perseverancia y la disciplina a propuestas teóricas concretas. Sin embargo, consideramos que nuestro objetivo es demasiado sencillo para una tarea semejante por lo que sólo nos conducimos por lo que los datos puedan aportar a una investigación posterior, que es eminentemente en el campo de la etnología en general y del ritual en particular. En este recorrido es indispensable manifestar nuestra posición teórica respecto al ritual,

haciendo una exposición del sistema ritual de los mexicaneros como elemento base que contribuirá a ubicar la información arrojada por las disciplinas.

El sistema ritual mexicanero

Para introducir el sistema ritual mexicanero creemos conveniente exponer nuestra definición y clasificación de ritual a partir de las cuales identificamos los rituales mexicaneros.

Retomamos la definición de ritual como creaciones culturales elaboradas que exigen actos de habla y representaciones de numerosas personas, creaciones culturales que son expresadas durante generaciones. De manera que el rito se encuentra inmerso en la vida social por el retorno de las circunstancias que apelan la representación de su ejecución. El hecho de que un rito sea repetitivo hace que imponga su marca en el contexto de su intervención. El rito se propone cumplir una tarea y producir un efecto poniendo en juego prácticas para capturar el pensamiento y de ésta forma creer en él. La puesta en escena del rito no se circunscribe particularmente a la esfera de la religión. De manera que existen ritos regidos por el calendario astronómico o por el comput biológico del individuo. El calendario astronómico apela a ritos colectivos estacionales que marcan épocas del año (periódicos) y el comput biológico, apela a ritos del ciclo de vida o a los también llamados ritos de paso (aperiódicos). Los rituales más generalizados y que forman parte de la vida individual son el nacimiento, el matrimonio y la muerte. Se debe a Van Gennep la aportación a la definición de rito de paso al describirlo como las etapas de separación, margen y agregación, etapas por las que pasa el individuo al cambiar de estatus para ser anexado a otro. De manera que los ritos aperiódicos son ocasionales porque tienen fecha precisa pero también pueden existir ritos ocasionales que son colectivos como los que se realizan en tiempo de sequía, epidemia o guerra. También los ritos aperiódicos forman parte de la vida individual como los efectuados por la esterilidad, la enfermedad, etc (Smith, 1991:630-632; Muller, 1991:633).

Esta clasificación de los rituales nos permite expresar el sistema ritual de los sampedreños como punto de base en las posibles comparaciones con los otros grupos, de la forma siguiente:

a) Los mitotes tanto comunales como los patrilineales forman parte de los rituales colectivos periódicos estacionales, aunque los comunales pueden ser aperiódicos de acuerdo a sequías y enfermedades. Tomando en cuenta que los mitotes son efectuados de acuerdo al calendario agrícola, es debido a ésta característica que toman su carácter periódico estacional. Por otro lado, el carácter aperiódico de los mitotes comunales está ligado a la necesidad de efectuarlos en momentos críticos. Durante la guerra de Irak²⁰ mexicaneros y tepehuanos acordaron efectuar cada comunidad, cinco mitotes consecutivos para detener la guerra. En los años ochentas, los mexicaneros efectuaron cinco mitotes comunales para evitar que el colera 'pasara' por la comunidad.

Respecto a los mitotes de familia patrilineal entre tepehuanos y mexicaneros de la comunidad de San Pedro Jícoras encontramos las distinciones siguientes. Como los tepehuanos llegaron a habitar un territorio ocupado por los mexicaneros y los mitotes de apellido patrilineal están ligados a los espacios en donde se realizan, los tepehuanos acuden a los lugares ubicados en su comunidad de origen para asistir al mitote de las familias a que pertenecen; mientras que los de los mexicaneros se encuentran en territorio comunal de San Pedro. Por otro lado, los mitotes comunales integran a los dos grupos aunque los especialistas rituales son siempre mexicaneros. Otros rituales periódicos son los patronales, los relacionados a las autoridades civiles y los cívicos. Todos ellos responden al calendario católico o están ligados a él y al calendario nacional; es decir, se trata de rituales introducidos en la época colonial y posteriores a ella.

b) Los ritos ligados al ciclo de vida son los del bautizo, el destete, el maíz, el cochiste, la bendición del vino, el matrimonio, la muerte, la corrida del alma y los rituales

²⁰ Se trata de la guerra del Golfo Pérsico de 1991 a la que los sampedreños ubican como guerra de Irak.

terapéuticos. Estos rituales corresponden a un tiempo no preciso ligado al ciclo de vida del individuo.

El bautizo es una ceremonia entre los padres y los padrinos del niño, consiste en echar agua a la cabeza del niño. Esto se realiza en el río o en la casa de los padres del niño. Al vaciarle el agua, pronuncian al mismo tiempo el nombre que llevará. El destete *tikmakas élot* 'daremos el elote' se efectúa en el mitote del élote en donde se le da maíz tierno al niño iniciándolo en la dieta del maíz en uno de los ciclos de la planta. El maíz, se llama *tikmakas tayul* 'daremos maíz' y se efectúa en el mitote de agradecimiento de las cosechas llamado *Jurabuk* 'tamal', mismo que implica otro de los ciclos de la planta pero ya procesada. Este rito marca el reconocimiento del niño al lugar ritual y a la familia a que pertenece para participar en el mitote patrilineal. El cochiste es un ritual que limpia a los niños de enfermedades y a los adultos del peligro que corren al transgredir las reglas rituales. A los niños y niñas se hace al año y dos años, posteriormente a las niñas cuando mudan, les crecen los senos y finalmente cuando menstrúan. A los adultos se les limpia de cochiste cuando los niños enferman ya que es la respuesta de la transgresión a las abstinencias rituales. La 'bendición del vino' marca el paso de los jóvenes a la edad adulta. El matrimonio es el nexo entre familias a través de la pareja creando una nueva unidad doméstica. La muerte marca la inexistencia física de un individuo en la familia y la comunidad pero su alma o *ihío* se queda entre los vivos por lo que es necesario enviarlo al lugar de los muertos: el *Chamet*. Este último paso es la corrida del alma. En cuanto a los rituales terapéuticos, responden a la concepción salud-enfermedad en donde la enfermedad es causada por las transgresiones rituales y su tratamiento es dado por especialistas rituales. De esta forma son los *curander* 'curanderos' quienes están a cargo de éstas especialidades. De forma que son especialistas del cochiste, la pulgación (gonorrea o sífilis), la brujería (mala obra) y la corrida del alma.

De los rituales del ciclo de vida, sólo el cochiste es el que cambia entre mexicaneros y tepehuanos. Por ejemplo, los mexicaneros sólo curan de cochiste a los niños durante

los primeros dos años; mientras que los tepehuanos lo hacen de acuerdo a la descripción anterior.

c) Muchos de los rituales del ciclo de vida son efectuados en los mitotes de apellido patrilineal como el destete, el maíz, la bendición del vino y la corrida del alma. Éste último corresponde exclusivamente a los especialistas rituales quienes dirigen el mitote patrilineal.

Como lo hemos mencionado anteriormente, los mexicaneros y sampedreños comparten rasgos rituales en ésta región cultural. Hasta el momento hemos especificado aspectos que conciernen a los sampedreños, no pretendemos hacer lo mismo con los demás grupos ya que implicaría un conocimiento exhaustivo de la región, el cual no pretendemos tener. Sin embargo, nos interesa ver como reflejos en los otros grupos los aspectos rituales mencionados.

De la exposición anterior sobre la clasificación de los ritos de los sampedreños podemos afirmar que ritualmente existe una diferencia entre mexicaneros y tepehuanos y que está dada esencialmente por los lugares en donde se efectúan los mitotes de familia patrilineal. Esta es una forma de manifestar la identidad ritual²¹, en este caso entre los dos grupos. Con ello queremos decir que esta diferencia es manifiesta entre los cuatro grupos aunque ignoramos los contextos y los mecanismos concretos en los otros grupos por falta de investigaciones puntuales.

Para abordar los rituales, consideramos importante tratar paralelamente el contexto en el cual se expresan; es decir, la organización social a que están ligados, los espacios y los personajes. No pretendemos hacer una descripción detallada de todo esto en los grupos contemporáneos pero lo retomamos ya que en el momento oportuno haremos mención de ello.

²¹ Entendemos por identidad, los adentros y afueras que se manifiestan en diversos contextos entre individuos o colectividades para hacerse diferenciar del otro.

Estructura del texto

De manera que estos objetivos nos llevan a organizar el presente texto de la forma siguiente. El primer capítulo presenta una definición de Mesoamérica para introducir su frontera norteña y ubicar a las culturas noroccidentales, de las cuales la cultura denominada Chalchihuites constituye el marco de referencia a nuestra región de interés al presentar aspectos determinantes del medio geográfico en la vida de sus pobladores. Abordamos los problemas de investigación arqueológica, las contradicciones y las nuevas aportaciones a la comprensión de ésta región. Discutimos las conexiones en el tiempo de esas culturas con los actuales grupos de la Sierra Madre Occidental, particularmente con los tepehuanos y huicholes. Finalmente vislumbramos la importancia del sacrificio²² humano por parte de las sociedades guerreras de la cultura Chalchihuites planteando su posible conexión con los sacrificios de animales que se realizan actualmente entre los grupos de la región.

El segundo capítulo, corresponde a la etnohistoria retomamos fuentes secundarias e investigaciones sobre la región abordándolo hasta la época colonial. Contextualizamos política y geográficamente nuestra región de interés, tratamos la complejidad de los grupos que habitaban esta extensa región y sus relaciones. Abordamos la organización político-religiosa de éstos grupos y la establecida por los españoles, en donde vemos cómo la organización contemporánea se constituyó en la época colonial. Intentamos ver los posibles lazos de unión de ésta organización social con la de los mexicaneros.

En el tercer capítulo tratamos las lenguas yuto-aztecas de la región, el área dialectal de Occidente, planteando otras problemáticas en cuanto al náhuatl de los mexicaneros.

²² Entendemos por sacrificio la ofrenda más valiosa ofrecida a Dios. La mayoría de las teorías sobre el sacrificio aluden a las sociedades africanas y no creemos pertinente retomarlas en nuestra definición ya que los sacrificios en las sociedades indoamericanas requiere de otro tratamiento. Por ello la 'idea' fuerza como abnegación y la renunciación; es decir, la pérdida de algo nos parece limitante (Cartry, 1991:643-646). Pensamos que los sacrificios de interés remiten al sacrificio de la creación del mundo donde la divinidad se sacrifica para renovar el mundo, creemos que esta idea permanece hasta nuestros días al ser la víctima el Dios sacrificado.

Finalmente en las conclusiones, reflexionamos sobre el conjunto de los datos aportados en cada disciplina reconociendo las dificultades encontradas para desarrollar nuestro objetivo, planteando nuevos lineamientos a tratar en investigaciones posteriores.

Consideramos lo exhaustivo de nuestro objetivo y la pertinencia de otros estudios que podrían contribuir a aclarar las nuevas dudas y cuestionamientos. No obstante, como la investigación lleva pasos y cada paso representa un proceso y un tiempo, consideramos nuestras limitaciones ante la abundancia de preguntas y la poca información que tenemos para responderlas. Ante todo, reconocemos la importancia de ahondar en la historia del grupo y del tema que investigamos; de tal forma que la presente investigación constituye un avance en nuestros futuros propósitos.

CAPITULO I

LA ARQUEOLOGIA

En este capítulo pretendo abordar los aportes a la región de la Frontera Norte mesoamericana por parte de las investigaciones arqueológicas y sus posibles conexiones en el tiempo con los asentamientos contemporáneos de una porción de la Sierra Madre Occidental en donde habitan coras, tepehuanos, mexicaneros y huicholes, haciendo énfasis en los mexicaneros, grupo de interés en el presente estudio. Reconocemos los riesgos que implica establecer estas conexiones retomando datos de culturas que pertenecen a épocas lejanas aún cuando se trate de una misma región; sobre todo cuando las continuidades históricas no se han establecido. Sin embargo, nos interesa rescatar elementos que pueden expresarse en las culturas actuales.

Resulta de nodal importancia retomar la ubicación geográfica de ésta región contemporánea que limita con los estados de Durango, Nayarit, Jalisco y Zacatecas, región que forma parte de los límites norteños de Mesoamérica. Los movimientos de población han sido característicos en ésta región; además de ser una frontera cuyos límites fueron también movibles lo que manifiesta aún más la complejidad de la zona. Si bien, actualmente los mexicaneros ocupan tres comunidades que se ubican en el corazón de la Sierra Madre, territorio aún no investigado por la arqueología, es también importante decir que ésta región se encuentra al centro de grandes complejos culturales arqueológicos que estuvieron relacionados entre sí. En la medida en que nos acerquemos a éstos complejos culturales es como creemos obtener algunos datos que nos hablen de estos asentamientos contemporáneos, por ello nos avocamos a iniciar este recorrido hablando de las características mesoamericanas, de su Frontera Norte y de los complejos culturales que la habitaron; así como de los nexos establecidos entre culturas prehispánicas y los actuales habitantes de la Sierra Madre Occidental.

Mesoamérica

Como una manera de introducir la frontera norteña de Mesoamérica, creemos pertinente dar a conocer las características de esta área cultural. Es a Kirchhoff a quien le debemos la propuesta de una gran área cultural denominada Mesoamérica al caracterizarla como el asiento de culturas agrícolas cuya religión y deidades están ligadas a la agricultura. La definición parte de una serie de rasgos comunes en el área (Kirchhoff, 1943a). Así pues, Mesoamérica como definición de una área cultural cuyos límites en el siglo XVI van desde el río Panuco en su frontera norte hasta Nicaragua en su frontera sur, fue y continúa siendo marco de referencia de investigaciones arqueológicas, etnohistóricas y etnológicas. En este sentido retomamos nuevas aportaciones a esta definición, aproximaciones que retoman datos etnohistóricos y etnográficos. Las nuevas aportaciones (López Austin, 1995:424) han generado diferencias en concepción de ésta gran área cultural en donde por un lado se privilegia la asimilación que los mexicas hicieron de prácticas religiosas de otras culturas que habitaron esta área, concepciones que difundían en sus conquistas; y por el otro, la existencia de una concepción depurada de la estructura y dinámica del cosmos que reflejan la congruencia del pensamiento religioso. Estas dos visiones nos llevan al problema de plantear la importancia de las diversas culturas que conformaron esta gran área y a su manifestación religiosa concibiéndola como un conjunto. Aquí se se hace manifiesta la importancia de entender el área no como la suma de elementos comunes; sino más bien, como la identificación de los complejos nexos que expresan semejanzas y diferencias (López Austin, 1990:31). Para ello se ha propuesto una serie de variables a considerar: a) Mesoamérica representa una realidad histórica que expresa los nexos milenarios de la relación entre varias culturas. b) El desarrollo de las sociedades vinculadas fue heterogéneo en el tiempo lo que generó relaciones diversas, diferencias e inhibiciones, por ello los rasgos

mesoamericanos son resultado del decurso histórico. Ante esto, la historia común y las particulares de cada pueblo mesoamericano conformaron una cosmovisión rica en expresiones locales y regionales en donde la religión y el mito tienen un lugar fundamental (López Austin, 1990:31; 1995:426). Sabemos que los procesos históricos en espacios particulares implican relaciones entre las culturas que los habitan, en el caso mesoamericano se reconoce la confluencia de varias culturas para conformar este complejo que se ha enfocado fundamentalmente en la religión.

J. Galinier y D. Michelet (1981:1-4) consideran a Mesoamérica como una área que sincronicamente refiere a una civilización y diacrónicamente a un conjunto de tradiciones culturales vecinas que surgieron en el México central, meridional y en Guatemala. La utilización del término ha sido en su primer acepción y pesar de las diferencias geográficas, lingüísticas y étnicas, esta gran zona presenta una unidad cultural con elementos comunes; sobre todo, en los sistemas religiosos. La reconstrucción de ésta área se ha realizado a partir de información arqueológica y pictográfica; ésta última, privilegia temas míticos y rituales. Los autores ubican el desarrollo de las diversas culturas mesoamericanas con el surgimiento y apogeo de Teotihuacán y el esplendor que durante siglos tuvieron las ciudades mayas en la época clásica pero arqueológicamente se ha demostrado que por lo menos el año I mesoamericano se ubica en 1000 ac, este dato contradice también la aseveración de los autores sobre el apogeo de los rasgos religiosos mesoamericanos durante el clásico, rasgos que ellos ubican su aparición en el preclásico inferior. Continuando con los mismos autores, mencionan que la llegada de los españoles cortó el desarrollo de estas civilizaciones logrando en mayor o menor medida que los grupos indígenas recrearan su universo religioso a la luz de la religión cristiana. Esta última generalidad es por demás sabida y en todo caso lo que interesa ubicar en cada una de las culturas contemporáneas es precisamente la expresión actual de ésta síntesis cultural. Muchas han sido las investigaciones arqueológicas que han privilegiado la sociedad mexicana y maya para dar a conocer las particularidades de esta cosmovisión

mesoamericana, investigaciones que hablan sobre la posible profundidad de las prácticas, los calendarios, los sacrificios, los ciclos festivos, etc, y se han retroalimentado con la etnohistoria y la etnología pero nos damos cuenta que por lo menos la cronología ha dado otros tiempos a los establecidos, lo que obliga a dar otra interpretación sobre el complejo mesoamericano.

Consideramos necesario exponer una síntesis de la concepción religiosa mesoamericana elaborada a partir de datos arqueológicos y etnológicos, como una forma de conocer cómo se ha establecido el complejo cultural mesoamericano y su utilización en la etnología. La visión del mundo mesoamericano se estableció (Galinier y Michelet,1981) a partir de sus componentes religiosos, retomando a las divinidades, la concepción espacio-temporal, el orden y desorden. Se atribuye la creación del mundo mesoamericano a una pareja divina en donde el desarrollo se da por una sucesión de creaciones y destrucciones. Es por el sacrificio de la divinidad, que el hombre fue creado por lo que éste le debe su existencia. Con la conquista la idea del desarrollo del mundo se redujo a la creencia de un mundo antecedido por un diluvio. La concepción espacio-temporal constituyen un principio doble que dominaba la vida ritual. El espacio fue concebido en su plano horizontal y vertical, donde el primero está constituido por regiones con propiedades específicas en donde a cada una, se le asociaba una divinidad y un color; es decir, se encontraban ubicados en los cuatro rumbos y el centro. El segundo plano, se refiere a la existencia del espacio celeste dividido en trece capas superpuestas y nueve que correspondían al inframundo. Los Dioses mayores y los astros ocupaban las capas superiores y representaban los principios femenino y masculino de donde se expresan las oposiciones duales: frío-caliente, claro-oscuro, seco-humedo,etc. En la época contemporánea el sol es vinculado a Cristo y la luna a la Virgen María. Venus en su carácter divino estaba considerado como un arquero y se relacionaba al mundo de los muertos, era un Dios benigno y auxiliar del sol. Como estrella de la mañana y de la

tarde, estaba ligado a la constitución de los especialistas religiosos. Esta deidad contribuyó en la compleja personalidad de Quetzalcoatl. Respecto a la lluvia y los rayos, existía un Dios que habitaba el centro del oceano y a quien se le debía el agua. Este Dios tenía sus mensajeros quienes vivían en los cuatro rumbos. El viento está ligado a los rumbos y tiene características malignas y benignas dependiendo del rumbo al que se adscriba. El viento y el aliento estan unidos ya que el viento puede traer maleficios y enfermar al cuerpo. La tierra fue imaginada en su superficie como un animal o un monstruo, ésta asociación apareció desde la época clásica. La tierra es concebida como el lugar donde existen los alimentos y es considerada como el gran principio femenino. Los cerros estan asociado a la imagen del mundo subteraneo y es el lugar privilegiado de comunicación entre el mundo celeste y subteraneo. La vegetación está ligada al agua y a las lluvias tormentosas. De sus especies, el maíz que por pasar por el ciclo de vida-muerte-resurrección tiene características sacras particulares. Por ello, su asociación al sol y al planeta venus respondía a que éstos últimos hacen su recorrido por el mundo subteraneo. La flor es símbolo de belleza, juventud, lujuria y en algunos casos de la sangre. El maguey cuyo líquido tiene propiedades embriagantes era cocebido como el brebaje de la inmortalidad. El uso del tabaco possibilitaba la comunicación con lo sagrado pero el humo llamaba sobre todo a las nubes. Al culto de la vegetación se adjudicaban los sacrificios humanos. El fuego es la divinidad masculina que habita la cima del cielo, su profundidad proviene del preclásico. Es también Dios de los volcanes y sus colores son el azul, amarillo y rojo, como los de la flama. Los componentes del hombre son el principio vital, el del movimiento; el alma; el aliento; el espíritu, centro de inteligencia y el tóna o nahual. Aunque de acuerdo a información arqueológica de ofrendas encontradas en entierros, podría sugerir que la concepción del aliento y la de nahual pueden ser sobrevivencias desde la época preclásica. La vida del hombre está determinada por la relación de dos polos, orden y desorden, polos que se disputan el universo. El desorden proviene de un desajuste cósmico, social o mental en donde existe una lucha de principios

antagónicos cuyo resultado debe ser la recreación. El orden está determinado por los ritos y la pronunciación de mitos en donde los hombres y los Dioses forman parte de la perpetuación del mundo. Los ritos pueden ser públicos o privados donde éstos últimos como ritos domésticos y familiares, conservan el fervor religioso mesoamericano. En los ritos se ofrenda y se reza; de las ofrendas, el sacrificio representa el homenaje fundamental a los Dioses ya que la sangre constituye el elemento divino. El desorden se expresa por la enfermedad y es una señal del desarreglo existente entre el hombre y el cosmos. La enfermedad es un castigo de las divinidades ante las faltas cometidas al orden social, sagrado y a sus reglas. Es por ello que el tratamiento de la enfermedad es esencialmente religiosa o ritual. La enfermedad llega a través de los espíritus de la tierra, del agua o del aire, en muchas ocasiones es dirigida por la vía de la brujería. Esta última es catalizador del desorden causado por la tensión social, económica, política o religiosa. La muerte es concebida como la ruptura de los componentes del hombre. La mayoría de los difuntos se reunían en el mictlán con su Dios pero antes debían hacer un largo viaje lleno de peligros.

Vemos pues que ésta síntesis nos ayuda a comprender la cosmovisión mesoamericana aunque por los ejemplos utilizados y el tratamiento del tema nos remite esencialmente a los datos arqueológicos extraídos de la cultura mexicana y maya, incorporando concepciones de las culturas indígenas contemporáneas. No podemos dejar de reconocer las prácticas, concepciones, deidades que aunque a través del filtro de la religión católica, continúan formando parte de las concepciones del mundo indígena contemporáneo, mismas que son reflejadas en las culturas prehispánicas. Retomar la definición de Mesoamérica para afirmar que los huicholes, coras, tepehuanos y mexicaneros son mesoamericanos, es no decir mucho para la etnología, ni para identificar continuidades, creemos que es importante, en la medida en que reconozcamos rasgos de las culturas precolombinas asentadas en ésta frontera y las posibles relaciones de éstas con las culturas contemporáneas de esta

región cultural de la Sierra Madre Occidental. Para ello es indispensable el conocimiento profundo de las culturas contemporáneas que habitan la Sierra Madre Occidental y el conocimiento de las culturas prehispánicas que habitaron esta frontera. En todo caso, lo que resulta importante resaltar de Mesoamérica, es la existencia de diversas culturas prehispánicas relacionadas entre sí y que convergieron en la creación de la visión del mundo de ésta gran área. Ahora, respecto a las relaciones establecidas entre estas culturas, es pertinente mencionar que la situación para las culturas que se asentaron en los límites norte y sur de Mesoamérica, debió ser un tanto diferente debido a los constantes contactos que tuvieron con otras culturas fuera de ésta área. Aquí es donde entramos a la frontera de interés, la frontera norte para identificar los procesos y culturas que caracterizan este gran territorio. Si bien las culturas que se establecieron en la Frontera Norte son mesoamericanas, las investigaciones arqueológicas han arrojado datos sobre elementos considerados mesoamericanos que aparecieron primero en ésta zona que en el centro de México, lo que presenta por lo menos el problema en la cronología y el de la interpretación de los datos. Para llegar a esta información iniciamos el recorrido por la frontera norteña.

La frontera norte

El Norte de México se ubicaría la frontera norte de Mesoamérica, límites que se extendieron en el preclásico superior, alcanzando su máxima expansión durante el clásico y su repliegue se sitúa entre 800 a 1300 dc²³. El Norte de México fue caracterizado por la habitación de grupos que practicaban una agricultura no intensiva y por grupos cazadores-recolectores. Entre los elementos comunes podemos mencionar la recolección de miel, la cacería con arco y flecha, caza, poca pesca, uso del peyote y tabaco, danzas alrededor del fuego y el sol como deidad

²³ Respecto a las fechas de la contracción de la frontera existen varias propuestas, Kelley (1971) la sitúa en 1350 dc y Hers (1989) en 850/900-1000 d.c. para Zacatecas, S.L.P. y Jalisco y en 1300 dc. para Durango.

(Kirchhoff, 1943b:133-142). Estas características generales no permiten establecer una delimitación concreta de los grupos que habitaban esta frontera por lo que el término Norte de México es demasiado amplio. Nosotros retomamos el término Frontera Norte mesoamericana o de Frontera Septentrional, éste último ya propuesto por Braniff (1974) y que se continúa utilizando (Braniff y Hers,1998).

Los estudios arqueológicos sobre los asentamientos de las culturas en esta frontera son múltiples aunque no en proporción a los efectuados en el centro y sur de México. Es cierto que existen muchos sitios por investigar y que lo ya investigado presenta contradicciones, diversas interpretaciones, hechos inherentes a la investigación pero que también responden a una visión de los datos a través de la luz de los eventos del centro de México. A esto se le debe añadir que se trata de una región poco estudiada cuya complejidad aún es difícil de asir por la diversidad de población que la habitó, entre los que podemos mencionar a los llamados "chichimeca".

Los Chichimecas

Creemos conveniente exponer algunas reflexiones sobre el término ya que la falta de atención en su utilización ha llevado a numerosas confusiones en las investigaciones que los tratan. El término chichimeca se ha empleado en documentos históricos para denominar una diversidad de población que habitaba la Frontera Norte mesoamericana y a quienes se les adjudicaba el término de 'barbaros'. Otra acepción del término es el de cazadores-recolectores a quienes se les identificó en su llegada del norte al varias partes del centro mesoamericano. El término representa un problema de comprensión de la historia ya que por un lado, se ha demostrado que los norteros llegados al Centro de Mesoamérica eran mesoamericanos que inicialmente migraron a la Frontera Norte replegándose posteriormente a la región de donde habían venido (Hers,1989). Por otro lado, desconocemos quienes eran los llamados cazadores-recolectores ya que sólo un trabajo arqueológico realizado en San Luis Potosí manifiesta la diferencia entre chichimecas nómadas del Tunal y los sedentarios

de la sierra de Río Verde (Rodríguez,1985). De manera que el término chichimeca sólo podría atribuirse a los pobladores contemporáneos de San Luis de la Paz en Guanajuato.

Un artículo (Braniff y Hers,1998) que retoma información histórica, arqueológica y etnológica sobre el tema, documenta ampliamente las confusiones del término en las disciplinas por el desconocimiento de los cazadores-recolectores. Plantea lo difícil que es dar el paso de cazador-recolector a agricultor ya que este proceso implica transformaciones de milenios; con ello, además de otras investigaciones en la cultura Chalchihuites, se manifiesta que lo antes aceptado sobre los nortefíos que poblaron el centro mesoamericano no eran nómadas; sino mesoamericanos quienes practicaban el sacrificio y la guerra teniendo tzonpantlis y chac-mol. Por otro lado, también se consideran como elementos no mesoamericanos introducidos al área y hasta el momento identificados como son, la pipa que se ubica en época anterior al altiplano potosino; el arco y la flecha que aparece primero en Norteamérica a principios de nuestra era, después en la Gran Chichimeca (700d.c) y posteriormente en Paquimé (900-950d.c) y finalmente la turquesa (Braniff y Hers,1998:6-21). Lo anterior muestra la importancia de replantear la historia mesoamericana pues de los cazadores recolectores aún se desconoce mucho.

Divisiones en la Frontera Norte de Mesoamérica

Para centrarnos a la zona de interés debe mencionarse que las culturas que la habitaron se ubican al norte de la frontera mesoamericana del S XVI, se trata de asentamientos sedentarios mesoamericanos durante la máxima expansión de Mesoamérica y que dejaron sus restos fuera de esta área al contraerse la frontera. Las divisiones de los complejos culturales varían de autor a autor y muchas veces de época en época; sin embargo, para ubicarlos nos remitimos a un trabajo en donde se agrupa a esta región en tres grandes zonas: 1) la nororiental que incluye la sierra de Tamaulipas, la región de Ocampo, la cuenca del Río Verde y las zonas de

Guadalcazar y Ciudad del Maíz en San Luis Potosí; 2) la zona central que forma parte del altiplano mexicano y que incluye Queretaro, Guanajuato, el Altiplano Potosino, los Altos de Jalisco, Aguascalientes y el extremo oriental de Zacatecas y 3) la sección noroccidental que incluye norte de Jalisco, Zacatecas y Durango (Braniff, 1974:40). En estas zonas se establecieron diversas culturas que seguramente mantuvieron relaciones entre sí pero ignoramos de qué tipo ya que como antes mencionamos, se trata de una región en donde habitaban cazadores-recolectores. Sería sumamente pretensioso tratar de abordar todas las zona por lo que nos limitamos a tratar la zona noroccidental por constituir una espacio que abarca la región de interés.

La zona noroccidental

Algunas de las culturas asentadas en esta zona noroccidental han sido investigadas por uno de los especialistas en la arqueología del Norte de México: Charles Kelley. Sus investigaciones y las posteriores confrontaciones constituyen un cuerpo de información que hizo posible vislumbrar la complejidad de la zona.

Este arqueólogo (Kelley 1971: 768-801) sitúa la ocupación mesoamericana de este gran territorio de 100 ac a 1000 dc y ubica la desaparición de las culturas locales en 1350. Esta zona estuvo representada fundamentalmente por tres culturas mayores: Bolaños-Juchipila al sur de Zacatecas y Jalisco; Malpaso, mejor representada por la Quemada y la cultura Chalchihuites al suroeste de Zacatecas y occidente de Durango. El cerro Montedehuma pertenece para el autor a la cultura Chalchihuites pero la comparación como una expresión en miniatura de la Quemada, donde ésta última pertenece según su clasificación a la cultura Malpaso. También considera a la cultura Chalchihuites como integrada por dos ramas, la Suchil y la Guadiana. Es la cultura Chalchihuites la que influencía a la cultura llamada Loma San Gabriel.

A simple vista aparece una contradicción en la división del autor al mencionar dos sitios a los que considera como parte de culturas diferentes, como iguales: la Quemada y cerro Montedehuma. En posteriores investigaciones arqueológicas

(Hers,1989:34,40) se han arrojado datos contundentes que contradicen la división cultural del autor y la cronología planteada para la zona noroccidental. Un primer aspecto es la no posibilidad de relacionar a la cultura Bolaños con la de Juchipila para concebirla como una sólo cultura, ya que existen evidencias que muestran la falta de elementos comunes; además de tratarse de sitios poco investigados. Por otro lado, se afirma que Mezquitic-Bolaños presenta una diferenciación regional con respecto a la cultura Chalchihuites por la presencia de elementos de Occidente. De esta última afirmación, las investigaciones realizadas en el Cañón de Bolaños afirman una ocupación de grupos occidentales de Jalisco al encontrar tumbas de tiro características de ésta zona, considerando a este cañón como uno de los pasos a la cultura Chalchihuites²⁴. De acuerdo a ésta información y debido a que en la cultura Chalchihuites no se han encontrado elementos característicos de occidente como las tumbas de tiro, aunque algunas influencias en la cerámica, ésto nos hace pensar que las relaciones fueron menos estrechas con el occidente. Es importante mencionar que los movimientos de población fueron tales y han sido diagnosticados a partir de evidencias materiales como los patios circulares encontrados en Totoate como muestra de una fusión de la cultura Teuchitlán y Chalchihuites (Weigand, 1992:199; Hers,1989:162). Respecto a la división de las culturas Malpaso, Chalchihuites y Loma de San Gabriel hecha por Kelley, también existen discordancias al considerar la división poco prudente ya que las excavaciones de Huejuquilla realizadas por la Misión Belga arrojan similitudes entre la Quemada y Alta Vista, culturas consideradas por Kelley como diacrónicas. Por otro lado se apela a la concepción de una unidad cultural de la cultura Chalchihuites en la medida que Gamio, planteó desde 1908, una unidad cultural desde Bolaños hasta Durango. Posteriormente Mason retoma la unidad cultural ubicándola desde La Quemada hasta El Zape considerándo un declive en la arquitectura en este último sitio. El argumento contundente a ésta unidad cultural, es la equiparación de la arquitectura en todos los sitios en donde el patio

²⁴ Cabrero, 1995, "El Cañón de Bolaños como ruta de comunicación entre la región de Chalchihuites y el centro de Jalisco", ponencia presentada en el Coloquio Bosch Guimpera. IIA-UNAM.

hundido y la sala de las columnas existen; además de establecer una diferenciación entre arquitectura pueblerina y los grandes centros lo que manifiesta la independencia en la organización social entre ambos tipos de asentamientos y la inexistencia de una élite (Hers,1989:24,25,41;139-164). De la Llamada cultura Loma San Gabriel, se considera que su 'pobre' arquitectura en relación a los grandes sitios, se debe a que es una expresión aldeana de la cultura Chalchihuites y no una cultura diferente. La relación entre grandes centros y expresiones aldeanas se toma de los datos arrojados en las excavaciones de Huejuquilla el Alto al distinguir claramente la participación de los serranos en la cultura que floreció en los grandes centros. La cerámica es otro aspecto que apoya la concepción de Chalchihuites como una cultura ya que durante generaciones se continuó elaborando en toda el área (Hers,1989:43,45).

De lo anterior nos damos cuenta cómo los errores en la investigación nos pueden llevar a plantear divisiones culturales forzadas que dañan enormemente la concepción no sólo de ésta región; sino de la interpretación que se da de ella ligada a otras culturas arqueológicas; así como en otras disciplinas.

La cultura Chalchihuites

Consideramos lo exhaustivo de nuestra intención en este capítulo pero una vez establecida la unidad cultural Chalchihuites nos interesa retomarla debido a que se trata de una cultura que habitó la región de interés y que presenta rasgos importantes a reflexionar, mismos que aún encontramos en los grupos contemporáneos. De los rasgos de la cultura Chalchihuites nos interes retomar esencialmente: los asentamientos, las comparaciones y/o conexiones establecidas con algunos de los grupos contemporáneos de la Sierra Madre Occidental y algunos elementos rituales. Todo ello con la intención no de agotar el tema ni las reflexiones sobre ésta cultura, por el contrario ya que consideramos que nuestro trabajo es el inicio de todo lo que

falta por conocer para dar una lectura etnológica a los datos arqueológicos.

Como ya se ha comentado (Hers,1996:14), la cultura Chalchihuites nace de un movimiento de población mesoamericano del centro hacia el norte en dos oleadas. La primera corresponde al primer siglo de la era y abarca el oriente de Zacatecas y el noroeste de Jalisco, la segunda es la expansión de la primera en el siglo VI hacia el territorio duranguense. Del destino de los asentamientos de este gran territorio el primero corresponde nuevamente a su migración hacia el sur para poblar Tula entre 800/950-1000 dc. y del segundo se ignora hacia donde se fueron pero dejaron el territorio en 1300 dc.

A grandes rasgos la cultura Chalchihuites se considera (Hers,1989:68,73,184,189) una sociedad guerrera al existir en su arquitectura las murallas, los espacios ceremoniales y en ellos los chac-mool ligados a tzompantlis. De aquí sobresalen tres aspectos a resaltar. El primero está ligado al chac-mool que presenta una evolución que va de Chalchihuites-Tenochtitlan con ramificaciones en Michoacán y Yucatán. La presencia de este personaje en el norte, en tiempos anteriores a los establecidos para los otros sitios es un argumento importante a retener y posiblemente difícil de aceptar. El segundo aspecto está ligado al Tzonpantli el cual durante mucho tiempo se adjudicó a sociedades barbaras como los chichimecas pero se ha demostrado que existió en sociedades agrícolas mesoamericanas. El tercer aspecto tiene que ver con la migración de pobladores del norte hacia el Centro de México, migraciones registradas en la época en que la cultura Chalchihuites desapareció. Uno de los asentamientos notables es la de los Tolteca-Chichimeca que poblaron Tula en donde se encuentran influencias de la cultura Chalchihuites como la sala de las columnas, el tzompantli, el chac-mool y el motivo del águila comiéndose una serpiente, entre otros (Braniff y Hers,1998:11). Con esto se confirma la influencia norteña al centro de México, lo que posiblemente sea difícil de aceptar ya que rompe con las concepciones establecidas y obliga a una corrección en la interpretación de los datos por lo menos para las dos culturas, la Chalchihuites y la Tolteca; así como de la mesoamericana. En

todo caso lo más importante es que se ha avanzado en la investigación de ésta cultura y en las relaciones con el centro aunque todavía sea parte del comienzo de lo que falta por hacer.

Los asentamientos

Las construcciones arquitectónicas (Hers, 1998:54-57) de esta cultura indican su uso estacional en temporada de secas y de lluvia. Estas construcciones eran la protección de la guerra atribuida a ataques imprevistos y repentinos provenientes seguramente de los cazadores-recolectores y de otros grupos mesoamericanos. De manera que se encuentran asentamientos indefensos cercanos a los terrenos de cultivo que se utilizaban en tiempo de lluvia y los asentamientos con fortalezas que se utilizaban en tiempo de seca. Los santuarios se ubican en las zonas altas indicando su uso temporal ya que las condiciones de falta de agua impedirían una estancia permanente. Las plantas predominantes son la cuadrangular, cuadrada o alargada existiendo también la circular. Los centros ceremoniales son más grandes que los de la vida cotidiana y se caracterizan por ser espacios abiertos con pequeños templos y algunos recintos mayores.

De esta descripción nos interesa resaltar los cambios de asentamientos en temporada de secas y de agua y la ubicación de los centros ceremoniales en esta porción de la Sierra Madre Occidental. En cuanto a los cambios de vivienda estacional, la población indígena de la región los hace habitando el tiempo de secas en rancherías dispersas o en el centro político-religioso en donde se encuentran cercanas las tierras de cultivo. Una vez que han sembrado y antes de que salgan las primeras 'yerbas' se dirigen a los llamados ranchos de agua a donde transportan todos sus animales domésticos que puedan dañar los cultivos. Es hasta el momento de la cosecha comienzan a regresar a los asentamientos de seca. En el caso de los mexicaneros de San Pedro Jícoras y de San Agustín de Buenaventura, los asentamientos de seca se ubican en barrancas y los de aguas en la cima de los cerros. Respecto a la ubicación

de los centros ceremoniales, entre los mexicaneros de ambas comunidades existen dos tipos. El primero es el patio comunal en donde se efectúa el mitote comunal y generalmente se ubica en el centro político-religioso. Por el contrario, los patios de los mitotes de familias ligadas por apellido paterno, se ubican en las cimas de los cerros en pequeñas planicies. Sin pretender dar un origen prehispánico a estos aspectos consideramos que las condiciones geográficas, naturales y climáticas de la sierra obligan a este cambio de residencia estacional ya que es una práctica que se da en cierta medida entre la población mestiza de la zona.

Grupos contemporáneos de la Sierra Madre Occidental

Las continuidades establecidas de la cultura Chalchihuites han sido principalmente para los huicholes y tepehuanos, dos de los grupos contemporáneos de la Sierra Madre Occidental.

Inicialmente se debe a Kelley (1966:801;1971:810) esta similitud al considerar algunos rasgos de la cultura Chalchihuites como expresión contemporánea de huicholes y tepehuanos. Particularmente habla de los diseños de bandas curvas en la cerámica del Zape, diseños que representan serpientes y que pueden verse en la expresión artística de los Huicholes. Menciona también la representación de deidades, símbolos astronómicos y la concepción del espacio como un cuadrante, concepciones actuales entre los Huicholes. Para los tepehuanos, menciona las plataformas en la arquitectura de los sitios que él denomina como parte de la cultura Loma San Gabriel, -misma que se ha mencionado su inexistencia- y las identifica como la base de dormitorios y casas de almacenamiento en donde el espacio abierto representa la agrupación de viviendas características de las aldeas modernas tepehuanas. Las conexiones entre estas culturas y los tepehuanos fueron desarrolladas claramente como hipótesis por Riley y Winters (1963), tomando en cuenta la arquitectura llamada Loma, la distribución de los sitios, la cerámica y

fundamentalmente las pipas. Los autores establecen una semejanza entre la cultura Chalchihuites y la de Loma San Gabriel, división hecha por Kelley y plantean que de una cultura sofisticada en la cerámica, nace la cultura Loma. Reconocen también una asociación directa a la cerámica de la fase calera en la cultura Chalchihuites y la de ceremonias tepehuanas ya que su cerámica es de material bruto y no decorada (Riley y Winters, 1963:180-181). En este sentido, comparando la cerámica propuesta por los autores como la más semejante a la de los tepehuanos encontramos que efectivamente existe semejanza por lo austero de su presentación pero desconocemos materialmente la cerámica de éstas fases para una posible comparación. Sin embargo también reconocemos que la cerámica elaborada por los tepehuanos también se hace entre coras, huicholes y mexicaneros, utilizando las mismas técnicas; así como entre la población mestiza de San Antonio de Padua y Huazamota en el sureste de Durango. Por otro lado, los Pa-ipai de Baja California utilizan la misma técnica para la cerámica que también no es decorada y más bien austera. ¿No se tratará de una cerámica y técnica extendida en un amplio territorio que no es exclusivo ni de la cultura Chalchihuites, ni de un sólo grupo contemporáneo? Otro aspecto a retomar es el argumento expuesto a partir de un diseño que aparece en las pinturas de la fase Las Joyas, diseño de un ser humano que porta un bastón de mando y se considera éste último, parecido al de los tepehuanos que usan en sus ceremonias (Riley y Winters, 1963:183). Debemos reconocer que el diseño aludido nos es desconocido y los autores no lo presentan pero como ellos hablan de un bastón de mando que los tepehuanos usan en sus ceremonias, aquí podemos decir lo siguiente: el bastón de mando normalmente lo usan las autoridades civiles de la comunidad, en el mitote comunal y no en los de familia patrilineal. Este bastón es el símbolo de autoridad y su origen es colonial. A menos que se hable de otro bastón, tendríamos que esperar la aclaración al respecto ya que los autores obvian información.

Respecto a la distribución de los sitios llamados Loma, los autores los asemejan a los de los tepehuanos pero no aportan más información ni planos por lo que sería estéril

hacer alguna comparación. Respecto a la arquitectura, sólo mencionan el parecido de las casas Loma con las casas tepehuanas retomando quizás la aseveración de Kelley sobre las plataformas y el espacio abierto que semeja los caseríos de los tepehuanos (Kelley, 1971:799). La arquitectura de éstos sitios se puede resumir como pequeñas casa-habitación con cimientos de piedra y demás materiales perecederos, con plataformas un poco elevadas. Existe la planta cuadrangular predominantemente pero también la circular. Estas casas están dispersas, alineadas o contiguas u organizadas alrededor de una plaza rectangular total o parcialmente cerrada (Hers, 1989:144). Esto nos hace pensar en las habitaciones de los tepehuanos ya que los que habitan en la sierra; por el frío, sus casas son cuadradas y de adobe con techos de zacate, algunos ya tienen techos de concreto. Pero las unidades habitacionales no están regidas por el patrón de una plaza rodeada de construcciones-habitación ya que se trata de asentamientos dispersos. Para los tepehuanos de las barrancas, las casas pueden ser igual de adobe como ya se describió pero esta habitación se conserva como bodega o bien se utiliza en noches frías de invierno; pero las construcciones más utilizadas debido al calor son los famosos carretones. Se trata de construcciones elevadas de carrizo y otate con techos de zacate. Por el contrario, la descripción dada de los asentamientos Loma se pudieran parecer en su distribución a los centros político-religiosos de los tepehuanos. Aquí podríamos mencionar la plaza y las construcciones alrededor de la iglesia, la oficina de la autoridad, la cárcel, etc y no encontramos plataformas. Pero es por demás sabido que esta disposición espacial de congregación en un centro político proviene de la época colonial y que permanece hasta nuestros días. Por otro lado, esta distribución tanto de los centros ceremoniales como de las unidades domésticas se aplica nuevamente, con algunas variantes a los grupos contemporáneos ya mencionados. Es también importante notar que desde 1939, Brand asumió la inexistencia de relación en la arquitectura de la cultura Loma y la de los contemporáneos tepehuanos debido a la clara planificación y la existencia de construcciones grandes en los sitios cercanos al Zape (Hers,1989:145).

El rasgo considerado más obvio de esta vinculación en el tiempo de la cultura Loma y los tepehuanos contemporáneos son unas pipas de las cuales si aparece una fotografía. Estas son utilizadas actualmente por la población tepehuana para fumar en eventos rituales por los curanderos y en la vida cotidiana por los hombres de la comunidad. Esta pipa se ubica en su parecido a las encontradas en la fase calera de Chalchihuites y los autores aseveran su uso entre los tepehuanos (Riley y Winters,1963:183). Efectivamente reconocemos un enorme parecido en las pipas de la fase calera y la de los tepehuanos pero volvemos nuevamente a que estas pipas son tan similares como las que utilizan algunos coras, huicholes y mexicaneros; además como ya se mencionó anteriormente, las pipas son anteriores en el Altiplano Potosino. En términos generales es decepcionante la comparación establecida ya que parece que los autores; o bien, no conocieron bien a los tepehuanos ni sus diferencias entre ellos, así como tampoco, sus semejanzas con los grupos de la región. En otro artículo se afirma que la continuidad de la cultura Loma con los tepehuanos ha sido ya demostrada (Weigand,1992:193), nosotros particularmente ignoramos en que consiste la demostración por lo antes expuesto. Vemos pues la simpleza del tratamiento respecto a las relaciones establecidas entre la cultura Chalchihuites y los tepehuanos ya que desconocemos las continuidades entre ambas culturas; además, de ignorando sobre los tepehuanos del posclásico tardío.

Para los huicholes han existido varias propuestas para identificar su continuidad a partir de las culturas prehispánicas mencionadas. En base a mitos que expresan prácticas de caza-recolección se establece la relación de este grupo con la cultura del Desierto (Myerhoff,1974), como bien se señala, estas prácticas aparecen también en grupos mesoamericanos por lo que no es un dato determinante (Weigand,1992:192). Por otro lado, la referencia hecha por Kelley de la posible cotinuidad de la cultura Loma, Weigand no parece tomar una posición abierta; sin embargo, a partir de evidencias en los sitios de comunidades huicholas, establece que ésta cultura tuvo un

desarrollo *in situ* con influencias mesoamericanas de la cultura Chalchihuites, del Valle Malpaso y quizás Juchipila; de la tradición Teuchitlan y de Ixtlan del Rio; así como, de la zona de Amapa-Peñitas-Ixcuintla-Centispac (Weigand,1992:193). En otro artículo (Weigand,1992:199,105-110) se expone que los huicholes y los tepecanos fueron quienes prendieron fuego a La Quemada, pero es probable también que se trate de otro sitio ubicado en Las Ventanas, en Juchipila. De la información extraída de un mito huichol se establece la referencia de La Quemada en donde existían personajes, águilas, jaguares y peyote entre otros. De aquí se deduce que los huicholes estuvieron ligados a las culturas del Valle de Bolaños en donde se originó probablemente el ceremonial del peyote. De alguna manera, el autor ha intentado decir que los huicholes no descienden directamente de la cultura Loma; sino de una cultura que integró un conjunto de influencias de varias culturas que pudieron tener su expresión en los tiempos modernos, en los huicholes. Sin embargo consideramos que la información de un mito es importante cuando ésta se puede cotejar pero en este caso existen fuertes lagunas espacio-temporales entre las culturas arqueológicas y los actuales huicholes como para suponer como dados los sucesos narrados por el mito. En otros trabajos (Hers,1998:49-50) se confirma que en la región de Tenzompa y Huejuquilla habitaron los zacatecos congregados en pueblos por los españoles (Huejuquilla el Alto) y los huicholes ocuparon tierras de zacatecos (Tenzompa, La Soledad, San Nicolás) migrando hacia el norte en la misma época. Se menciona también que no es posible establecer continuidades de la cultura Chalchihuites con los zacatecos o huicholes ya que existen rupturas entre el siglo IX y el XVI; además de conocer como asentamientos huicholes, la zona al sur de Zacatecos. No obstante se reconoce (Hers, 1982:35-37) que los huicholes de San Andrés y de Santa Catarina acuden a la iglesia de Tezompa a realizar algunos rituales, a un kaliwey de La Soledad en donde realizan sacrificios de toros y vacas y a la cumbre del cerro La Chiva a donde dejan ofrendas en una choza circular. A partir de las características de esta última choza se establece el carácter de santuarios de otros dos sitios

prehispánicos encontrados en alturas cercanas. De lo anterior sería importante conocer los motivos que llevan a los huicholes contemporáneos a integrar esta región de Tenzonpa como parte de lugar de culto ya que ellos habitaron esta zona en la época colonial. También vemos que las condiciones geográficas del lugar coinciden en practicas rituales en diversas épocas como son los santuarios en las cimas. Para los coras (Weigand,1992:186-87) no se ha establecido su continuidad, sólo se mencionan algunas piezas encontradas, recintos con plataforma en la zona de Santa Teresa; para la Región de Acaponeta, se mencionan adoratorios y petroglifos en entrepaños y finalmente tumbas de tiro en forma de bota en la región de Ruiz . Como se puede apreciar el trabajo arqueológico es poco en esta zona y seria prematuro cualquier tipo de nexos con culturas precolombinas.

De forma tentativa se plantea (Hers,1995) que la parte central de la Sierra Madre Occidental podría formar parte de la cultura Chalchihuites por tratarse del mismo medio geográfico pero las asociaciones directas con los grupos contemporáneos de la sierra no están presentes ya que desde la desaparición de la cultura Chalchihuites hasta la llegada de los españoles no se sabe quienes habitaron este territorio. Con ello nos damos cuenta de lo lejos que se está de establecer continuidades entre las culturas prehispánicas de la zona y los actuales habitantes de la Sierra Madre Occidental.

Elementos rituales

Es de nuestro particular interés tratar tres aspectos ligados a los rituales: la mención de existencia de linajes²⁵ ,el sacrificio y los entierros.

La propuesta de la existencia de linajes en la cultura Chalchihuites y particularmente en la zona de Huejuquilla se argumenta por la segmentación de una población

²⁵ Linaje es un grupo de filiación unilineal donde los miembros reclaman ser parte de un ancestro común ya sea en línea agnática o uterina . Como unidad social el tipo de residencia puede ser patrilocal o matrilocal, la filiación patrilineal o matrilineal, teniendo un principio de autoridad y un patrimonio (Boujou, 1991:421-22).

económicamente igualitaria. La información arrojada por los materiales arqueológicos sugieren una diferencia no significativa en el poder político y económico de los pueblos y las aldeas; hecho que se refleja en las construcciones, las ofrendas de los entierros y la no especialización de las actividades productivas (Hers, 1989:148). Tal argumento nos llama la atención al recordar que entre los grupos contemporáneos de la región cultural de interés, existen los grupos de parentesco ligados por línea paterna y son los que efectúan los mitotes llamados 'familiares'. Los mexicaneros se componen de diversas familias patrilineales donde cada una obtuvo la asignación de su patio; es decir, del lugar en donde deben efectuar el mitote, desde la creación del mundo mexicanero. Este patio está representado por el fuego al centro y no permite el cambio de lugar a otro patio porque sería sumamente 'peligroso' trasladar el fuego ya que repercutiría en la salud de los miembros de la familia en cuestión. En estos mitotes patrilineales, el individuo es reconocido desde bebé como parte del patio a donde debe asistir toda su vida a los mitotes. La residencia de éstos grupos de parentesco es patrilocal. Son los mitotes y el patio lo que permite la existencia del grupo de parentesco al 'cumplir' ritualmente con las tareas que implica 'solicitar' a Dios la vida. No pretendemos desarrollar aquí un estudio de parentesco de los mexicaneros, simplemente mencionamos éste aspecto por su pertinencia a la hipótesis planteada en la cultura Chalchihuites y por su importancia ritual entre los mexicaneros.

Los hallazgos de siete tzonpantlis en el cerro del Huistle a partir de los cuales se plantean una serie de hipótesis respecto a su procedencia, permitieron identificar la práctica del sacrificio. Dichos tzonpantlis estaban compuesto de aproximadamente 60 cabezas con segmentos corporales y su ubicación indica que se exponían públicamente. Tomando en cuenta que se trataba de una sociedad guerrera que probablemente desde el 550 dc o 300, venían practicando la guerra como actividad común, ésta sociedad se identificaba por el tipo de fortificaciones que los protegían de ataques. La explicación de los tzonpantlis se da por la necesidad que la sociedad

mesoamericana guerrera tenía de ofrendar a su Dios sangre humana y se establece una relación con las guerras floridas que se continuaban haciendo entre los nayaritas, de acuerdo a fuentes etnohistóricas (Hers,1989:89,95,96,113).

Esta información es importante como dato de reflexión respecto a sociedades guerreras quienes sacrificaban cautivos de guerra, haciendo el ofrecimiento de la sangre al Dios solar. Sabemos que las cabezas de los cautivos eran depositadas en tzonpantlis en plazas públicas. Sabemos que la guerra se hacía en temporada de secas por lo que los sacrificios podrían corresponder a periodos estacionales y quizás se hacían en homenaje a la vegetación, de acuerdo a la definición mesoamericana. En todo caso nos interesa mencionar la existencia de sacrificios de animales en los rituales de la región de la Sierra Madre Occidental de nuestro interés. Entre los mexicaneros se trata de sacrificios de toros, becerros, vacas, gallos y venados. Esencialmente estos sacrificios se hacen en homenaje a Dios que sería Jesucristo o el sol. La sangre, salvo la del venado, es ofrendada en recipientes en el altar de la iglesia. ¿Cual podría ser la relación entre los sacrificios humanos de la cultura Chalchihuites y los efectuados por los mexicaneros?. Por lo pronto queremos mencionar que las cabezas de venado y los huesos que quedan de la comida ritual, ambos utilizados en los mitotes, son llevados a la cueva del patio que corresponda y así se van acumulando a lo largo del tiempo. ¿Podríamos pensar que se trata de tzonpantlis contemporáneos? ¿Se trata de una práctica prohibida reelaborada en el tiempo? ¿Se trata también de una asimilación del sacrificio humano al del venado? No responderemos a las preguntas, por el momento, queremos dejar a la información posterior la reflexión pertinente del tema.

Respecto a los entierros se menciona la existencia de ajuares en donde abundan piedras de turquesa y amazonita (Hers,1998:53), queremos recordar que los grupos contemporáneos de interés acompañan el cuerpo del difunto con varias ofrendas, entre ellas, comida, la ropa personal, zapatos de algodón, instrumentos de trabajo que dependen del sexo del difunto y flores entre otros. En ambos casos la concepción de

la muerte indica que el difunto hace un largo viaje para el cual debe ir preparado hasta el momento en que se envíe su alma definitivamente al lugar de los muertos: Chamét. Son las piedras verdes las que nos llaman la atención ya que entre mexicaneros y sobre todo entre tepehuanos existen unas piedras verdes de uso ritual y quienes las obtienen para venta entre la población adquieren prestigio. La población le llama piedras pero se trata de unas bolitas pequeñas y brillosas a manera de esfera y muy parecidas a las que utilizan las mujeres en sus collares. Las piedras son colocadas en una flecha en donde existen plumas amarradas. Con ellas los chamanes limpian a los niños para evitar piquetes de alacrán y de las enfermedades producidas por sus padres en las transgresiones sexuales durante los ayunos. Los padres son también limpiados con esta piedra y ellos deben elaborar una flecha para ello. No sabemos la relación que pueda existir entre la piedra verde de los entierros y la utilizada para las curaciones pero posiblemente represente una línea de investigación a seguir.

A manera de conclusión

Hemos visto en este recorrido por la arqueología la complejidad de la frontera norteña y reconocemos aún lo mucho que nos falta explorar en los resultados de otras culturas prehispánicas que han tenido nexos con la cultura Chalchihuites. Creemos que la importancia de reconocer los elementos que tienen una profundidad histórica y arqueológica en los grupos contemporáneos, contribuye a plantear la pregunta ¿por qué algunos rasgos persisten y otros no?, ¿cómo y en que contextos se presentan estos rasgos? ¿cuales han sido sus continuidades?, pero concibiéndolos en el conjunto de expresión en que toman vida en un grupo étnico determinado. Vemos que hasta antes de los resultados de las investigaciones de la Misión Arqueológica Belga y las posteriores sobre la cultura Chalchihuites, se consideraba al centro de México como el exportador de símbolos y concepciones religiosas a otras áreas mesoamericanas, concepción que empaña el conocimiento de las culturas

noroccidentales mermando el avance en la investigación arqueológica y generando mitos 'indiscutibles'. De manera que las aportaciones de los resultados de investigación de Braniff (1974,1995) y Hers (1989,1995) ponen en tela de juicio no sólo las propuestas de la arqueología hecha hasta entonces en la Frontera Norte de Mesoamérica; sino que plantean una revisión de la interpretación de la arqueología de México en general proponiendo la necesidad estudios sobre los cazadores-recolectores. Sabemos que las conexiones establecidas entre las culturas prehispánicas de esta frontera y los grupos indígenas contemporáneos están muy lejos de rendir frutos ya que existe un margen de tiempo no documentado entre la desaparición de la cultura Chalchihuites y los grupos que conocemos habitaban la región a la llegada de los españoles. Aquí resulta imperiosa la necesidad de conocer quienes habitaron la región de Tenzompa y Huejuquilla el Alto hasta la llegada de zacatecos y huicholes congregados; así como conocer de los tepehuanes del posclásico tardío de quienes aún no se sabe nada. También consideramos que existen ámbitos por explorar como resultado de las investigaciones en la cultura Chalchihuites, entre ellos podemos mencionar el análisis del corpus iconográfico, mismo que aparece en el siglo VI, época en que se da la expansión de la cultura Chalchihuites en Durango. Este corpus permitirá identificar símbolos que pudieran expresarse en las culturas contemporáneas. Por otro lado, es importante mencionar la existencia de sitios, pinturas rupestres y petroglifos en el corazón de la Sierra Madre. Por lo menos las conversaciones con gente de la región²⁶ y evidencias personales en las caminatas en la sierra me han sugerido presencia precolombina importante. Se trata de un camino que va de Huazamota hasta San Agustín de Buenaventura en donde han recogido materiales e identificado sitios, pinturas rupestres y petroglifos. En Huazamota identifican un cerro con petroglifos y 'ruinas de casas', en el camino a San Buenaventura levantan hachas de garganta y ubican

²⁶ Se trata fundamentalmente de los llamados 'rociadores', es un grupo de hombres trabajadores de la Secretaría de Salud, quienes caminan cotidianamente el Municipio del Mezquital de Durango para desinfectar las viviendas de pulgas, alacranes y moscos que causan enfermedades.

pedras con petroglifos y pinturas. En San Buenaventura he podido observar una piedra con petroglifos, diseños reconocidos por los habitantes como existentes también en las cuevas. Esto representa una parte de lo mucho que desconocemos y que podría contribuir en el conocimiento de las culturas precolombinas; así como de las contemporáneas.

CAPITULO II

LA ETNOHISTORIA

A través de la información arrojada por las fuentes secundarias²⁷ sobre Nueva Galicia y Nueva Vizcaya intentamos aclarar el panorama que pudiera acercarnos a los mexicaneros y a sus prácticas rituales través de la población que existía en este territorio. Aquí interesa por lo menos ubicar a los mexicaneros de San Pedro Jícoras y San Agustín de Buenaventura en el Mezquital, Durango y a los de Santa Cruz en Nayarit. De manera que la Nueva Galicia y la Nueva Vizcaya como jurisdicciones de la Nueva España, representan un marco de investigación sumamente amplio, por lo que nos avocamos a la tarea de limitar nuestro estudio a los grupos y hechos que se sucedieron en nuestra región de interés.

Ya en otros trabajos hemos hablado respecto a la importancia de conocer el origen de los mexicaneros. Planteando las diversas hipótesis que habían surgido sobre su origen en otros trabajos, con la información etnográfica personal y la poca información etnohistórica que hay sobre el grupo, expresamos en el momento las posibilidades no sin antes mencionar la necesidad de realizar estudios etnohistóricos sobre la región y el grupo. Para saber cual es la aportación de los documentos etnohistóricos, pretendemos abordar estos puntos desde la perspectiva del ritual; es decir, conocer las prácticas rituales de los grupos que habitaban el territorio durante la conquista española, tomando en cuenta el contexto social y político en el cual se desarrollaban éstas prácticas. Consideramos la época que deja huellas ineludibles en los grupos como es la etapa de constitución y adaptación de las instituciones coloniales en los pueblos indios.

Tomando en cuenta que actualmente los cuatro grupos que habitan en el territorio ya mencionado de la Sierra Madre Occidental (coras, huicholes, tepehuanos y mexicaneros) comparten prácticas rituales aunque con sus respectivas particularidades, nos interesa ahondar en la profundidad histórica de éstas prácticas

²⁷ Aunque sabemos de la importancia de la investigación de archivos, solamente contemplamos las fuentes secundarias e investigaciones sobre la región.

en la siempre intención de ubicar a los mexicaneros en esta región y en el tiempo.

De modo que comenzaremos con una aproximación a la división geográfica y a organización política española del territorio. Trataremos la diversa población local y las relaciones interétnicas, la delimitación religiosa, la organización política y religiosa de los pueblos indios; así como los rituales.

Es cierto que sin encontrar mención en los textos sobre los mexicaneros con este nombre, nos proponemos hacer un recorrido por el mundo de la etnohistoria, evaluando los anteriores aspectos para ubicar el lugar de los mexicaneros contemporáneos como grupo minoritario de la Sierra Madre Occidental, el cual no aparece como protagonista en la región siendo su mención muy tardía.

Delimitación geográfica y Política

En las descripciones de las relaciones, crónicas e informes de visitas que hicieron frailes o militares al territorio llamado Nueva Galicia y Nueva Vizcaya encontramos una rica información respecto al clima, flora, fauna, suelo, los ríos que irrigaban los suelos y sobre todo, los minerales. De modo que en los textos aparece Nueva Galicia como un territorio con clima cálido que se hace más intenso en las costas. Este clima permite la existencia de frutos de árbol; así como los cultivados en arenales. Existen terrenos fríos en donde se dan las frutas propias de ese clima. Las raíces son parte importante de la dieta de la población; así como el maíz cultivado. Los ríos proveen de pescado y las sierras y los valles de animales para la caza. Respecto a la Nueva Vizcaya, ésta se describe como de temple frío y con nieve en invierno. El territorio está nutrido de arroyos que irrigan llanos y tierras fértiles. En cuanto a la fauna se habla de la existencia en la región de Parras de un venado berrendo que tiene la piedra bezoar²⁶. Se describen liebres y aves. La sierra se identifica con árboles de carpintería pero en algunos cerros predominan los peñascos que no producen nada y se establece con ellos la relación directa con las fuentes de mineral. Las construcciones

²⁶ Esta piedra se obtiene del berrendo y en el venado cola blanca de la Sierra Madre Occidental, es valorada por los mexicaneros ya que da suerte en la cacería.

habitacionales generalmente son de paja en lugares calurosos, de ramas con adobe en climas medios y de adobe y madera en lugares fríos. Para la Nueva Vizcaya se reconocen asentamientos dispersos en amplios territorio sin existir gruesas poblaciones (Mota,1966:19-22). De modo que se identifican las poblaciones costeras que producen sal, las técnicas de pesca, la población que habita en valles, serranías, etc.

La región del Mezquital se describía como un pequeño valle para la agricultura y a su alrededor se encontraban cerros con pinos. La mayoría de los cerros eran paredones que no producían ni árboles, ni nada (Mota,1966:80). Respecto a Guazamota²⁹ se habla de un valle fértil con temperamento calientísimo, terreno por donde pasa un río caudaloso que provee de pescado. La sierra es próxima con poblados asentados en barrancas (Arlegui,1851:77) . En la descripción del padre Barrios³⁰ sobre su visita a la sierra en 1605, dice que la región de Guazamota es prácticamente imposible de visitar en tiempo de lluvias, debido a la creciente de los ríos que tardaba hasta tres meses en descender. También menciona la práctica de cambio de residencia por los tepehuanes en tiempo de calor ya que se mudan a la sierra.

Para la región de Acajoneta se hace mención a las salinas, la pezca y el clima cálido que permite la existencia de diversos frutos. El río que pasa es caudaloso y nace en los cerros cercanos a la ciudad de Durango. El Río provee de mojarra y de tortugas casi como las marítimas. Se da el algodón y cultivan maíz (Mota,1966:42). Nos damos cuenta que todos estos recursos fueron utilizados por la población a lo largo del tiempo, recursos que en muchos casos determinaban las relaciones entre los pueblos.

En este inmenso territorio cuya riqueza natural atrajo el interés español, se crea la Nueva Galicia en 1531, como resultado de la expedición de Nuño de Guzmán a quien

²⁹ A lo largo del texto vamos a encontrar la escritura de pueblos de acuerdo a como aparecen en los textos o fuentes, por ejemplo Guazamota en lugar de Huazamota, escritura contemporánea. Lo mismo sucede para Guaynamota-Huainamota y Guaxicori-Huaxicori.

³⁰ Relación de las cosas sucedidas en las serranías de Choras y tepehuanes e de las costumbres y ritos de estas naciones y de la dispusición y sitios de sus tierras. AGI, Sevilla, Guadalajara, legajo 7 (66-5-16), 15 fojas.

le dan el nombramiento de gobernador de las tierras conquistadas. Inicialmente se sitúa la capital en Compostela para posteriormente trasladarla a Guadalajara. En 1562 se crea la Nueva Vizcaya nombrando como Gobernador de éste territorio a Francisco de Ibarra; así como de las tierras que él descubriera hacia el norte. Durango se crea como capital del reino de Vizcaya aunque los posteriores gobernadores cambiaban su sede entre Parral y Durango. El territorio era inconmesurable ya que abarcaba parte de la costa noroccidental de México y el norte, hacia Nuevo México. Del territorio que comprendía Nueva Galicia se crea Colotlán en 1595, San Blas en 1768 y Nayarit en 1791 como territorios administrados directamente por la Nueva España. Respecto al territorio de la Nueva Vizcaya, éste se divide con la creación de Nuevo México en 1598 y Sonora y Sinaloa en 1733. El territorio de la Nueva Vizcaya fue el más grande y por lo mismo el más fraccionado en otras jurisdicciones pero por interés del presente estudio nos limitamos a las jurisdicciones ya mencionadas que constituyen los actuales estados de Durango, Chihuahua y sur de Coahuila (Gerhard,1996:24,204). Entre las jurisdicciones de Nueva Galicia y Nueva Vizcaya hubo disputas de territorio como el de Nombre de Dios, hasta que éste fue anexado a la Nueva España, dando por terminada de esta forma la lucha. Las dos jurisdicciones fueron creciendo buscando las minas para fundar los reales de minas y los valles fértiles para sembrar y utilizarlos como pastizales. De esta forma, los pueblos españoles se fueron creando alrededor de los reales de minas y de los terrenos ganaderos (Antonio de Ciudad Real,1993,TII:91,98). De modo que con la entrada de Nuño de Guzman se encontraron las minas de Bolaños y Zacatecas, instalando en 1558 las minas de Avino. Es precisamente en la década de los cincuenta que se abrieron una gran cantidad de minas, introduciendo ganado y trigo de Durango hacia San Bartolomé, de Durango hacia Chametla y de Durango hacia Parras. La bonanza de las minas atrajo a los salteadores de caminos y como consecuencia, una mayor organización de los españoles (Gerhard,1996:206,207). Como mencionamos anteriormente, las ciudades se fundaban en donde existía producción minera, agrícola

o ganadera por lo que los gobiernos se establecían también en esos lugares.

A lo largo de la historia política de la Nueva Galicia y la Nueva Vizcaya existieron múltiples formas de gobierno de acuerdo a los intereses de la corona y a las condiciones que ofrecían los trabajos de minas en tierras asperas y de difícil acceso. De modo que hasta 1786 la unidad de gobierno en la Nueva Galicia y Nueva Vizcaya fue la alcaldía mayor, existiendo alcaldías más prosperas que otras; posteriormente se instauró el presidio como institución fronteriza para resguardar los caminos y los reales de minas. Los presidios eran gobernados por el alcalde mayor y por un comandante de presidio que se encargaba del resguardo militar. Tiempo después se instaura la intendencia para sustituir a las alcaldía mayores. La intendencia crea subdivisiones menores llamadas subdelegaciones generando problemas de límites territoriales. Respecto a la población local, el gobierno civil y religioso supervizaba al gobierno indígena que estaba representado por gobernadores o capitanes (Gerhard,1996:25-31).

De la organización política nos interesa el presidio ya que fue la institución fronteriza que apoyó la avanzada española hacia el norte. Como anteriormente dijimos los caminos que conducían a los centros mineros se convirtieron en el blanco de ataques para asaltar a los mercaderes. Esto dió origen a los presidios para resguardar los caminos. Las exigencias de los reales de minas y los ataques de los indios a los fuertes llevaron a los presidios a extender su función como protectores de indios pacíficos con la construcción de fuertes. Jalpa fue el primero que se contruyó en 1576 con ésta variante, siguiendo los de Fresnillo, Chalchihuites y Malpaso. En 1581 se crea Acajoneta y en 1580, Colotlán. El número crecía con el transcurso del tiempo pero los presidios que tenían una función estratégica fueron los de Maticolla, Cuicillos y Colotlán. Los presidios fueron importantes en la pacificación de la chichimeca ya que eran los capitanes de presidio quienes inducían a los chichimecas a llevar una vida de Paz. Estos soldados de presidios llegaron a ser respetados por la población ya que se hacían acompañar de franciscanos (Powell,1987:19-32). Los primeros

presidios fueron poblados con población tlaxcalteca, un ejemplo de ello es Colotlán y se hizo con el objetivo de que los pueblos locales aprendieran una vida sedentaria con los cultivos que aprenderían de los tlaxcaltecas. De aquí surgió el nombre de indios fronterizos e indios flecheros. Los indios fronterizos eran aquellos que ya habían sido cristianizados, eran aliados de los españoles y contribuyeron en la pacificación de los chichimecas. Los indios flecheros eran aquellos que peleaban con arco y flecha pero que no habían sido pacificados ni cristianizados. Con el correr del tiempo los indios flecheros se fueron haciendo indios fronterizos (Weigand,1992:189). De manera que los pueblos que apoyaban la construcción de fuertes o contribuían militarmente en el resguardo de los presidios quedaron exentos de tributo (Velazquez,1961:16).

Ahora, retomamos las regiones contemporáneas de interés: Mezquital y Acaponeta. En la mayoría de los textos no aparece San Francisco del Mezquital y Guazamota como sede de presidios pero si encontramos una referencia de 1619, donde el capitán Francisco Montañón de la Cueva como visitador y reformador de presidios de la gente de guerra, reformó el presidio de Guazamota y el del Mezquital. Esto indica que ya existían como presidios desde una época anterior y su creación fue quizás durante la rebelión tepehuana (Porras,1980a:276). En cuanto a San Francisco del Mezquital encontramos otra referencia del lugar como presidio y centro agrícola (Alvarez,1982:305). Otra información anota que antes de 1624 el Mezquital se convirtió en alcaldía mayor y en 1693 Guazamota contaba con alcalde. También Guazamota fue encomienda de Francisco Vazquez Coronado en 1548 y después de Gonzalo Martín, vecino de Compostela. Para 1625 y 1633, Vicente Saldivar tuvo como encomienda San Francisco del Mezquital y su distante sujeto Jicara. Aunque otra fuente menciona que Vicente Saldivar fue nombrado por el gobernador de la Nueva Vizcaya, encomendero por dos vidas en 1625, de todos los indios que existieran entre San Francisco del Mezquital y San Francisco de Xecara, incluyendo todos los indios de la provincia y fronteras de Guazamota (Mota Padilla,1920:334). El Mezquital fue

administrado desde Durango nombrando en 1619 justicia mayor a Guazamota y a San Francisco del Mezquital, alcaldía mayor. Entre 1640 y 1671, Mezquital se anexa a la alcaldía mayor de San Bernardino Milpillas, teniendo para 1725 su propio magistrado. Finalmente en 1766 Guazamota se anexa al Mezquital (Gerhard,1996:251,263-265). La existencia de los presidios de Guazamota y Mezquital desde antes de 1619 y su existencia como encomienda en 1625; así como el nombramiento en 1624 de los dos lugares, uno como justicia mayor y el otro como alcaldía es una contradicción al existir dos tipos de administración en la misma época. Por otro lado, la contradicción sobre la encomienda refleja un problema importante. Si Gerhard retoma a San Francisco de Xecara como el sujeto mas lejano de San Francisco del Mezquital (Jicara), quiere decir que se trata del actual San Pedro Jícoras, pueblo que se encuentra en el amplio territorio que hay entre Guazamota y San Francisco del Mezquital. Por otro lado, el San Francisco Xecara que ubica Mota Padilla entre Jesús María y Guazamota (Mota Padilla,1920:334), debe ser otro pueblo fuera de la jurisdicción de la Nueva Vizcaya y posiblemente sea el actual San Francisco, cercano a Jesús María que no conservó el nombre de Xecara. Ahora restaría resolver el nombre de San Francisco Xecara. Las posibilidades no son muchas; o bien, San Pedro Jícoras se llamaba anteriormente San Francisco Xecara ya que al asignar la encomienda se refirieron a este punto o confundieron el nombre de San Pedro por San Francisco ya que el segundo nombre de los dos pueblos era semejante: Xecara, Xicora (Jicora). La otra posibilidad es que existía otro San Francisco Xecara pero por encontrarse fuera de la jurisdicción de la Nueva Vizcaya no podía ser encomendado.

Podríamos aventurar hipótesis que no arrojarían información. No nos resta más que aguardar nuevas investigaciones que contribuyan a aclarar la historia política de la región.

Respecto a Acaponeta, entre 1563 y 1570 la audiencia nombró un corregidor para Acaponeta, Quinquivita y Totorame. Este mismo corregidor fue nombrado

posteriormente comandante de presidio en 1590 (Mota,1966:42). Este presidio vigilaba los caminos de la costa y protegía de las incursiones de la población de la sierra. En 1713 se unieron las jurisdicciones de Senticpac y Acajoneta bajo el mando de un mismo alcalde mayor, aunque a fines de siglo se les volvió a administrar por separado (Gerhard,1996:78).

Una vez expuesto lo anterior nos damos cuenta que las descripciones geográficas no hablan específicamente del territorio de los asentamiento contemporáneos de interés en este estudio pero si podemos retomar la descripción geográfica y el cambio de residencia de la población en épocas del año y la imposibilidad de visitar los lugares por la crecida de los ríos. Respecto a la división política, como no se trataba de zonas ricas en minerales o terrenos propicios para la agricultura o la ganadería, las descripciones corresponden a los centros españoles que si tenían estos recursos naturales. No obstante vemos que aparecen menciones a San Pedro Jícoras como sujeto del Mezquital en época tardía. También reconocemos a Guazamota como punto importante en la región. Pareciera ser que en las expediciones no entraron a la zona de San Pedro Jícoras o de San Buenaventura a pesar de que varias de ellas atravesaron de Acajoneta a Guadiana y de Zacatecas a Durango, espacio en el que se encuentran éstas comunidades.

Vemos pues que la información sobre la organización política arroja datos sobre los puntos estratégicos en la administración y gobierno español. Ahora corresponde introducir la información sobre la organización religiosa, misma que es más puntual en la ubicación de pueblos de doctrina, lo que permitirá un mayor acercamiento a las poblaciones de interés.

Delimitación religiosa

La organización del clero secular en el norte dependió inicialmente del obispado de México hasta 1538, posteriormente en los años cuarenta del obispado de Michoacán, hasta la creación del obispado de Guadalajara, es que dependió de éste último.

Guadalajara controlaba todo el territorio conquistado hasta la creación de la diócesis con sede en Durango (Gerhard,1996:33). La propuesta de dividir el obispado de Guadalajara y el nombramiento de otro obispo en Durango se argumentaba por la existencia del enorme territorio de la Nueva Vizcaya que no era visitado por el obispo de Guadalajara; además que los diezmos recaudados llegaban a ser mayores que los de la Nueva Galicia. Esto fue tema de largas discusiones hasta que en 1620, por bula papal se autoriza el nombramiento bajo la advocación de la Inmaculada Concepción (Porrás,1980b:26). La Provincia del Santo Evangelio de México fue la primer provincia franciscana en Nueva España y se estableció en 1536. Dependían de ésta provincia las custodias de Michoacán y Zacatecas hasta que en 1536 se crea la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán. La provincia de Michoacán controlaba Nueva Galicia hasta que se creó la provincia de Santiago en Xalisco en 1607. Por otro lado la custodia de Zacatecas se convierte en provincia en 1604. El convento principal de ésta última, se ubicaba en la ciudad de Zacatecas y estaba dedicado a la Purísima Concepción de María Santísima (Arlegui,1851:47). La provincia de Zacatecas abarcaba territorio de la Nueva Galicia y Nueva Vizcaya extendiendo sus límites desde Acajoneta y Chametla en el poniente, al oriente se encontraba San Andrés y Guazamota, sirviendo como mojonera la sierra. Nombre de Dios dependía de ésta provincia aunque su gobierno dependía de la Nueva España (Porrás,1980b:28). Los franciscanos controlaban Nueva Galicia y Nueva Vizcaya, siendo los jesuitas los que tomaron el control de la Sierra Madre Occidental y la costa del pacífico. La compañía de Jesús estaba organizada en una provincia en la ciudad de México y en rectorados en sus distritos misionales. Ellos iniciaron la labor de evangelización a fines del siglo XVI con los tarahumaras y tepehuanos para integrarse a la región cora en 1721, hasta que fueron expulsados por un decreto en 1767 (Gerhard,1996:34-36;Porrás,1980b:47). El clero regular era el que padecía las condiciones de permanecer en las parroquias, logrando hacer a algunas de ellas muy prosperas. Los misioneros lucharon por no ser secularizados pero a fines del siglo

XVIII fueron vencidos por los obispos quienes lograron el control de las doctrinas regulares (Gerhard,1996:37). Aunque existieron algunas doctrinas y parroquias de dominicos y agustinos, en distintas épocas sobre todo en Nueva Galicia, los actores principales de la evangelización en este gran territorio fueron los franciscanos y jesuitas.

Los primeros contactos con la cristianidad se dieron en Nueva Galicia al fundar Eztatlán, cerca del lago de Magdalena, con la intención de investigar un pueblo de amazonas cuyo cacique era una mujer, según información obtenida de la entrada de Nuño de Guzman. Posteriormente Francisco Ibarra sale de Zacatecas rumbo al norte acompañado de franciscanos, quienes hicieron algunos bautismos (Ricard,1982:131;McCarty,1982:151,163). Tiempo después, con la venia de Francisco Ibarra, tres misioneros fundan la primer misión en Nombre de Dios. Este puede considerarse el primer avance cristiano en la Nueva Vizcaya (Porrás,1980b:18). Muchos conventos se fueron creando posteriormente dándose en 1568, el abandono de algunas doctrinas por parte de los franciscanos debido a que eran pocos los frailes para atenderlas (Gerhard,1996:210;Antonio de Ciudad Real,1993,TII:91,98).

En los intentos de evangelizar a los pueblos serranos, los franciscanos fundaron pueblos en los valles con habitantes de la sierra. Uno de éstos intentos fue el de la población de Guaynamota quienes fueron trasladados después de las muertes que dieron a los frailes, una vez fundado el convento. En los intentos de reconstruir la misión, los frailes sacaron quinientos indios y fundaron el pueblo de Santa Cruz, en la costa. Esto no dió resultado pues los indios se regresaron a su lugar de origen (Gomez,1987:102). Es muy posible que este pueblo de Santa Cruz sea el que se encuentra cercano a Acaponeta.

Acaponeta fue uno de los primeros conventos franciscanos que se fundaron en 1580, durante las primeras visitas de los franciscanos de Xalisco. Los tepehuanes destruyeron el convento, mismo que fue rapidamente reconstruido. Esta reconstrucción implicó que se tardaran en hacer la misma terea en los conventos de

Santa María de los Picachos y Guaxicori (Gerhard, 1996:78,79).

En cuanto a San Francisco del Mezquital, su convento fue edificado en 1588 costando muchos trabajos debido a las incursiones tepehuanas. A éste convento le correspondía la doctrina de seis pueblos que se ubicaban en la sierra. De igual manera se construye el convento de Guazamota en 1606 (Arlegui, 1851:69,77). Los dos pueblos habían sido visitados antes de la fundación de sus conventos, por franciscanos de Zacatecas. Mezquital tenía como sujeto distante a San Pedro Jicara, visita transferida en 1763 a Guazamota debido a su cercanía. Mezquital fue secularizada en 1754 (Gerhard, 1996:265). Los tepehuanes de la sierra que se encontraban entre San Francisco del Mezquital y Guazamota fueron evangelizados por misioneros pertenecientes a los conventos de éstos pueblos (Gomez, 1987:96). Si bien; Guazamota pertenecía al obispado de Durango, por localizarse en los límites de la Nueva Galicia y Nueva Vizcaya, fue un punto importante en la evangelización de la región. Se encuentran menciones al pueblo en las diversas entradas que hicieron los misioneros y militares durante dos siglos para lograr la pacificación y conquista de los coras, misma que finalmente se da en 1722. Es en Guazamota donde coincidían frailes pertenecientes a Zacatecas y a Durango pero los primeros respetaban la jurisdicción ajena. En un informe del padre Bugarín realizado en 1769, el parroco de Peyotán, menciona los pueblos colindantes a su misión entre los que se encuentra San Lucas, Guazamota y San Buenaventura. Más adelante habla de los pueblos de San Lucas, San Antonio, San Bernabe y San Pedro Jícoras como pertenecientes al obispado de Durango y con los que colinda su misión (Santoscoy, 1899:46,52). Estos lugares aún se encuentran en el camino que va de Huazamota a San Pedro Jícoras. La delimitación religiosa del territorio de igual forma menciona tardíamente a las comunidades contemporáneas de interés: los mexicaneros. Es comprensible debido a que las misiones y conventos seguían los patrones de su fundación en centros de producción económica o en zonas de pacificación o evangelización de los grupos rebeldes. Vemos que San Pedro Jícoras aparece tardíamente como sujeto de San

Francisco del Mezquital y posteriormente como doctrina de Guazamota. Para San Agustín de Buenaventura, aparece como sede de parroquia y se encuentra fuera de la provincia de Nayarit. La localización aparece en un plano corográfico del reino de Toledo, elaborado por Francisco Barreiro en 1729 (Calderon,1984:279). Considerando que la evangelización del territorio se vio retrasada y duró mucho tiempo por las revueltas, es claro que la labor misionera se concretó en algunos puntos a partir del siglo XVII, como en el territorio de los tepehuanes y en otros, desde el siglo XVIII como en la región Nayarita.

Población

La entrada de Nuño de Guzmán con sus tropas en 1530 a lo que llevó por nombre posteriormente de Nueva Galicia, se hizo con acompañantes de habla náhuatl de Tlaxcala y de Huexotzingo. La relación escrita por Gonzalo López³¹, indica que los pueblos que encontraban en sus recorridos los denominaban en términos genéricos como chichimecas aunque en algunos pasajes de las crónicas se refieren a otomies y nahuatlato. El hecho de llamar a los pobladores otomies o nahuatlato lo adjudicamos a que se adentraron a un territorio que no conocían y por ende tampoco a la población que lo habitaba por lo que se hacía más fácil denominarlos de acuerdo a sus referentes de la población conocida del centro de México. Ya en otro artículo se menciona la confusión de estas denominaciones por parte de las fuentes y aclara la imposibilidad de que existiera población otomi en la zona y respecto a los nahuatlato se menciona la posibilidad de su existencia (Soto,1994:341-353). Para la zona de Tepic, retomando posteriores fuentes, en un trabajo se indica la posibilidad de que los otomies fueran hablantes de tecual (huichol) y los nahuatlato fueran hablantes de una variante de cora. Se argumenta éste hecho por la guerra que existía entre la población de Tepic (nahuatlato o huicholes) y Xalisco (otomies o hablantes de una

³¹ "Relación del descubrimiento y conquista que hizo el gobernador Nuño de Guzmán y su ejército en las provincias de la Nueva Galicia. Escrita por Gonzalo López y autorizada por Alonso de la Mata, escribano de SM, año de MDXXX", en Crónicas de la conquista del reino de Nueva Galicia, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1960.

variante de cora) (Gerhard,1996:176-77). Este problema de la denominación e identificación de los pueblos se fue haciendo menos nebulosa mientras los españoles permanecieron más tiempo en la región y fueron conociendo las diferencias entre los habitantes. Esta permanencia y la generación de documentos nos permite un acercamiento al territorio y su gente en la avanzada española.

Sin embargo, en un cuadro lingüístico de Nueva Galicia, el náhuatl no aparece como lengua autóctona aunque en la redacción de ese mismo trabajo, siempre se hace referencia a variantes del náhuatl o 'náhuatl corrupto' (cazcan). Sin embargo, en el mapa de distribución lingüística que se presenta, aparece la lengua náhuatl en los límites con los tarascos (Gerhard,1996:56,58).

La población de la Nueva Galicia al momento del contacto se vió disminuía inicialmente por las masacres que hizo Nuño de Guzmán con sus tropas y posteriormente con las epidemias y guerras (Porrás,1980a:79). La disminución de la población implicó una disminución en los hablantes y la desaparición de varias lenguas. Es curioso que en los documentos no se hable de población hablante de náhuatl sino a través de la evangelización; además, que los protagonistas en esos documentos hayan sido los pueblos que causaron más problemas en la conquista y la evangelización como son los coras, guaynamotecos y tepehuanes. La confusión de las denominaciones de la población en los documentos se debe a que muchas veces aparece la mención de los grupos ya sea por su lengua o por el nombre del lugar que habitaban o también dándoles otros nombres por la imposibilidad de distinguirlos.

En Nueva Galicia la población cora se ubicaba principalmente en Nayarit entre los ríos de San Pedro y Jesús María, en la región de Tepic, aunque también se encontraban entre los guaynamotecos y entre los totorames de Sentispac, entre éstos últimos como población hablante de una variante cora (Gerhard,1996:145,160,176).

En el mapa de Ortelio que fue hecho en 1579, aparece al norte de Guazamota, una población coringa o cora (Weigand,1992), al igual que en otro trabajo se menciona la existencia de un pueblo que se llama Nayar a sólo tres leguas de la ciudad de

Durango (Santoscoy,1899:XLV). Esta información indica que los coras tenían un pueblo en territorio tepehuan.

La población huichol se ubicaba en parte como hablantes de tecual en la región de Acaponeta, al sur del cañon de San Pedro, en el siglo XVII en Aguacatlan y Jala, Sentispac y Tepic. Como huicholes se ubicaban en Bolaños, en el Valle de Huejuquilla, en la región de Fresnillo y en la de Tequepespan. Se habla de huicholes que poblaron lo que actualmente es Santa Teresa pero con la conquista de los nayaritas en 1722 no se mencionan y posteriormente se les ubica a través de informes al norte de Peyotán (Gerhard,1996:76,82,160,176,94,101,108,182,147). Respecto a los huicholes (Weigand,1992:188) se menciona que ellos permanecieron confundidos hasta 1722 con los nayaritas ya que éstos últimos se encontraban divididos en su gran territorio entre este y oeste pero la información arrojada en el capítulo de arqueología muestra que los huicholes habitaban, por lo menos a la llegada de los españoles la región al sur de los zacatecos. Los tepehuanes se ubicaban en la zona montañosa de Acaponeta, en la región de Bolaños, en la región de Sentispac y en 1649 en la región de Colotlan (Gerhard,1996:76,94,101). Se habla sobre los tepecanos que habitaban Bolaños, Fresnillo y Colotlán como tepehuanos por semejarse el idioma. Otro trabajo menciona que si bien la lengua tepecana sea semejante a la lengua tepehuana, en términos culturales los tepecanos eran mas semejantes a los nayaritas y más particularmente a los huicholes, que a los tepehuanos mismos (Weigand,1992:198).

Regresando a la tropa de Guzman, él envía al capitán Chirinos y Joseph de Angulo al descubrimiento de la sierra de Topia en 1533. Desde ahí se descubren los valles que llamaron de Panuco y que treinta años después formaba parte de la Nueva Vizcaya. El nombre se debe al origen vizcaíno de Francisco Ibarra quien después gobernó este territorio (Mota,1966:53; Paso y Troncoso;1948:221). De esta manera se constituye la Nueva Vizcaya integrando el extenso territorio al norte de la Nueva Galicia y la costa occidental del pacífico. La población que habitaba y las lenguas se hablaban en este

territorio eran múltiples al momento del contacto. Sin embargo la población descendió en número existiendo pueblos enteros que desaparecieron. Las causas se adjudican a las epidemias, hambres y revueltas. Por ejemplo en el Mezquital para 1550 se estimaban 10, 000 indios, población que fue descendiendo hasta quedar en el año de 1800 a un número de 200. Para Papasquiario es la misma historia y prácticamente para toda la Nueva Vizcaya (Gerhard,1996:212,214). La población mayoritaria asentada en este territorio era fundamentalmente de tepehuanes, los cuales cercaban el territorio de la población cora. Se ubicaba principalmente en las regiones de Batopilas, Durango, Guanaceví, Mezquital y Papasquiario. También se encontraba parte en San Juan del Río, Copala y Maloya. En otro texto encontramos población asentada en los pueblos de Jesús María; es decir, en territorio cora (Santoscoy,1899:49). Los acaxeos y xiximes habitaban las regiones de Guarisamey, San Andrés de la Sierra y Maloya; los totorames se ubicaban esencialmente en la región de Rosario (Gerhard,1996: 218,250,255,263,266,289,313,325,260,281,335). Toda esta población mantenía relaciones entre ella por lo que se debe considerar a los pueblos que desaparecieron. Hasta ahora no hemos encontrado mención a los mexicaneros pero ¿se tratará de algunos de los grupos desaparecidos bajo otro nombre? ¿cual es la razón de no encontrar menciones a los hablantes de náhuatl en esta región si sabemos que en las primeras expediciones era la lengua de comunicación?. La población que habitaba la región mantenía relaciones de diversos tipos, ya sea por compartir un mismo espacio, por intercambio o debido a la guerra. En realidad, para conocer más de cerca el tipo de relación, tratamos de ubicar en las fuentes e investigaciones ya realizadas, el tipo de comunicación establecida.

Relaciones interétnicas

Los documentos consultados arrojan importante información de las relaciones establecidas entre la población que habitaba la Nueva Galicia y la Nueva Vizcaya. Los grupos mantenían comunicación entre ellos por habitar una misma región; por

ejemplo, en la región cazcan y tecual de Aguacatlán y Jala se encontraba en 1587, población guaynamoteca. En la región de Bolaños había tepehuanos, cazcanes y huicholes (Gerhard, 1996:82,94). Los ejemplos podrían multiplicarse pero lo más importante es mencionar el tipo de relaciones que tenían los pueblos entre ellos. Vemos que la guerra era uno de las principales nexos. Encontramos que la población totorame de Chametla mantenía guerra con la población de la sierra de Xicara -al parecer se habla de coras- pero también la población de Chametla mantenía otro tipo de vínculos con la población de la sierra al encontrarse en su territorio las salinas que proveían a los serranos (Antonio de Ciudad Real,1993,TII:89,110,117; Porras,1980a:60). La población de Ixcuintla tenía Guerra con los coras y era ocasión para comer 'carne humana' (Mota,1966:42). Existía una guerra permanente entre coras y guaynamotas para proveerse de víctimas de guerra y ofrecer la sangre humana a sus Dioses, por lo que los guaynamotas les temían (Santoscoy,1899:XXXVII,19). En la visita del padre Barrios³² a la sierra encontró coras que entendían el mexicano por haber sido adoctrinados y que viajaban constantemente a Guadiana. Otra información que llama la atención es la primer carta enviada al obispo de Guadalajara por el Nayari³³ cora Francisco. Esta carta se encuentra en náhuatl y supuestamente fue escrita por él en 1649. En ella se refiere a los tepehuanes como gente mala que lo incitan a rebelarse pero el Nayari menciona que él es de los coras y que sus subditos entre los que se encuentran los guazamotas y los guaxicoris estaban quietos. En la segunda carta menciona que para la construcción del convento de Guazamota y Guaxicori prestó a sus subditos para el trabajo (Santoscoy,1899:1-5). Esta información nos lleva a plantear si en realidad Guazamota, lugar de población tepehuana, era subdito del Nayari ya que Guazamota fue un punto clave de desplazamiento en las negociaciones para la conquista de los coras (Reynoso,1982:204,206). Por otro lado, los coras fueron en parte aliados de los tepehuanos en la rebelión de 1616 (Porras,1980a:159). Pero tampoco se puede

³² Fuente mencionada en nota 30.

³³ Nayari es el nombre dado al cacique de los nayaritas.

tomar literalmente la información de la carta ya que los coras y tepehuanos eran vecinos en esta zona de Guazamota pero no se sabe con certeza el tipo de relación que mantenían; aunque era cercana por los viajes que hacían los coras a Guadiana y el establecimiento de un pueblo cora cerca de Durango. Se trata de dos pueblos que eran fieros guerreros y temidos por otras naciones.

Por otro lado, los tepehuanes eran temidos por los otros pueblos como los acaxeos y los tarahumaras de manera que cuando se encontraban entre ellos y aunque los tepehuanes fueran minoría, no se les enfrentaban y permitían que se llevaran a sus mujeres (Pérez de Ribas,1944:137). Entre xiximes y acaxeos existía una lucha permanente, donde los primeros mantenían acosados a los segundos para proveerse de 'carne humana' (Porrás,1980a:127-28). Existían pueblos que intercambiaban con los enemigos, mujeres por flechas y arcos. También existían las alianzas con el enemigo para luchar contra un enemigo común. Otro motivo de guerra entre pueblos era la intromisión para cazar en territorio ajeno (Arlegui,1851:145,148,150). Vemos pues que las relaciones cambiaban dependiendo de las necesidades de alianza, de víctimas de guerra o de defender territorio. Con la llegada de los españoles y el recrudecimiento de las relaciones, las naciones que estaban en guerra se convertían en aliados para luchar contra los españoles. Así vemos que los tarahumaras se unieron en confederación con los tepehuanes para luchar contra los españoles, lo mismo sucedió con los xiximes que pedían a los acaxeos aliarse contra los españoles (Pérez de Ribas, 1944:233;Porrás,1980a:129). Nos damos cuenta como la guerra y las víctimas que proveía eran importantes en la existencia de estos pueblos en donde encontramos una relación con los rituales de sacrificio, tema que trataremos más adelante.

Las relaciones interétnicas se hicieron más intensas con las revueltas ya que población de diferentes regiones se internaron a la Sierra Madre Occidental obligándose también de ésta forma, las relaciones entre los pueblos. Por mencionar algunos grupos, los cazcanes se refugiaron en la zona huichola de Huejuquilla, los

coras se internaron en la sierra y los tepehuanes en parte, se ubicaron en territorio tarahumara. Por otro lado también existieron pueblos aliados de los españoles como lo acaxees y algunos tepehuanes, aunque éstos últimos, se unieron posteriormente a la rebelión tepehuana. Es importante mencionar que en la avanzada española en busca de riqueza mineral, inicialmente llevaron población tarasca a ésta zona, es el caso de Topia a fines del siglo XVI (Porras,1980a:72). Los tlaxcaltecas y tarascos llevados a los presidios para resguardar inicialmente los caminos y posteriormente los reales de minas también jugaron un papel importante en algunos puntos de ésta vasta región.

De manera que la movilidad era fundamental en los pueblos que habitaban la Nueva Galicia y la Nueva Vizcaya. Encontramos que para ellos era común despoblarse e irse de una provincia a otra (Mota,1966:21). Si la movilidad de la población era un hecho inherente, es de notar que el buscar refugio en la sierra para huir de los españoles era un hecho hasta cierto punto accesible pues conocían el territorio y podían vivir en él.

En algunos trabajos se menciona al náhuatl como lengua franca de los grupos autóctonos para el siglo XVI (Gerhard,1996:56,58,67). Encontramos una contradicción en el tiempo ya que la conquista y evangelización de este territorio fue tardío y se inició por lo menos en la segunda mitad del siglo XVI (Porras,1980a:18). Si aunamos a ésto el hecho de que la primer entrada española al territorio fue en 1530 nos queda la duda de ¿cómo se constituyó el náhuatl como lengua franca en un extenso territorio en sólo veinte años de evangelización y con condiciones adversas?. ¿Podría tratarse de una información oficial dada por los misioneros para justificar su estancia en la región? Existen tres posibilidades a las preguntas, la primera es difícil ya que si la lengua franca se estableció por la evangelización, ésta se vió retrasada por las rebeliones y las guerras de poblaciones indias. En la visita que hizo el padre Ponce a las llamadas tierras chichimecas en 1573-78, dice que se trataba de un territorio extenso con asentamientos dispersos lo que provocó el abandono de conventos por parte de los frayles a falta de misioneros. Esto corrobora que la evangelización era

limitada aunque se hiciera en lengua mexicana (Antonio de Ciudad Real, 1993, TII:91,98). La segunda posibilidad es que existía población originaria de la Nueva Galicia que hablaba la lengua náhuatl, hecho que para la región de Parras también existía entre las naciones que la habitaban y se comunicaban en lengua mexicana 'mal sabida' (Mota, 1966:73). La constante comunicación entre las diversas poblaciones hizo que el náhuatl fuera una lengua conocida o fuera también hablada por otros grupos. Este último argumento se justifica con la existencia de gramáticas de una variante de náhuatl diferente a las del centro de México como la de Guerra (1900) y la de Cortéz y Zedeño (1765). Esto permitió a los misioneros evangelizar en esta lengua en los lugares en donde ya se habían establecido. La tercera posibilidad es viable y sólo puede corroborarse con una investigación sobre el clima político de la época que pudiera dar cuenta de las intenciones que tenían los misioneros, reflejándose en los textos. Otra mención sobre la población mexicana los identifica como población descendiente de colonos tlaxcaltecas (y/o cazcanes) (Velázquez, 1961:34-35). Vemos pues, que la población hablante de náhuatl aparece en el escenario de estas grandes regiones de la Nueva Galicia y Nueva Vizcaya.

Notamos que la población de esta gran región tuvo contactos entre los diferentes grupos que la habitaron, contactos por diversas causas tales como la guerra por la necesidad de protección del territorio o por la provisión de víctimas para el sacrificio. Las relaciones se daban también por compartir un mismo territorio, para proveerse de sal y posteriormente por las alianzas contra los españoles o por refugiarse en las zonas serranas de difícil acceso.

Respecto a los mexicaneros, de acuerdo a la información, podríamos decir que se trataba de cazcanes que se refugiaron a la sierra, que son descendientes de los tlaxcaltecas llevados a ésta frontera para combatir a los barbaros, que pudieron ser hablantes de náhuatl en la región y que se internaron a la sierra, que son nahuas que siempre habitaron la sierra o que es población originaria de la sierra que se nahuatlizó. De todos estos puntos el referente al origen tlaxcalteca dejaremos al

apartado sobre lingüística -que se tratará más adelante-, para que aporte la información correspondiente. Los demás puntos, dejaremos que los apartados siguientes contribuyan a darnos pautas para su posible respuesta.

Organización política y religiosa de los pueblos indios

Es de reconocer que son pocos los trabajos realizados sobre este tema; no obstante implica un poco leer entre líneas los documentos y las investigaciones que ya existen sobre la zona. Para ello, identificamos por lo menos dos tipos de información que arroja aspectos sobre la organización política y religiosa de los pueblos indios durante y después de la conquista. Se trata fundamentalmente de textos sobre las revueltas indias o sobre su pacificación, textos en su mayoría escritos por religiosos.

De los grupos que habitaban el territorio de la Nueva Galicia y la Nueva Vizcaya, las menciones son pocas, salvo para aquellos que se rebelaron y que causaron muchos gastos a la corona o retardaron la conquista: chichimecas, coras y tepehuanos, entre otros. Consideramos necesario recapitular los momentos y la organización española que repercutió directamente en la organización político-religiosa de los pueblos indios.

Por lo expuesto en el apartado intitulado relaciones interétnicas, sabemos que las naciones que habitaban el territorio eran grandes guerreros de arco y flecha, algunos practicaban la agricultura, la caza, la pesca y la recolección. Las tribus entre ellas mantenían relaciones de guerra o alianza y muchas de ellas proveían de víctimas para el sacrificio.

Con la llegada de los españoles, los primeros contactos fueron muy violentos provocando el desplazamiento de la población de origen a las montañas. La reacción de la población india fue dar muerte a los frailes y quemar conventos. Con el tiempo y la fuerza, los españoles lograron el establecimiento de algunas ciudades españolas en centros mineros y agrícolas. Curiosamente para la Nueva Vizcaya, la fundación de pueblos en reales de minas no obtuvo resistencia de los pueblos locales. El trabajo

forzado en las minas, la congregación y el traslado de población para la evangelización; pero sobre todo, los abusos de los administradores, fueron las principales causas de las rebeliones.

Un hecho a señalar en los levantamientos fue el papel de los personajes que mediante los oráculos incitaban a los pueblos a revelarse contra los españoles. Entre los tepehuanes, los acaxeos y los xiximes, estos hombres aparecían incitando a matar a los españoles, prometiendo a los guerreros muertos una resurrección como mozos a los siete días (Pérez de Ribas,1944:164-166). En los levantamientos los indios utilizaron armas españolas haciendo uso de caballos en lo que salieron muy diestros, utilizaron chuzos de brasil, flechas, barretas de minas, hachas y arcabuces (Pérez de Ribas,1944:170).

La batalla del Mixton en Zacatecas fue la primera respuesta organizada de la población originaria de estas tierras, posteriormente la provincia de Guaynamota se levanta en armas contra de los españoles (Antonio de Ciudad Real,1993,TII:98,108,109). Continúan en el tiempo diversas rebeliones como los primeros alzamientos tepehuanes en la región de Santa Barbara en 1570 y 1598, la rebelión acaxee en 1600, la xixime en 1610, para en 1616 explotar la rebelión tepehuana (Escalante, 1997:74).

Todas estas rebeliones fueron pacificadas con violencia. Después del levantamiento de la provincia de Guaynamota los españoles capturaron indios, a algunos los descuartizaron y a una parte los vendieron como esclavos (Antonio de Ciudad Real,1993,TII:109). El levantamiento acaxee fue apaciguado por militares españoles; además que los alzados huían a su mejor protección: la sierra. Los españoles incitaban a su vez a los acaxeos a pelear contra los tepehuanes una vez que se convirtieron en sus aliados. El alzamiento xixime fue apaciguado con la invasión de su territorio inaccesible por parte de los españoles, quienes masacraron pueblos hasta pactar la Paz. (Porras,1980a:113,123;127-140). La rebelión tepehuana fue pacificada con brutales campañas de persecución en la sierra, mismas que propiciaron suicidios

de mujeres, quienes se ahorcaban con sus propias cintas de la ropa, también se ofrecía recompensa por cada cabeza tepehuana (Escalante,1997:79).

Otro tipo de resistencia fue la conquista de los coras que duró cerca de dos siglos con guerras continuas e intentos de negociaciones de paz, hasta que los coras vieron cerrado el camino a la costa para proveerse de sal por lo que negociaron la paz con los españoles para tener libre acceso (Reynoso,1982:207,208).

En la firma de la paz una vez conseguido el perdón para los tepehuanos, los españoles utilizaron a los indios aliados para invitar a los fugitivos a poblar los pueblos abandonados. De ésta manera los españoles reconocían la autoridad indígena local (Escalante,1997:79,85). Estos levantamientos eran comandados por personajes que tenían el dominio en su respectiva nación por lo que es pertinente su tratamiento iniciando con ello la introducción a la organización político-religiosa india.

Los caciques

En los textos consultados aparecen referencias a los llamados caciques o principales, aunque con un mayor número a coras y tepehuanos. Se habla de que los pueblos o naciones eran gobernados por ellos tratándose de la gente de más valor entre ellos (Arlegui,1851:142). Es pertinente mencionar una reflexión sobre el uso de estos términos. En los documentos consultados, una investigación hace la diferencia de contexto en la utilización de los términos por parte de los españoles. Se habla de capitanes y caudillos cuando se trata de guerras entre naciones. Se habla de hechiceros y adivinos a propósito de guerras contra los españoles y finalmente se mencionan a caciques, gobernadores y principales cuando se trata de las negociaciones de paz (Escalante,1997:21).

Los coras reconocían al Nayari como el señor de su nación en las luchas contra los guaynamotas y los totorame. Este Nayari tenía un oráculo mediante el cual pronosticaba los resultados de las guerras. En tiempo de guerra los coras acudían a la casa del Nayari. Este principal era tributado con flechas y calzas (Santoscoy,1899:XLI;

Ortega,1887:12). En otro texto se menciona a dos mujeres encargadas de cuidar la casa del Nayari. Las dos se preparan desde pequeñas, una ayuna un año (Ychima) sin probar sal y chile, mientras que la otra, ayuna cinco años (Noxat). A ésta última le corresponde poner las ofrendas al Nayari y comunicarse con él, cuando no lo hace, a través de sueños le llegan los mensajes.

Pareciera que los coras reconocían a un principal de guerra quien gobernaba el territorio cora, también a las dos mujeres que cuidaban la casa del Nayari. Por otro lado, la información del padre Barrios³⁴ indica también de los principales, quienes tenían sus mandones, esto a propósito de un mitote que presencié, mismo que se efectuaba por diversos pueblos en un espacio común. Esta información nos indica la existencia de otro tipo de principales que participaban en los mitotes realizados por varios pueblos. Lamentablemente no tenemos más información sobre el tipo de relación entre los pueblos que participaban en los mitotes o si se trataba de familias de diversas rancherías que se encontraban ligadas por algún tipo de relación parental. Lo único que sabemos es que no participaban todas las rancherías coras ya que éstas sólo se unían en la casa del Nayari por motivo de guerra. También cabe resaltar que el Nayari era quien consultaba el oráculo.

Para los tepehuanes encontramos otros tipos de organización. Efectivamente los llamados caciques existían y eran quienes determinaban la guerra contra otras naciones. Estos caciques tenían autoridad sobre población con la cual tenía lazos de parentesco. Los mitotes, denominados como borracheras y embriagueses tenían un papel fundamental en la guerra. Estos mitotes eran efectuados en la casa del cacique en donde se convocaba a guerra. El cacique disponía de un terreno agrícola cuya producción era utilizada en los mitotes. También existían personas quienes tenían la facultad de consultar los oráculos para curar enfermedades o para saber el momento de entrar en guerra. Existía otro tipo de autoridad con don de palabra, quien fungía como mediador en conflictos internos (Escalante,1997:22-32). De esta información

³⁴ Ver nota 30.

obtenemos que los caciques eran personajes que participaban en las decisiones de guerra y que los mitotes eran esenciales en la convocatoria de grupos de parentesco a los que comandaba. Por otro lado existían las personas quienes accedían a los oráculos y finalmente, los ancianos quienes con palabras solucionaban los problemas internos. En otro pasaje encontramos la mención sobre un señor de una nación del reino de León, quien tenía a su cargo hacer provisiones para que lloviera, pero los viejos de esa nación tenían miedo de que no lloviera como antes pues el señor encargado de ello había muerto y había dejado el cargo a su hijo quien era joven e inexperto (Arlegui,1851:18,19). Aunque se trate de información de otra provincia no debemos olvidar que las divisiones políticas en ningún momento dividían las relaciones entre los pueblos; además de que se trata de prácticas comunes en una extensa región. Con esto pretendo decir que es posible que en el pasaje anterior se haga referencia a la persona que dirigía los mitotes. Si la reflexión es acertada, entonces estaríamos hablando de que el cacique aparte de sus funciones de guerra tenía las funciones rituales de hacer llover a través del mitote.

Introducción de la organización española

En un primer momento se debe a la obra evangelizadora la creación de otros cargos entre la población india, y posteriormente a la reorganización política-militar de las zonas pacificadas después de los alzamientos. Inicialmente, los misioneros en su labor de evangelización atraían a población para nombrarlos doctrineros y ellos mismos difundieran entre sus pueblos los principios del evangelio. Estos nombramientos escalaban al momento de construir una capilla, para convertirse en fiscales y topiles. Como la manera de reconocer la autoridad de un alcalde, los españoles les otorgaban una vara, por lo que los indios comenzaron a demandar la vara en sus nombramientos de fiscales. La autorización del gobernador de la Nueva Vizcaya para dar varas a los indios como símbolo de alianzas con ellos, implicó que ésto se diera exclusivamente en el terreno religioso. Sin embargo, con el tiempo

otorgaron varas a los indios aliados que contribuían en la pacificación de su o sus pueblos. Estas varas los reconocían como gobernadores de sus pueblos. Otra manera de recompensar fueron la entrega de los títulos primordiales a los pueblos aliados en la pacificación. Para el siglo XVII se instituyó la república de indios y sus cabildos como una medida para controlar a los indios, culminando con ello la integración de los pueblos al sistema colonial. De manera que se nombraron gobernadores, fiscales y capitanes. Los gobernadores se encargaban de gobernar sus pueblos, los fiscales tenían funciones religiosas y los capitanes religiosas y militares (Escalante, 1997:53,56,58,59,64,85,87,88). Vemos pues como esta organización política religiosa fue determinante para mantener el control de los indios a través del nombramiento de gente de su propio pueblo. De esta forma se tenía contemplado el aspecto de gobierno, el espiritual y el militar.

Este esbozo de organización política-religiosa colonial aunque no da un panorama general de los grupos si contribuye a identificar aspectos de la organización social mexicanera contemporánea.

Sin tratar de generalizar sobre los cuatro grupos contemporáneos que habitan la sierra y reconociendo las particularidades que cada uno y cada comunidad tiene sobre su organización social (político-religiosa), retomamos a los mexicaneros de San Pedro Jícoras en el intento de explicar su organización social y ubicar de alguna forma, las continuidades que encontramos en la información etnohistórica.

Los mexicaneros cuentan con autoridades civiles, comisariado de bienes comunales, consejo de vigilancia, sistemas de cargos patronales o mayordomías y los responsables de hacer las ceremonias agrícolas llamadas mitotes. También cuentan con curanderos.

Las autoridades civiles se encargan de representar a la comunidad ante el municipio o el estado. Ellos solucionan los problemas o conflictos internos. También participan en las ceremonias agrícolas comunales en las fiestas patronales y en las fiestas cívicas. Estas autoridades tienen como máximo órgano de decisión a la asamblea. La

estructura organizativa es, un Gobernador o Jefe de Cuartel, un suplente, un capitán y cuatro alguaciles. El gobernador y el suplente se encargan de las comisiones a la cabecera municipal y a la capital del estado. Cuando sale uno, el otro se queda como responsable. El capitán está a cargo de establecer la comunicación entre las autoridades y el Mayor de Patio³⁵ comunal para establecer las fechas en que se realizará el costumbre para prevenir a los Sampedreños. Los alguaciles son mandaderos y fungen como policía para cuidar el orden. El cargo de éstas autoridades dura un año y no es remunerado. Su nombramiento se da en asamblea el primero de noviembre para asumir el cargo en enero siguiente. El cuartel es el espacio donde ejercen sus funciones y es donde se efectúa el cambio de autoridades. Si algún miembro de las autoridades civiles debe ausentarse de su cargo, se nombra un interino quien fungirá con las actividades del titular hasta que se reintegre a su cargo. Las autoridades civiles participan en las fiestas patronales y de Semana Santa. Con su baston de mando acompañan las procesiones. Ellos entregan la danza a los mayordomos al iniciar la fiesta y la reciben al concluirla.

La organización del Comisariado de Bienes Comunales está a cargo de cuidar el territorio comunal, evitando que el ganado de otras comunidades entre a sus pastizales y que no talen los árboles de las superficies maderables sin autorización. Entre otras funciones tienen la de gestionar créditos ganaderos, forman comisiones para investigar los archivos de los estados e identificar los títulos primordiales debido al problema de límites territoriales con otras comunidades. La estructura de ésta organización es un comisariado, un suplente, un secretario y un tesorero. El comisariado y el suplente están encargados de los trámites, el secretario levanta actas de asamblea y el tesorero lleva la administración de los créditos. Existe un consejo de vigilancia que como su nombre lo indica, vigila las actividades del comisariado de bienes comunales. Este consejo está integrado por un presidente y un suplente. Tanto

³⁵ Es la persona encargada de organizar y dirigir el mitote.

los miembros del comisariado de bienes comunales como los del consejo de vigilancia se nombran en asamblea y su cargo dura tres años, sin remuneración.

Existe un fiscal quien se encarga de atender los asuntos de la iglesia y es nombrado en asamblea, su cargo es también anual. El sistema de cargos o mayordomías forma parte de la organización político-religiosa que gira en torno a las fiestas patronales y a la de Semana Santa. Estas fiestas están a cargo de Mayordomos quienes son designados por las autoridades civiles en el llamado cabildo que se efectúa el 14 de enero. También existen autopropuestas de gente que tiene la manda de cumplir con el cargo ya sea para agradecer la curación o para pedir al santo bienes materiales. Los mayordomos pueden ser miembros de la comunidad o de comunidades vecinas. Cuando la gente de otras comunidades acude a pagar alguna manda al patrón San Pedro, las autoridades civiles los llaman para hacerles saber de su cargo. De manera que existen mayordomos de la Candelaria (2 de febrero), de la Semana Santa (marzo-abril), de San Pedro (29 de junio) y de Santiago (25 de julio). En términos generales la estructura de las mayordomías es la siguiente: un mayordomo primero, un segundo, un *tenanche*³⁶ y un *pasionero*. El mayordomo primero es quien corre con los gastos fuertes de la fiesta y el segundo contribuye con lo que está dentro de sus posibilidades. El *tenanche* se encarga de llevar leña a la cocina de los mayordomos y el *pasionero* de proveer de agua en la misma cocina. El cargo para todos es de un año, tiempo en el que los dos mayordomos invierten en generar los recursos para la fiesta. En la Semana Santa, además de los cargos mencionados, existen los *cofrados* cuyo cargo es vitalicio o de cinco años. Estos *cofrados* se encargan de lavar la ropa de Cristo y de organizar la de los otros santos. En la fiesta de Semana Santa participan también los mayordomos de los otros santos patrones, a cada uno le corresponde cubrir los gastos de comida, un día de los ocho que dura la fiesta.

Desde el momento de su nombramiento deben asistir a la iglesia durante cinco viernes colocando velas en la iglesia. Al quinto viernes velan toda la noche y en la

³⁶ *Tenanche* sería la hispanización de la palabra náhuatl *tenantzin*, término atribuido a la mujer que asiste al gobernador (Knab, 1976:263).

madrugada colocan chocolate con galletas en el altar. De la misma forma asisten cinco veces a la iglesia antes de iniciar la fiesta. Los mayordomos organizan en acuerdo con las autoridades, la danza que participará en la fiesta, entregan a los danzantes los materiales para la elaboración de sus coronas y los paños que deben portar. Los mayordomos elaboran las coronas de pinole³⁷ que entregarán en el cambio de mayordomos, a los entrantes. A los mayordomos les corresponde dar la comida a los patrones, a los danzantes, a las autoridades y a los presentes.

Las ceremonias agrícolas o mitotes tienen otro tipo de organización. Los tiempos en que se efectúan son la petición de lluvias, la bendición del elote y el agradecimiento de las cosechas. Debe diferenciarse las ceremonias de carácter comunal y las de familias de apellido patrilineal. La estructura del mitote comunal es un Mayor de patio, un Mayor segundo, la Mayora, el músico del arco, los mayordomos, las autoridades civiles, los alguaciles, el capitán y los miembros de la comunidad. El mayor de patio está encargado de dirigir la ceremonia y el baile de los hombres. El segundo cumple con la función del primero a su muerte. La Mayora dirige la cocina y el baile de las mujeres. El músico del arco toca y canta la noche del baile. Los mayordomos contribuyen con el trabajo de la cocina y las autoridades civiles acompañan la ceremonia dirigiendo a los alguaciles para barrer el patio en donde se celebrará el rito. El capitán como ya se dijo, acuerda entre el Mayor de patio y las autoridades civiles la fecha del mitote pero también se encarga de organizar la cacería del venado con los hombres participantes. En los mitotes de familia patrilineal participan los mismos personajes, excepto los mayordomos y las autoridades civiles.

Los curanderos forman un grupo importante en la vida de los sampedreños ya que ellos están encargados de curar las enfermedades consideradas difíciles y que sólo pueden ser tratadas por éstos especialistas. Las enfermedades que tratan son las ya mencionadas como el cochiste, la pulgación, corrida del alma y brujería. Los

³⁷ Estas coronas se elaboran de pinole de maíz o huautli, las del último producto son más codiciadas, consisten en tostar y moler los granos para mezclarlos con miel y envolverlos por partes en hojas de maíz hasta dar forma a una corona que culmina en los alto con una cruz.

curanderos son designados por sueños y deben prepararse ayunando ('benditos'³⁸) un mes cada año, durante cinco años aislandose en un cerro. Al cumplir éste tiempo sabrán las especialidades que deben curar, existiendo especialistas de dos, tres o cuatro enfermedades.

En esta descripción de la organización social de los mexicaneros vemos cuan compleja se presenta en comparación a la arrojada por los datos etnohistóricos pero también observamos en éstos últimos, los esbozos de lo que pudiera representar los antecedentes de una expresión compleja como sería la organización social contemporánea de los grupos en cuestión. En un primer momento ubicamos el papel del cacique o del principal quienes tenían funciones de guerra y celebraba el mitote. En algunos casos el cacique tenía dos mujeres que se encargaban de cuidar la casa, como en el del Nayari. Otros principales tenían mandones para el mitote. El mitote servía para hacer muchas peticiones. Algunos caciques hacían el mitote que concernía a varios pueblos o familias. Aquí vemos que esta organización se manifiesta en los mitotes contemporáneos ya que existe un Mayor de patio y para el comunal están los alguaciles quienes se encargan de barrer el patio y apoyar con lo que se necesite. La Mayora dirige la cocina del patio. En muchas ocasiones el Mayor de patio es también curandero y mediante sueños conoce el avenir y los problemas que se presentan. Este último podría asumir el papel del oráculo. Respecto a la organización generada por la información de la época colonial, actualmente vemos que existe un gobernador comunal quien se encarga de los aspectos de gobierno. El fiscal se ocupa de las cuestiones de la iglesia y el capitán asume funciones religiosas y militares, las religiosas por su papel en el mitote de entablar comunicación con el Mayor de patio y las militares ya aparecen ritualizadas en organizar la cacería del venado.

Respecto a la comunidad de San Agustín de Buenaventura, también existe una organización social integrada por Mayores de patio de familia patrilineal, un comunal,

³⁸ 'Estar bendito' es un estado delicado que implica abstinencia sexual, de alcohol, de enojo, de sal y de alimentos hasta medio día o hasta que se oculte el sol.

las autoridades civiles, comisariado de bienes comunales, el fiscal de la iglesia y los mayordomos.

A grandes rasgos estas serían las continuidades que encontramos aunque sería importante ver las particularidades de los otros grupos contemporáneos de la sierra, lo que implicaría un estudio por sí sólo. Ahora corresponde conocer la vida ritual de los grupos que habitaban este territorio.

Los rituales

La mayoría de la información sobre los rituales de los pueblos indios se localizan en textos ligados a la evangelización y son numerosos en aquellos pueblos que dificultaron la misión cristiana. Para ello encontramos una cantidad considerable de menciones al tema de coras y tepehuanos, aunque en nuevas investigaciones se mencionan a los huicholes como habitantes de la zona de Huejuquilla y Tenzompa.

En este apartado trataremos los rituales de acuerdo a la caracterización inicial; es decir, los rituales periódicos y aperiódicos; así como su carácter colectivo e individual. Consideramos estos aspectos, en la medida de lo posible, durante la conquista española. Antes de iniciar, es importante introducir las deidades a quienes se les atribuían estos rituales y otros lugares de culto.

Deidades y lugares de culto

En una descripción sobre Nayarit, los pueblos que habitaban el territorio consideraban que los Mayores habían subido al cielo en remolino. Una fuente hace alusión a los coras quienes tenían tres ídolos importantes. Menciona a una piedra blanca llamada *Tayaopa* (sol), dos piedras blancas *Tate* (Nuestra Madre) y *Quanamoá* (fuego). Tenían muchos otros bajo el nombre de *Tecuat* (señor) (Ortega, 1887:16,17). En otra referencia se dice que éstos pueblos tenían varias deidades: *Uxuu* era una mujer criatura quien patrocinaba todas las semillas. *Narama*

o el salitroso vivía en las aguas del mar y con su sudor creó la sal. El sol de junio es el cerro cabeza de caballo que lleva también el nombre de ichamet: casa de maguey, de mezcal. *Nenaxi* cria las aves y los peces y vive en el poniente. *Pyltzintli* vive en el oriente donde nace el sol. El *Pyntzintli Xucati* despierta al *Nicanori* para que empiece a crear la sal y los frutos que se dan de abril a junio, después viene el *Pyltzintli*, quien desata sus vapores en agua, enviando truenos y rayos hasta principios de septiembre en que despierta *Nicanori* quien hecha los peces y suelta las aves hasta fines de septiembre en que *Uxuu* con su rocío levanta los frutos y semillas que llaman *tonalmilli*. Se menciona que la posición de los cuatro cuerpos de los Nayari corresponden a éstos cuatro tiempos. Los coras adoran de dos a cuatro de éstas deidades dependiendo de los frutos que se dan en su tierra. Otra mención importante se hace a dos personajes; uno es *Naycuri* que era considerado cangrejo creador de peyote y el otro, *Tzotonaric* antiguo y tentación de mujer. Los dos rodearon la tierra quedándose en medio el *Naycuri* quien exige la bebida de peyote. *Tzotzonaric* en forma de serpiente rodeó la tierra y entró al mar. De este modo es que la culebra vive en los cerros o en el agua (Santoscoy, 1899:23-26). En la descripción del padre Arlegui sobre los pueblos que habitaban la provincia de Zacatecas menciona que ellos tenían como deidades a los astros. El sol, la luna y las estrellas eran quienes les daban la salud y que cuando enfermaban consideraban que habían lastimado a los astros, concibiéndose flechados por ellos (Arlegui, 1851:157). Una referencia a los tepehuanes también hace alusión al sol como deidad ya que todas las mañanas al salir el astro le rezaban largamente como adorándolo (Pérez de Ribas, 1944:213). Esta información nos sugiere la existencia de una concepción del tiempo de acuerdo a las estaciones del año, lo que encontramos en los grupos contemporáneos que habitan la sierra, tiempos en que se efectúan rituales ligados al ciclo agrícola. De las deidades, vemos que el sol, la tierra, el agua, el fuego son importantes en la vida de los antiguos habitantes en sus diferentes representaciones, permaneciendo también en los grupos contemporáneos.

Entre los lugares de ofrenda se encontraban los cerros, las cuevas, los animales, ríos y manantiales. A los cerros ofrendaban flechas. Otra práctica común era el portar yerbas para tener suerte en la cacería y para ser buenos caballerangos. El peyote era consumido para curar sus enfermedades, para saber el futuro y diagnosticar sus batallas (Arlegui,1851:154-155,157;Ortega,1887:19). Los ayunos eran importantes mismos que implicaban abstinencias sexuales y de sal. El tiempo de duración eran cinco días, algunos alargándolos hasta dos años en obsequio a sus dioses. En otra descripción se menciona el contexto en el cual se efectúan los ayunos. Se trata de los ayunos en la preparación de dos niñas que posteriormente se encargarían de cuidar la casa del Nayari. Una niña ayuna un año y otra cinco evitando la sal y el chile (Ortega,1887:15-16; Santoscoy,1899:20).

Las ofrendas llevadas a cuevas, cerros y manantiales continúan siendo comunes en los rituales contemporáneos. De la misma forma algunos cazadores tienen suerte de encontrar venados al portar la piedra beoazar. Los ayunos efectuados por la población son una práctica común para iniciar cualquier práctica ritual en los cuatro grupos aunque existen diferencias entre ellos.

El sacrificio

Entre los rituales colectivos, podemos mencionar el sacrificio de cautivos y los mitotes, los cuales presentan también un carácter periódico ligado al ciclo agrícola estacional. Respecto al sacrificio, eran los cautivos de guerra las víctimas, mismos que los coras obtenían de las guerras con los totorames y guaynamotas. El sacrificio se efectuaba en la casa del Nayari en donde tenían cuatro esqueletos³⁹ sentados en un equipal y envueltos en lana y adornado con cuentas. En Tzacaimutá había cuatro cuerpos y les ofrendaban semillas, frutos, sal, pescado, algodón, arcos, flechas y sangre de cautivos. Al cautivo le cortaban la cabeza y la colocaban en un recipiente como ofreciéndola al sol, la sangre la recogían en un vaso. Bailaban la cabeza y

³⁹ Parece ser que estos cuerpos pertenecían a los anteriores Nayaritis que gobernaron al pueblo nayarita.

repartían la cabellera entre la gente de otras rancherías para que también la bailaran. La mujer que cuidaba la casa del Nayari, en determinadas épocas del año comía carne de cautivo asada. Cuando los coras no tenían cautivos por el cambio de residencia que hicieron los españoles de los Guaynamotas, en la necesidad de ofrendar sangre humana, sacrificaron a un recién nacido (Santoscoy, 1899:19-20). Por otro lado, en la zona xixime, durante la represión de su levantamiento contra los españoles, mencionan haber encontrado en las casas mas de 'mil calaveras' colgadas (Porrás,1980a:135). Vemos pues, que la guerra era una actividad que proporcionaba la sangre que se debía ofrendar pero que implicaba otras prácticas como el vestirse para al guerra. Antes de salir se cubrían el cuerpo de barro de diferentes colores para después pintarse vívoras y sapos, poniéndose plumas de aves en la cabeza (Arlegui,1851:150). Nos damos cuenta que el sacrificio era un rito que concernía a una colectividad por el carácter indispensable en la vida estos guerreros. Respecto a su aperiodicidad, ésta se deduce porque al ser capturado el cautivo de guerra, el sacrificio se efectuaba en ese momento, lo que indica la no existencia de una misma fecha para ello, aunque se ha mencionado en el capítulo sobre arqueología que se trataba de rituales que dependían de la estación de secas. Actualmente podríamos hablar del sacrificio de animales como las vacas o reses, cuya sangre es ofrendada al sol, a cristo o a los patrones. Generalmente se efectúa en las fiestas patronales, en curaciones, en la 'corrida del alma' o al pagar una manda a la iglesia.

Lo que me llama la atención de la descripción sobre el sacrificio del cautivo es que el guerrero que lo hizo prisionero, al cortarle la cabeza, éste debe bailarla y repartir la cabellera entre las personas de otras rancherías para que la bailen. Este baile podría semejar al baile del venado que se realiza en el mitote ya que la cabeza del animal es sujeta entre las manos de un personaje que se transforma en 'venado' y tras él va otro personaje que es el 'perro'. Al momento en que amanece, después de jugar 'a la cacería' toda la noche, el perro tumba al venado y ahí termina el baile. ¿Podríamos

pensar que los orígenes de ésta danza del venado se encuentran en la danza con la cabeza del cautivo? Es importante recordar las 'mil calaveras' encontradas en un pueblo xixime ¿Se trataría de un tzonpantli? Si tomamos en cuenta la actividad religiosa y militar del capitán, miembro de las autoridades civiles contemporáneas, en donde las funciones militares se encuentran ritualizadas en la cacería del venado, entonces estaríamos frente a un fenómeno ritual que recuerda a los cautivos de guerra y el sacrificio estaría en este caso representado por el venado.

Mitotes

Respecto a los mitotes, éstos eran llamados por los españoles borracheras o embriagueses y eran considerados como el mayor vicio de los pueblos. Dependiendo de la provincia se juntaban numerosas personas para hacer el mitote. En Tzacaimutá se reunían más de mil quinientas personas, en Mimbres de trescientas a cuatrocientas y en Hauanyca más de mil. En estos mitotes hacen muchas peticiones y cuando flechan una mazorca destierran el hambre (Santoscoy, 1899:12,21). En la descripción del padre Barrios⁴⁰ menciona que el espacio donde se hizo el mitote que presencié era 'un recuesto' con una plaza barrida en donde bailaban. Cada pueblo construía una choza de leños y hacían fogatas en su respectivo patio, aunque había leña común pues se utilizaba porque todo sucedía de noche. El baile comenzaba al ocultarse el sol, cantaban y tenían música, al amanecer terminaban su canto. Consumían bebida de maíz. Al segundo día llegaba más gente al mitote y llegaban de diferentes maneras. Algunos traían espadas y otros dagas. En toda la región cora existían diferentes mitotes por lo extenso del territorio.

En la descripción de el padre Arlegui, misma que comprende población cora, huichol y tepehuana entre otras, respecto al mitote dice que lo efectuaban cuando iban a cazar o cuando salían a la guerra. La música del mitote se hacía golpeando un tronco hueco con palillos o con una quijada de caballo. Un viejo canta las azañas de los

⁴⁰ Ver nota 30.

antepesados, mencionando la destreza de las armas. Danzaban veinticuatro horas en círculo tomados de las manos, dando descompazados saltos. Al centro del círculo del baile, ponían una calavera de venado con sus astas y al momento de saltar la calavera salían a cazar o a la guerra hacia el punto donde había saltado la calavera. Terminan en embriagueses producidas por bebidas que preparan de maguey y tunas. Al final del baile una vieja menciona la libertad en que vivían, les recuerda de sus muertos de guerra por parte de otras naciones y les aconseja destruir cuanto pudieren. Los presentes contestan asegurando poner en ejecución su mandato (Arlegui, 1851:146,147). Las menciones específicas al mitote tepehuano son sobre su carácter de planificación y convocatoria de guerra. Estos mitotes se efectuaban en la casa del cacique quien destinaba una zona de cultivo y cuyos frutos eran consumidos en estas fiestas (Escalante, 1997:29,32).

Respecto a los oráculos pareciera que era una práctica extendida entre la población de Nueva Galicia y Nueva Vizcaya. En La relación de Juan Samano⁴¹ menciona que en la entrada de Nuño de Guzman, llegando al pueblo de Jalpa, fueron a verlo principales de paz con ídolos que hablaban, siendo la reacción del Capitán el mandarlos quemar. Los oráculos eran consultados por personas que tenían esa facultad y servían para quitar la enfermedad y para iniciar la guerra. Estos oráculos eran piedras, algunas cubiertas de membranas de sesos humanos. Estos ídolos se encontraban en las cumbres de los cerros en donde había muchas ofrendas como huesos de animales, ollas, yerbas y cuentas (Pérez de Ribas, 1944:146,153). A éstos ídolos portátiles u oráculos, les hacían muchos mitotes y bailes. En cuanto al carácter belico del mitote sabemos que los tepehuanos del Tunal hicieron un mitote la noche de un ataque a los españoles en tiempo de su rebelión (Porrás, 1980a:141-142,145). Vemos que el mitote estaba ligado a la guerra y a la caza, éste se hacía en la casa del cacique o en donde se encontraba el oráculo. Este último servía para curar

⁴¹ "Relación de la conquista de los teules chichimecas que dió el capitán de emergencia Juan de Samano II, en Crónicas de la conquista del reino de Nueva Galicia, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1960.

enfermedades o para sugerir la guerra. Eran efectuados en cimas de cerros o montes en donde cada familia o pueblo construía su paraje. Los bailes eran de noche y eran acompañados de canto y música, existiendo en algunos una cabeza de venado. Su inicio y término estaba marcado por el ocultamiento y la salida del sol y el término del mitote era pronunciado un sermón.

De todo esto se deduce la importancia del mitote en su carácter colectivo y aperiodico ya que la guerra o la enfermedad no indican fechas precisas. Pero por otro lado encontramos su carácter también colectivo periódico desde el momento en que se efectuaba en ceremonias agrícolas ligadas a las estaciones anuales. Encontramos también el carácter del mitote como concerniente a un pueblo que sería el comunal o la insinuación de su efectuación de grupos de parentesco, lo que sucede actualmente con las familias de apellido patrilineal. Vemos que el mitote para la guerra y las enfermedades continúa teniendo su función en epidemias y guerras de acuerdo al ejemplo dado sobre el cólera y la guerra de Irak. El espacio en el que se realizaban, la construcción de parajes por parte de cada familia, el ocultamiento y salida del sol, los bailes, la música y los sermones que concluyen los mitotes, son aspectos puntuales en los mitotes contemporáneos; así como las cuevas en donde se depositan ofrendas, la cabeza y huesos de venado.

Ahora corresponde la mención a los rituales aperiódicos del ciclo de vida. En las fuentes e investigaciones sobresalen notablemente las descripciones sobre los ritos de paso como el nacimiento y bautizo; el casamiento y la muerte. Ritos ligados al ciclo de vida del individuo que cambian su estatus social.

Nacimiento y bautizo

En una fuente se destacan dos tipos de rituales de nacimiento. Uno es cuando se reúne la parentela una vez nacido el niño, dan una bebida de peyote al padre del recién nacido y lo dejan sin alimento veinticuatro horas, dejándolo sentado sobre un cuerno de venado en un campo. Cada uno de los parientes, con huesos afilados o

dientes de animales pasan estos instrumentos sobre la piel del padre haciendolo derramar sangre. La resistencia del padre es el valor que tendrá el hijo en edad adulta. El segundo ritual corresponde a la población que habita el sur de la Provincia Franciscana de Zacatecas. Al nacer un niño o una niña se reúne la parentela y después de haber bebido, se dirigen a los ríos u ojos de agua, bañando en ellos varias veces a los recién nacidos. En éste momento les señalan su nagual para que sea su patrón toda la vida. Estos naguales son animales, seres del aire, agua o tierra quienes protegen al recién nacido toda la vida (Arlegui, 1851:144-145).

Respecto al bautizo se menciona ésta práctica que corresponde a aquellos que asistirán a la casa del Nayarí. A estos niños los llevan a un ojo de agua que llaman Aucat y los sumergen en el agua nombrandolos *Ychimainoxat* y a los hombres *Xurabet Xucati* que quiere decir sol y estrella. A las niñas les llenan el cuerpo de barro colorado y las envuelven en algodón sumergiéndoles la cabeza en el agua y al momento mencionan el nombre que deben llevar. Existe sólo una mención a un ritual que se hace cuando un niño cumple siete años, le cortan el pelo y se lo dedican al señor de las aguas (Santoscoy, 1899:20-21).

Los bautizos contemporáneos entre los coras, huicholes, tepehuanos y mexicaneros son comunes. Generalmente con agua del río le mojan la cabeza al niño mencionando su nombre, es el padrino al que le corresponde esta acción junto con los padres. La importancia del nombre radica en que el nombre lleva la fuerza para vivir, es como su protector. De manera que por ello escogen nombres de los santos patronos o de alguna persona que vean que se dirige correctamente en la vida para seguir sus pasos. Esto último sucede sobre todo con mexicaneros y tepehuanos. Respecto a los naguales, los mexicaneros y tepehuanos entienden que las personas que piden por maldad ser ricos, se convierten en los cerros y cuevas en animales atacando el ganado de sus coterraneos. Generalmente se les ve como seres que no son humanos y se les llama naguales.

Matrimonio

Entre las tribus existieron diversas formas de matrimonio. Algunos se casan con una sólo mujer y tienen muchas mancebas, otros se casan con todas las mujeres que deseen. Hay quienes tienen mujeres comunes o compran a la mujer con la nación enemiga. Algunos tienen a sus madres e hijas como mujeres. Otros llevan a la casa de la mujer un venado y lo depositan a la entrada, si el padre lo acepta y no deja podrir la carne, es señal de su aceptación. También existen hombres amujerados que hacen el papel de mujeres de hombres de guerra. En las separaciones las mujeres se vuelven a casar con otro (Arlegui, 1851:142-144). Para la provincia de Tzacaimutá, Mimbres comprendiendo algunos chimaltitecos, los hombres tienen tantas mujeres como puedan sustentarlas. Los padres que tienen cuatro hijas las dan a un mismo varón y cuando muere el marido, ellas se quedan con el hermano del difunto (cuñado) aunque él ya tenga mujeres (Santoscoy, 1899:21).

Entre tepehuanos, mexicaneros y coras existen dos formas de matrimonio. Una es cuando los padres del muchacho acuden a la casa de la muchacha y acuerdan con los papás de ella la unión. Si todo va bien, dan una fecha para que la muchacha se vaya a vivir con la familia del muchacho o pueden hacerlo inmediatamente. Otra forma que es muy común es que durante las fiestas patronales o cívicas, los muchachos cuidan el paso de la muchacha que se quieren robar y lo hacen sobre todo en las noches u obscureciendo. De esta forma quedan establecidas las uniones. Es común que un hombre tenga varias mujeres; sobre todo, si tiene suficiente maíz y alimento. Actualmente entre tepehuanos de Santa María Ocotán y mexicaneros de San Buenaventura existen casos en donde los matrimonios están constituídos por padre-hija. Es usual entre los tepehuanos que a la muerte del esposo, la viuda se queda como mujer del hermano de su esposo; es decir, de su cuñado.

Sólo como mención retomo el ejemplo de la mujer común en épocas anteriores de acuerdo a la pasada descripción ya que los mexicaneros de San Pedro Jícoras recuerdan que en otros tiempos todo el pueblo tenía una mujer común cuyo hijo se

sacrificaba lanzándolo a un pozo donde salían los cuernos de un toro. Así tenían peces, camarones, etc.

Muerte

Al morir una persona y al ser sepultado, se le acompañaba de comida para que el difunto no padeciera hambre, también se le echaban sus instrumentos de trabajo, si era hombre le ponían hachas, coas y machetes. Si se trataba de una mujer le ponían metates y malacates⁴² (Santoscoy, 1899:21). Otra mención del padre Arias (Mota Padilla, 1920:333) se hace respecto a Chametla, lugar considerado por los coras como el lugar del purgatorio o del infierno. Se menciona toda una reflexión sobre el nombre en náhuatl corrompido que es *Cha-mictlan* que quiere decir casa de los muertos. En lengua cora es *Muchita* y en lengua totorame es *Caulian*.

Efectivamente, ahora los ritos de paso ligados a la muerte se efectúan anexando al cuerpo del difunto, en la fosa; comida y sus pertenencias. También existe una concepción generalizada entre coras, tepehuanos y mexicaneros de que el chamet es el lugar a donde van los muertos. Por otro lado, todos ubican el chamet al poniente, donde se mete el sol pero una gran mayoría lo reconoce como un cerro. Otros mencionan que Chametla, Sinaloa, lugar ubicado muy cerca de la costa, es el chamet de los muertos.

Ritos catolicos

Pareciera ser que uno de los primeros ritos eran, además de los bautizos, las fiestas a las imágenes catolicas y los recibimientos de funcionarios de la iglesia. No debemos olvidar que en la fundación de cada pueblo se daba la imagen católica que lo representaría. En el recorrido que hace el padre Ponce en 1573-78 por la Nueva Galicia hasta Acaponeta, visitando los conventos e iglesias de su orden se mencionan los recibimientos que le hacían en varios lugares con comida y danzas de la

⁴² Instrumento para hilar algodón.

población local, momentos en que también oficiaba misas (Antonio de Ciudad Real,1993). En las fiestas a los santos patronos se menciona la fiesta al Santísimo Sacramento, efectuada en La Saucedá. A ella acudieron indios de varias naciones, participando siete danzas, algunos queriendo imitar a los tepehuanes gentiles, cubriéndose el cuerpo con yerbas a manera de lana, portando en las manos astas de venado.

Durante las rebeliones, la rabia india se dirigió a las imágenes católicas. De manera que los acaxeos, durante su levantamiento, lanzaron muchas flechas al padre que cargaba el Sacramento (Porras,1980a:113). Los tepehuanes del Mezquital, dieron un hachazo a la imagen de María Santísima y un flechazo en la espinilla a Jesús crucificado (Arlegui,1851:56,57). Los levantados azotaban las imágenes de Nuestra Señora, hacían pedazos la cruz, lanzaban el Sacramento a tierra diciendo blasfemas. Asesinaban a los padres y se dió un caso que entre varios sujetaron a un padre en lo alto diciendo: *Domnus vobiscum* y otros respondían: *et cum spiritu tuo* , y le disparaban flechas, azotándolo al piso. Era claro que lo que decían lo escuchaban en las misas (Pérez de Ribas,1944:173-175). En general la respuesta de los tepehuanes fue flechar las imágenes y en particular la de Cristo crucificado.

Es por demás asentar que las fiestas patronales son resultado de prácticas católicas aunque se puede reconocer la resemantización que hicieron de ellas, los pobladores de la región, con sus anteriores concepciones. Un ejemplo que puede ilustrar esto son las danzas que participaron en la fiesta de La Saucedá ya antes descrita. En esta fiesta toman la cabeza de venado queriendo imitar a los tepehuanes gentiles. ¿Se trataría de la representación de una danza que hace alusión al cautivo y al sacrificio?. Sólo por mencionar algunos aspectos, las danzas, las procesiones, la comida y dependiendo del lugar las misas, forman parte de la fiesta patronal. En todo caso lo que me interesa resaltar es que la Semana Santa tepehuana (Santa María Ocotán, entre otras) y la mexicanera (San Pedro Jícoras), integraron el flechamiento de la imagen de cristo durante la rebelión tepehuana en la Samana Santa. Actualmente,

durante esta celebración existen flechadores jóvenes quienes colocan en el atrio de la iglesia, dos nopales, uno frente a otro, separados por aproximadamente 60 metros. Durante dos días se la pasan flechando el nopal. La exégesis explica que los flechadores son los soldados y el nopal es Cristo.

A manera de conclusión

Hemos hecho el recorrido encontrando varios aspectos que podrían ligarse en el tiempo. Entendemos que es indispensable las investigaciones de archivo de una zona casi inexplorada para contar con información primaria que nos permita contextualizar las prácticas rituales contemporáneas de los grupos de la Sierra Madre Occidental. Sin embargo, la información arrojada permite plantear o vislumbrar una serie de aspectos en las prácticas contemporáneas; así como, resaltar los abismos de la información en las preguntas iniciales.

Vemos pues que los mexicaneros como tales se encuentran perdidos en la información de la delimitación política y religiosa, al existir mención de sus pueblos en época tardía. Estas menciones sólo corresponden a los mexicaneros de San Pedro Jícoras y de San Buenaventura ya que los de Santa Cruz nunca se señalan. Sabemos que no existen menciones a grupos hablantes de náhuatl ya que siempre se hace referencia a esta lengua por la evangelización o por los hablantes de náhuatl corrupto. Respecto al origen cazcan de los mexicaneros, creo que es una aseveración rápida pues se desconoce a ciencia cierta el idioma que hablaban. En cuanto a su origen tlaxcalteca, los datos lingüísticos aportarán información al respecto. Vemos que el panorama general de los grupos en la época colonial es confusa pues las denominaciones no responden a las contemporáneas; además que no sabemos exactamente si entre los grupos perdidos y desaparecidos se encontraban los actuales mexicaneros. Por otro lado, en cuanto a la información político-religiosa de los pueblos encontramos índices importantes que pueden tener una correspondencia con la organización contemporánea, lo mismo sucede para los rituales. El caso

sorprendente es como ya lo hemos dicho, la posible asimilación del sacrificio de cautivos de guerra y su danza con la cacería del venado y su danza. Respecto a los mitotes vemos que aún se encuentran ligados a la guerra, los ritos del ciclo de vida también expresan un enorme parecido a los actuales.

La propuesta de clasificación de los rituales identificados a partir de los datos etnohistóricos, es una propuesta a profundizar una vez contando con mayor información etnohistórica, lo que implica nuevas investigaciones de archivo. Esta tarea no es sencilla pero contribuiría en la comprensión de una parte de la historia de ésta región -de la cual aún desconocemos mucho-; así como de las continuidades en los rituales contemporáneos.

CAPITULO III LA LINGÜÍSTICA

En este capítulo nos interesa abordar el origen de los mexicaneros desde el punto de vista lingüístico; así como el tratamiento que se ha dado a esta variante del náhuatl. Tomando en cuenta que los mexicaneros y su idioma han sido abordados en trabajos muy recientes en comparación con otras variantes de náhuatl que se hablan en otras regiones del país, ignoramos la razón de su estudio tan tardío. No obstante, las investigaciones realizadas permiten acercarnos a nuestro tema de interés haciendo una reflexión a varios tópicos pertinentes.

La hipótesis fundamental que se ha manejado y que hemos mencionado anteriormente, es que los mexicaneros son descendientes de tlaxcaltecas, debido a que los españoles llevaron parte de esta población a los presidios de la frontera con las tribus 'barbaras'. Otra hipótesis es su descendencia cazcan. Estas hipótesis han sido arrojadas de los datos etnohistóricos aunque algunos trabajos lingüísticos las retoman.

Antes de iniciar directamente con nuestro objetivo nos interesa hablar de las lenguas que se hablan en la Sierra Madre Occidental, mencionar los trabajos lingüísticos sobre el mexicanero, el origen de la lengua y discutir sobre otros tópicos. Finalmente consideramos indispensable elaborar algunos comentarios sobre los datos etnográficos de algunas investigaciones lingüísticas.

Lenguas de la Sierra Madre Occidental

Como hemos venido haciendo énfasis a lo largo de los apartados anteriores, actualmente en la porción de la Sierra Madre Occidental, habitan coras, tepehuanos, huicholes y mexicaneros. La denominación del grupo corresponde a la lengua que habla cada uno aunque cada grupo tiene su propia autodenominación y varias

denominaciones externas. De manera que los huicholes hablan *wirrarika*, los tepehuanos *o'dam*, los coras *naáyari* y los mexicaneros, mexicano, náhuatl o mexicanero.

La existencia de numerosas comunidades y rancherías de cada grupo; así como la convivencia entre población de dos o más grupos, ha generado una población trilingüe, bilingüe con casos raros de monolingüismo. Entre las lenguas que se hablan contamos por supuesto el español, al ser la lengua de comunicación con la población mestiza. Las cuatro lenguas indígenas pertenecen a la familia lingüística yuto-azteca⁴³. El cora y el huichol pertenecen al grupo cora-chol, el náhuatl o mexicanero a la subfamilia aztecoide y el tepehuano a la subfamilia pimana (Mason, 1948:289-290). Para el tepehuano se ha hecho la distinción entre el tepehuano del norte y el sureño. El del norte es hablado por tepehuanos que habitan el norte de Durango y sureste de Chihuahua, mientras que el sureño es hablado por tepehuanos que habitan el sureste del estado de Durango. El parecido lingüístico del tepehuano sureño es más cercano al pápago que al mismo tepehuano del norte (Mason, 1948:290-91).

Otra clasificación de las cuatro lenguas en cuestión, ubica al tepehuano sureño como del subgrupo tepimano; al cora y huichol como parte del subgrupo cora-chol, las tres lenguas de ambos subgrupos pertenecen a la rama sonoreense. Sólo el mexicanero forma parte del subgrupo náhuatl de la rama azteca. Esta investigación plantea la problemática de las transiciones lingüísticas de estas lenguas hablando sobre la rama sonoreense cuyos extremos estarían dados por el subgrupo cora-chol y el tepimano, siendo el cora la lengua más aislada del grupo. De manera que el cora se encuentra ligado al taracahita por el huichol; de tal forma que si ésta lengua no existiera, el huichol podría integrarse al subgrupo taracahita. También se menciona el parecido léxico que el cora-chol tiene con el taracahita pero desde el punto de vista fonológico su parecido es con las nahuatlanas (Valiñas, 1994a:132-140). La posición antes

⁴³ La reconstrucción y clasificación de las lenguas en México se fueron transformando desde las primeras propuestas en 1864 de Orozco y Berra hasta las de Mason (1939) y las de Mendizabal y Moreno (1939). Estas últimas dos propuestas han sido consideradas las más acabadas para su época y vemos que la clasificación para las lenguas de interés prácticamente es la misma (Vivó, 1940).

descrita se encuentra en otro trabajo (Dakin, 1994:53-86) al distinguir dos propuestas en donde el náhuatl formaría un subgrupo con el corachol, por un lado y por el otro que las lenguas yuto-aztecas pertenecen a la rama sonoreense a excepción del náhuatl. Con un análisis de los sistemas gramaticales contemplando número y persona, construcciones reflexivas, distinciones aspectuales e imperativo, se plantea que el náhuatl comparte innovaciones en la morfología flexiva nominal con el corachol, tubar, yaqui-mayo, y tarahumara. Aunque se reconocen innovaciones en el corachol y el tepimano, mismas que no se encuentran en el náhuatl. Por otro lado, el cora, huichol, tepecano y tubar son similares al náhuatl en cuanto a la flexión verbal. Se argumenta que las similitudes entre tepecano y corachol con el náhuatl nortero a pesar de corresponder estas lenguas a subgrupos lingüísticos diferentes, se debe a la proximidad geográfica y a la difusión.

De las clasificaciones expuestas nos damos cuenta que las investigaciones lingüísticas recientes exponen la complejidad de la zona tomando en cuenta que la cercanía geográfica no determina el parentesco lingüístico y por el contrario, a dos lenguas que pertenecen a la misma familia y rama, tratándose de lenguas vecinas como el cora-chol y el tepehuano, se manifiesta su diferencia. Por otro lado, la cercanía geográfica también influye en la difusión de rasgos como ya se ha expuesto. Se ha visto cómo rasgos gramaticales son también compartidos entre lenguas de diferentes subgrupos manifestando la distancia geográfica que existe entre ellas. De manera que existe otro aspecto a considerar en las cuatro lenguas que se hablan en esta parte de la Sierra Madre Occidental y es el multilingüismo contemporáneo que seguramente es una característica inherente en la región en otras épocas.

En términos de la experiencia de campo en la región, vemos que una misma lengua se diferencia de otra dependiendo de la comunidad en donde se hable. Respecto al huichol y cora existen variantes de la misma lengua haciendo que no se entiendan unos con otros. Por ejemplo los coras de Santa Teresa no se entienden con los de Jesús María y los huicholes de las rancherías del sureste del municipio del Mezquital

en Durango, no se entienden con los de Las Latas, Mezquitic, Jalisco. Respecto al mexicanero se habla de una semejanza entre el náhuatl de San Buenaventura y el de San Pedro Jícoras como constitutivos del mismo dialecto (Canger,1995:4). A este último punto regresaremos más tarde. Es importante mencionar cómo la convivencia entre población que habla lenguas diferentes toma prestados términos de las otras lenguas para incorporarlos a su propia lengua. En un trabajo se menciona (Knab,1976:261-264) por ejemplo que los huicholes de Santa Catarina tenían una variedad de términos nahuas y adjudicaban que ésto se debía a la convivencia que tuvieron los huicholes con tlaxcaltecas durante el período colonial. Este trabajo menciona también la utilización de diferentes términos por parte de los huicholes, dependiendo del contexto de habla; es decir, en un contexto ceremonial pueden utilizar algunos términos; en un contexto de habla del español otros y en un contexto huichol no ritual, otros.

Como antes mencionamos, los mexicaneros utilizan el término coras de *xuravét*, nombre dado al mitote y al baile del mitote. Nosotros nos preguntamos ¿cómo los mexicaneros teniendo dos palabras en su lengua para denominar estrella grande *wey sital*, utilizan un término cora para una ceremonia tan importante?. Definitivamente no tenemos la respuesta sólo acudimos a las influencias y contactos de los grupos en la región, pensando por un lado en la importancia de los coras o el ritual cora para los mexicaneros o por el otro, en la importancia del término cora para denominar el ritual. Esperamos que los datos y reflexiones posteriores nos acerquen a una posible explicación. Estas reflexiones nos hacen pensar en la importancia de los prestamos lingüísticos y cómo a través de su estudio podemos entender también el tipo de relaciones entre la población. Continuando con los prestamos, en análisis de géneros orales rituales con los mexicaneros, encontramos contextos precisos de utilización del mexicanero y otros del tepehuano. Encontramos que el 'juego' ritual tiene un sentido sexual. Por ejemplo los rezos expresados en el mitote son generalmente en náhuatl, en un momento la persona que rezaba, haciendo alusión al 'juego' cambia de lengua

para decirlo en tepehuano. ¿Cual es el lugar de la lengua tepehuana en la visión del mundo de los mexicaneros?. Existe también el 'juego' de un personaje de la danza que se presenta en las fiestas patronales, este 'juego' es un diálogo sexual con una supuesta autoridad civil. ¿Cuales son las diferencias del 'juego' del mitote y del de la danza?. No sabemos exactamente si los tepehuanos o su lengua, dentro de la visión del mundo mexicanero, forman parte del inframundo, ya que estas expresiones están ligadas a lo oscuro, húmedo, nocturno. Sólo estudios etnolingüísticos podrían contribuir a aclarar estas dudas y a comprender esta región interétnica.

Origen del náhuatl o mexicanero

Antes de entrar de lleno a este punto nos interesa ubicar a ésta variante en la discusión sobre la dialectología del náhuatl. De las áreas dialectales del náhuatl, el mexicanero de Durango comenzaba a ser considerado (Sullivan y Dakin, 1980:295-96) como perteneciente a una de las áreas periféricas. Se habla del parecido de algunos rasgos del náhuatl de San Pedro Jícoras, conocidos a través de una obra de Preuss (1968) y el de la gramática de Guerra (1692). También se menciona un documento en náhuatl de 1585, cuyo original desapareció. El documento proviene de Pueblo Nuevo, Durango y el náhuatl no comparte los rasgos con el de Jalisco ni con el de San Pedro Jícoras; sino que es más parecido al náhuatl de Tenochtitlan. Con lo anterior comienza a pensarse en una área dialectal periférica diferente a la del centro de México; además, a reconocer una variante central en Durango, posiblemente llegada a la zona en 1550-70. Otra investigación plantea (Lastra, 1986:189-197) la existencia de una área dialectal de la periferia occidental, aún no definida pero debido a la existencia de rasgos fonológicos, gramaticales y léxicos compartidos, se opta por esta definición. En ésta área son consideradas como subáreas la costa occidental, Occidente del Estado de México y Durango-Nayarit, aunque los rasgos periféricos son pocos en la última subárea, fueron suficientes para considerarlos no centrales. Una

investigación menciona al náhuatl como una lengua que llegó a Mesoamérica en diferentes oleadas de grupos, quizás desde hace 1500 años. La última oleada corresponde al siglo XII o XIII y corresponde a la población que llegó al centro de México saliendo posiblemente del Occidente (Canger, 1995). De tal forma que los nahuas occidentales tendrán posteriormente pocos contactos con el centro de México, lo que ocasionó las diferencias dialectales contemporáneas⁴⁴. Otra investigación reciente (Valiñas, 1994a:141-158) plantea la clara existencia de una área dialectal llamada Periférica Occidental que se distingue de la Central y Oriental. El área Periferia Occidental integra el náhuatl de Durango, Nayarit, Jalisco, Colima, Michoacán y a algunas comunidades del norte de Guerrero y del suroeste del Estado de México. De igual forma, el área de la Periferia Occidental está integrada por la subárea de la Costa del Pacífico y Occidente. La Costa del Pacífico estaría representada por el náhuatl de Tuxpan, Jalisco y la de Occidente por Norte de Guerrero y Suroeste de México. El mexicanero forma parte integral del Occidente en sus dos subáreas: Durango y Nayarit. El mexicanero tiene tres rasgos centrales a diferencia del de Santa Cruz, Nayarit pero ambos son considerados occidentales. De lo anterior, se manifiesta el carácter prehispánico del mexicanero planteando la migración de Occidente de los grupos, a los actuales asentamientos, también se menciona la existencia de variantes centrales en el Occidente.

De la exposición anterior resalta el reconocimiento de la pertenencia del náhuatl de los mexicaneros al área dialectal del Occidente cuya existencia es bastante anterior al náhuatl en el Centro de México al adjudicarle su presencia a éste último a una migración precisamente de Occidente. Sin embargo ¿Cómo explicamos los actuales asentamientos contemporáneos mexicaneros?, la idea de su migración de Occidente a la frontera implica que esta lengua se hablaba exclusivamente en Occidente y no en la sierra ¿Como podemos comprobarlo? ¿Qué sabemos de los grupos desaparecidos que habitaban esta extensa región y de las lenguas que hablaban?

⁴⁴ Canger (1988) y Lastra (1986) en Valiñas, (1994b:236-37).

¿Es posible que los mexicaneros hayan existido bajo el nombre de algunos de los grupos desaparecidos?. No responderemos a estas preguntas pero consideramos su pertinencia para posteriores trabajos.

Ahora nos interesa retomar otras hipótesis planteadas sobre el origen tlaxcalteca y cazcan de los mexicaneros. En cuanto al primero, Valiñas (1991:7-22), con datos lingüísticos correspondientes a gramática, léxico y fonología, muestra las diferencias de las dos variantes de náhuatl y presenta posibilidades del origen de los mexicaneros. Este tratamiento deja en claro la imposibilidad de generalizar una lengua en tiempo y espacio sin tomar en cuenta las diferencias dialectales, culturales y temporales. Una vez descartada la descendencia tlaxcalteca se encuentran: a) los mexicaneros son nahuas que siempre habitaron la zona y permanecieron en el anonimato; b) son grupos nahuas de occidente llevados a la zona por los españoles; c) fueron originalmente hablantes de otras lenguas (cora, tepehuano, huichol), pero fueron nahuatlizados y d) son descendientes de una variante de náhuatl que huyeron hacia la sierra del Nayar. El primer inciso es muy factible debido a que en época tardía los españoles fueron distinguiendo la existencia de otros grupos, pero también a que nunca pasaron o mencionaron las actuales comunidades mexicaneras en los recorridos que hicieron. El segundo inciso no es muy factible debido a que sabemos que el náhuatl de los mexicaneros es del occidente y los españoles mencionan sus comunidades hasta fecha tardía y jamás hacen alusión a pueblos nahuas. El tercer inciso, implica, que hasta fines del siglo XVII o XVIII pudo haberse llevado la nahuatlización de los coras, huicholes o tepehuanos ya que hasta éstas fechas la labor de evangelización fue factible pues las rebeliones ya estaban apaciguadas. Además que para 1625 San Pedro Jícoras ya era mencionado como parte de una encomienda (Mota Padilla, 1920:334) lo que implica una existencia previa del pueblo. Para San Buenaventura el caso cambia ya que las menciones al pueblo se dan hasta

1729⁴⁵ y 1769 (Santoscoy,1899:46). La cuarta propuesta se descarta al reconocer la pertenencia del mexicaneros a la variante de Occidente.

En otro trabajo, (Castro,1995) se retoman las propuestas del origen cazcan y tlaxcaltecas, mencionando la posibilidad de que se trate de descendientes de los nahuas que se quedaron en esta zona en la migración al centro de México. La posición tomada es que se trata de nahuas de occidente al existir gramáticas que mencionan el náhuatl que se hablaba en Durango. De acuerdo a esta posición este náhuatl evolucionó hasta convertirse en el náhuatl que actualmente hablan en San Pedro Jícoras. ¿Qué elementos y rasgos en su transformación indican el paso de un náhuatl a otro?. Del origen cazcan, la posición anterior no menciona nada aunque tampoco existen datos de la lengua que hablaba este grupo pues sólo se sabe que era un tipo de náhuatl o una variante del mismo.

Otras discusiones sobre el náhuatl de los mexicaneros

Canger (1995:4;1996:3) considera que en el transcurso de cien años no han existido grandes cambios en el náhuatl de San Pedro Jícoras. Este argumento lo presenta por la comparación del náhuatl recopilado por Preuss (1982) y el que se habla actualmente en San Pedro Jícoras. Otra aseveración es que el náhuatl que hablan los sanbueneros y el de los sampedreños es considerado como la misma variante. Esta conclusión se plantea a partir del análisis de algunas palabras y frases grabadas a un sampedreño que se encontraba en San Buenaventura . Lo anteriores nos hace pensar sobre la posibilidad de reconstruir un sistema lingüístico a partir de unas palabras y frases grabadas para poder reconocer si existen o no cambios de cien años en una lengua o si una lengua corresponde a una misma variante dialectal. Quisiera mencionar que es muy rara la ocasión que un sampedreño visita San Buenaventura. En mis estancias puedo decir que solamente encontré una familia de tepehuanos que viven en un rancho de San Pedro y que por tener familia en San Buenaventura,

⁴⁵ Plano corográfico del nuevo Reino de Toledo por Francisco Alvarez Barreiro en 1729 (Calderon,1984:279).

visitan el pueblo constantemente. Esta familia domina el náhuatl y reconocen la existencia de diferencias entre el náhuatl de las dos comunidades. Otro mexicano que encontré fue un joven casado con una sanbuenera y visita regularmente la comunidad, sobre todo en las fiestas. Un caso a la inversa es una familia sanbuenera que se fue a vivir a San Pedro desde hace muchos años y nunca regresaron. Por otro lado, en mis estancias en San Buenaventura, con el interés de hablar en mexicano, platicando con la gente siempre remarcaban “ya estás hablando otra vez en sampedreño”. Efectivamente notaba la diferencia de vocabulario, pronunciación e identificaba un mayor número de palabras en español en comparación al sampedreño.

| Español | San Buenaventura | San Pedro |
|---------|------------------|--------------------------|
| cerro | cerro | tépet |
| sapo | sapo | tamasól |
| perro | pelo, chucho | chíchi, ítskui (poseído) |
| nopal | nohpal | nopal |
| cara | nixko | nixáyak |
| mi uña | nouña | noyestéh |

De estos ejemplos vemos la existencia de vocabulario diferente. Respecto a la pronunciación, los sanbueneros aspiran fuertemente las palabras, esta aspiración se representa por la ‘h’, lo que no sucede con el mexicano salvo en algunas palabras y no es muy fuerte. También vemos la existencia de una predominancia de palabras en español, palabras que los mexicanos aun utilizan en su propia lengua. De la existencia del español en el náhuatl de occidente, desde las gramáticas de Guerra (1900) y Cortez y Zedeno (1765), ya mencionaban la existencia de palabras españolas por lo que parece ser común desde hace varios siglos (Canger, 1995:5). A

todo ésto debo agregar que con un sampedreño, hicimos la transcripción y traducción de un cuento sanbuenero, al principio el decía: *amo nipoderól porque yewhante kimati okse modo* 'no puedo porque ellos saben o hablan de otra forma'; sin embargo logramos hacer el trabajo aunque los resultados no los he cotejado con un sanbuenero. Es posible que las diferencias lingüísticas de las que hablan los propios hablantes, sean generadas por diferencias políticas, lo cual les impide reconocer que se trata de la misma variante.

Algunos comentarios a los datos etnográficos

Consideramos importante hacer algunas observaciones a las descripciones etnográficas presentadas en algunos trabajos lingüísticos, debido a que ello refleja en mayor o menor medida la contextualización del trabajo de campo.

En el trabajo sobre San Buenaventura encontramos un señalamiento en la comprensión de la comunidad a partir de un territorio, la organización política, la lengua en común y la indumentaria usada en un 25% en los hombres y un 80-90% en las mujeres. Aparentemente se trata de una comunidad sin disputas internas de tierra, sin aislamiento y que fue fundada por unas cuantas familias sampedreñas a fines del siglo pasado (Canger, 1996:2-4). Vemos que para entender la comunidad no sólo hay que tomar en cuenta esos aspectos sino también la organización social, el trabajo agrícola y los ciclos rituales que incumben a la colectividad. El dato de la lengua común como diagnóstico de comunidad no siempre funciona ya que en San Buenaventura existen matrimonios tepehuanos asentados en territorio comunal, o matrimonios de coras y tepehuanos con sanbueneros. Esto indica que en algún momento, hablan su propia lengua que no es el náhuatl. Efectivamente podríamos decir que la lengua de comunicación entre ellos es el náhuatl pero el argumento como diagnóstico de comunidad deja muchas dudas. Si tomamos la comunidad de San Pedro Jícoras, el argumento se viene abajo ya que tanto el mexicanero como el tepehuano son lenguas comunes en diversos espacios por casi toda la población. La

indumentaria tampoco es un rasgo característico para definir la comunidad de los mexicaneros ya que los de San Buenaventura se visten como los coras tereseños y los de San Pedro se visten como los tepehuanos de la sierra. Bien pudiera también ser a la inversa. La idea de una comunidad sin disputas internas de tierra, también es errónea ya que la comunidad está dividida en dos grupos que están representados por la división espacial del centro político-religioso, división natural que hace el río. Un lado concentra la escuela, el juzgado y la iglesia, el otro ningún servicio. Esta división entre los grupos es por el poder, por controlar los recursos de los pocos proyectos en la comunidad. Estas diferencias se ven expresadas hasta en el territorio que utilizan para cultivar por lo que no podemos pensar que por tratarse de territorio comunal, las cosas están siempre bien. Respecto a la concepción de aislamiento como concepción nuestra, también difiere en varios sentidos. Efectivamente los grupos que habitan actualmente la Sierra conocen y ubican perfectamente a los otros grupos y por la convivencia que tienen quizás más con algunos que con otros, hasta hablan sus lenguas. También es cierto que son pocas las vías de comunicación en la sierra, concentrándose fundamentalmente en zonas madereras, regiones en donde no están asentadas las comunidades mexicaneras. Sabemos que cuando ellos se desplazan a los centros comerciales a surtirse de viveres, es una tarea sumamente pesada que ellos mismos reconocen. Es un hecho que los mexicaneros conocen como viven en otras comunidades y como van teniendo cada vez más servicios, mismos que quisieran tener porque al compararse con ellas siempre dicen "estamos muy atrasados, no tenemos carretera, hace mucho que la pedimos y nada". Es lo mismo para San Pedro y San Buena. Ahora, las dos comunidades pertenecen al municipio del Mezquital, y la comunidad más alejada es San Buenaventura. Los nexos con el municipio son casi inexistentes y los trámites que deben efectuar con el municipio los hacen directamente con el estado por estar más cerca la capital en términos de vías de comunicación que la cabecera municipal.

Pienso que la idea de aislamiento es en los dos sentidos. El primero responde a que

los pobladores se sienten abandonados, que ninguna institución los visita por lo alejado de la comunidad, lo que explica que los mexicaneros tienen necesidades económicas, políticas y sociales al formar parte de un municipio, de un estado y de una nación. El segundo está ligada a nuestra concepción ya que por ser una zona de difícil acceso y sin carreteras, las comunidades mexicaneras no constituían lugares de investigación por ninguna disciplina antropológica. Es hasta fechas muy recientes que en las mismas condiciones de difícil acceso, las comunidades son visitadas por etnólogos y lingüistas.

Respecto a la fundación de San Buenaventura por algunas familias mexicaneras en el siglo pasado, tengo mis dudas ya que como mencionamos anteriormente desde 1729 se ubica una parroquia en la comunidad y se menciona como pueblo en 1769. Sabemos que San Buenaventura existe desde antes que el siglo XIX pero no tenemos datos para cotejar una migración de sampedreños a San Buenaventura en el siglo XIX.

Ahora retomo otro trabajo realizado en San Pedro Jícoras en donde la etnografía presenta varias irregularidades, de las cuales tomamos las más significativas. a) Se habla de migración mexicanera a la frontera de Estados Unidos en donde se contratan como braceros. b) En el centro político religioso no pasa nada salvo en las fiestas. c) En el juzgado se realiza un acto "solidario-ritual" donde los presentes van pasando una pipa para fumarla y d) las ceremonias de matrimonio ya no se realizan porque salen muy costosas las fiestas comunales para la pareja y las familias (Castro, 1995:11,13,14,15). Para el primer punto debemos decir que los mexicaneros no migran a los Estados Unidos, lo hacen generalmente a la costa de Nayarit o a Zacatecas. En los datos recopilados a lo largo de mis visitas en ocho años no tengo registrada a ninguna familia sampedreña que haya migrado a Estados Unidos. El segundo punto expresa una falta de comprensión de la concepción del tiempo y del espacio de los sampedreños al expresar que hace falta una fiesta para que haya movimiento. En cuanto a la ceremonia "solidario-ritual" del juzgado, sólo quiero anotar

que lo que sucedió fue que en una reunión de las autoridades civiles en el cuartel o juzgado para arreglar algún asunto, alguna persona traía pipa y tabaco. Otras personas no tenían nada y queriendo fumar se pasaban la pipa para hacerlo. Esto sucede frecuentemente y en varios espacios. De las fiestas de matrimonio que ya no se efectúan debido a los altos costos, los sampedreños nunca han tenido una ceremonia de matrimonio católica por falta de cura y porque no forma parte de su forma de vida. Tampoco efectúan fiestas comunales cuando se casan. Casarse para ellos es tener mujer o cocinera y las formas de hacerlo, como ya se describieron en el apartado de etnohistoria, no conlleva fiesta. Con estos ejemplos vemos la falta de profundidad, comparación y distinción en los datos recopilados lo que va en detrimento de la propia investigación.

A manera de conclusión

Hasta el momento las investigaciones lingüísticas sobre el náhuatl de los mexicaneros aportan el conocimiento de que se trata de una variante prehispánica y su relación o diferencia gramatical y fonológica con las otras lenguas yuto-aztecas. Sin embargo, consideramos que hasta el momento nos quedan las preguntas si esta lengua occidental se hablaba exclusivamente en el Occidente y si los actuales asentamientos mexicaneros corresponden a migraciones a la sierra. No existe documentación sobre esta posible migración e ignoramos si el náhuatl de occidente se hablaba también en la sierra. Existen aún muchas preguntas sin respuesta ya que también encontramos información (Lumholtz, 1981:460-67) de un lugar poblado por 'aztecas', llamado Pueblo Viejo. Este lugar se ubica al sur de Milpillas, Durango, en donde se efectuaba el mitote con una danza de venado, un Mayor y una Mayora y en donde comían la *chuina* de venado. ¿Qué se sabe de la lengua de estos 'aztecas' quienes efectuaban el mitote a la manera de los actuales mexicaneros? ¿Qué sucedió con este pueblo, el cual no existe actualmente?. Definitivamente no sabemos y sólo nuevas investigaciones podrían ayudarnos a comprender este aspecto.

Creemos que nuevas investigaciones lingüísticas sobre la terminología de fauna y flora en el mexicanero puede aportar valiosa información sobre la antigüedad de los actuales asentamientos mexicaneros. Por otro lado, estudios etnolingüísticos podrían contribuir no sólo en la comprensión del náhuatl de los mexicaneros; sino de las lenguas e intercambios entre ellas hechos por éstos grupos de esta región cultural.

CONCLUSION GENERAL

95

En este recorrido nos dimos cuenta de la situación social y la complejidad de la región de interés en diferentes épocas. La existencia de múltiples culturas que interactuaban entre sí y que aparentemente tenían prácticas rituales comunes, culturas que vivieron fuertes transformaciones a lo largo del tiempo; marcando la llegada de los españoles una ruptura más en donde desaparecieron muchas de las culturas que existían en el momento. No tenemos cuenta de estos grandes eventos y apenas se comienzan a plantear rupturas históricas para algunas regiones, culturas o grupos, lo que nos impide establecer conexiones directas con los actuales habitantes de esta porción de la Sierra Madre Occidental.

Es importante mencionar que en este intento de tener una lectura desde la etnología hacia las otras disciplinas nos encontramos con límites sumamente severos que responden a la especialización de las áreas, límites que marcan la falta del dominio metodológico de las otras disciplinas que nos impiden distinguir interpretaciones no documentadas y que nosotros podemos pasar por dadas. En este sentido, el rigor de la investigación es el único que se reconoce y sólo puede darse con el manejo de las disciplinas, mismas que están en manos de especialistas en cada una de ellas, estableciéndose de este modo realmente la investigación interdisciplinaria. Sin embargo, en esta necesidad etnológica de conocer la profundidad histórica de las prácticas rituales de los mexicaneros y a pesar de la falta de investigaciones sobre el tema, arriesgamos los tropiezos para posteriormente llegar a conclusiones satisfactorias. En esta búsqueda, el intento de reconstruir la organización social y los rituales, la información arrojada dirige aspectos puntuales a desarrollar y más que respuestas lo que hemos encontrado son preguntas, emergiendo una problemática aún más amplia: la de la región.

También debemos reconocer que lo presentado hasta aquí ha sido el principio de una investigación más amplia que deberá contemplar la documentación de varios aspectos que emergen de la falta de mención de los mexicaneros en los textos

históricos y de las lagunas temporales de los demás grupos en la región. Entre los aspectos a destacar en una investigación posterior son el conocimiento de los tepehuanes del posclásico tardío; conocer los asentamientos de la región de Tenzompa y Huejuquilla desde el abandono de la cultura Chalchihuites hasta la llegada de los españoles; reflexionar sobre aspectos de la cultura Chalchihuites que actualmente existen entre los grupos de la región como son el corpus iconográfico, la utilización de las piedras verdes y la arquitectura; seguir el destino que tuvieron los grupos que existían y desaparecieron en la región a la llegada de los españoles para saber si los mexicaneros existían bajo alguno de esos nombres apoyados del conocimiento de las lenguas que hablaban; efectuar investigación de archivo para ubicar a las comunidades mexicaneras y su población; finalmente reflexionar sobre la etnografía de los cuatro grupos de la región y su historia del siglo XIX.

Es de reconocer lo enorme de la investigación que se pretende desarrollar pero obviar la dimensión de la misma sería no reconocer la complejidad de ésta región interétnica y multilingüe desde épocas precolombinas.

Hasta el momento hemos reconocido que la lengua de los mexicaneros es una variante del náhuatl que se hablaba desde la época prehispánica en Occidente de México. Para entender los actuales asentamientos mexicaneros y su historia en la región; así como las conexiones en el tiempo con las culturas precolombinas de esta frontera mesoamericana, iniciaremos con algunas de las preguntas básicas.

Entre los mexicaneros existe un personaje terrestre, femenino, el que da el alimento; es también en otros contextos el agua que se manifiesta en charcos y lagunas, el lugar de los muertos, el inframundo y el diablo formando todos en diferentes contextos una entidad: el polo femenino. En una pintura que se encuentra en la iglesia de San Pedro Jícoras, ubicamos a personajes religiosos sintetizados con una concepción vertical del espacio. Se trata de la virgen del Refugio quien carga al Santo Niño de Atocha. Ellos se ubican en el espacio llamado *ayawít*, el cielo o el mar, existen otros espacios otorgados al sol, a las nubes, al hombre y al mar. Estos espacios se dividen

en sus capas superiores como el espacio de las divinidades pero el punto de unión del sol con el espacio del hombre y el del inframundo sólo está marcado por una cuerda en espiral que va de oriente a poniente. ¿ Como entender el personaje diablo que es una denominación católica asimilado a otros personajes que son poderosos en la cosmovisión mexicanera?, ¿ Como entender que al pasar de los siglos predomina una concepción del espacio de origen prehispánico? Estos ejemplos nos llevar a la misma pregunta sobre las prácticas rituales. ¿ Cuales son los mecanismos de la permanencia de algunas prácticas rituales y otras no?. Es por demás pensar que los sacrificios humanos fueron sancionados pero ¿ Por qué los mitotes, aún concibiendolos como borracheras y embriagueses, continúan hasta el presente en la región? ¿ No fueron prácticas reprimidas y por qué?. Por otro lado como nuestra región se ubica en límites políticos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y posteriormente entre Nueva Vizcaya y el Reino de Toledo ¿ Cual fue el proceso de conquista y evangelización de esta frontera política?. Respecto a los mexicaneros ¿ A qué se debe ésta falta de mención? ¿ Qué sucedió con los grupos que se replegaron a la sierra? ¿ Qué sucedió con los tarascos y tlaxcaltecas que fueron llevados a ésta frontera?. ¿ Existieron los mexicaneros bajo otro nombre en la época colonial?

Vemos que la etnografía de la región puede aportar valiosa información a nuestro objetivo, aunque reconocemos que los huicholes han sido los más estudiados pero aún así, podemos decir que no los conocemos ya que se trata de investigaciones más vinculadas al simbolismo del arte, tema tratado de una forma aislada del grupo que lo expresa. Estas limitaciones las vemos en las investigaciones de los demás grupos al reflejar tiempos parciales del auge en la actividad ritual; es decir, el tiempo que dura una fiesta sin tomar en cuenta que esa fiesta forma parte de un ciclo ritual que comienza en otras etapas del año y que no son tratadas. Son varios los obstáculos a vencer y mucho el trabajo por hacer pero se trata de las condiciones reales que harán posible la ubicación de los mexicaneros en el tiempo en esta región cultural.

BIBLIOGRAFIA

A.G.N. " Relación de las cosas sucedidas en las serranías de Choras y tepehuanes e de las costumbres y ritos de estas naciones y de la dispusición y sitios de sus tierras", Sevilla, Guadalajara, legajo7 (66-5-16), 15 fojas.

ALVARADO, Solis Neyra Patricia (1996a), *Oralidad y ritual, "el dar parte en el xuravét de San Pedro Jícoras, Durango*, Morelia, Univesidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

(1996b), "Algunas referencias del espacio rituala través de las expresiones verbales entre los mexicaneros:'Las palabras de un rito funerario'" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, No26, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp,253-273.

(1994), "Mexicaneros de Durango" en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México, región Occidental*, México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 109-142.

ALVAREZ, S; Salvador, Alfredo y Chantal Marie José M (1982) *La creación de un espacio Político Simbólico*. La conquista de la Nueva Vizcaya, México, tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

ARLEGUI, José (1851[1737]), *Crónica de la provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas*, México, Cumplido calle de los rebeldes num.2.

BENITEZ, Fernando (1981), *Los indios de México* , Vol. 5,México, Era.

BOUJOU,J (1991), "Lignage" en Pierre Bonte-Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France,pp.421-422.

BRANIFF, Beatriz (1974), "Oscilación de la frontera septentrional mesoamericana" en Betty Bell, editor, *The archaeology of west Mexico*, Jalisco, Sociedad de Estudios Avanzados del Occidente de México, A.C., AJIJC, pp. 40-49.

(1995), "Diseños tradicionales mesoamericanos y norteños. Ensayo de interpretación" en *Arqueología del Norte y del Occidente de México, homenaje al Dr. Charles Kelley* , México, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, pp.181-209.

BRANIFF, B y HERS, M-A (1998), "Herencias chichimecas" Centro INAH-Colima, Universidad de Colima, IIE-UNAM, a publicarse en *Arqueología*, segunda época, pp1-31.

CALDERON Quijano, José Antonio (1984), *Cartografía histórica de la Nueva Galicia*, México, Universidad de Guadalajara y la Escuela de estudios Hispano-Americanos de Sevilla.

CANGER, Una (1995), "A report on the westernmost Nahuatl-Speaking Community in Mexico, San Agustín de Buenaventura", Universidad de Copenhague, manuscrito, pp.1-10.

(1996), "Nahuatl en Durango-Nayarit " ponencia presentada en el IV encuentro de lingüística en el Noroeste, Hermosillo, Sonora, Universidad de Copenhague, manuscrito, pp. 1-14.

CARTRY, M (1991), "Sacrifice", en Pierre Bonte-Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, pp.643-646.

CASTRO, Margarita (1995), *Un estudio sobre la trayectoria histórico-lingüística del mexicano de San Pedro Jicora, Durango*, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

CORTEZ Y ZEDENO, Gerónimo Tomás de Aquino (1765), *Arte, vocabulario y confesionario en idioma mexicano: como se usa en el obispado de Guadalajara*, Guadalajara, Puebla de los Angeles.

ESCALANTE, Yuri (1997), *Etnohistoria del gobierno tepehuano. Los sistemas políticos antiguo y colonial*, tesis de licenciatura en etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

GALINIER, J y Michelet, D (1981), "Mésoamérique et le problème religieux", "Création. Mythes de genèse en Mésoamérique", "Espace et temps. Les conceptions religieuses mésoaméricaines", "Ciel, soleil, lune, étoiles et phénomènes météorologiques dans les religions mésoaméricaines", "Terre (Mésoamérique)", "Feu. (Mésoamérique)", "Homme. L'image de la personne humaine en Mésoamérique", "Mésoamérique. L'ordre mytique et rituel", "Desordre cosmique. La maladie, la mort, la magie dans les traditions mésoaméricaines", en *Dictionnaire des Mythologies*, Flammarion, pp.1-62.

ANTONIO DE CIUDAD REAL (1993), en García y Castillo, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España, Antonio de Ciudad Real*, dos tomos, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

GERHARD, Peter (1996), *La frontera norte de la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, espacio y tiempo 3, Universidad Nacional Autónoma de México.

GOMEZ, Canedo Lino (1987), "Huicot, antecedentes misionales" en *Estudios de Historia Novohispana*, volumen 9, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 95-145.

GUERRA, fray Juan (1900), *Arte de la lengua mexicana que fue usual entre los indios*

del Obispado de Guadalajara y parte de los de Durango y Michoacán, escrito en 1692, y publicado por Alberto Santoscoy, Guadalajara, A. Ochoa impresor.

HERS, Marie-Areti (1982), "Santuarios huicholes en la Sierra de Tenzompa (Jalisco)" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, No 50-1, IIE-UNAM, México, pp, 35-41.

(1989), *Los toltecas en tierras chichimecas*, Cuadernos de Historia del Arte 35, México, Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

(1995), "La zona noroccidental en el clásico", en Linda Manzanilla y Leonardo López Lujan, *Historia Antigua de México, Volumen II*, Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de Mexico y Grupo editorial Miguel Angel Porrúa, pp. 227-259.

(1996), "Durango y Sinaloa: estado actual de la cronología de la ocupación mesoamericana" (Seminario 1996: Cronología historiográfica del Occidente, Centro de Estudios Antropológicos de Occidente, Nogueras, Comala, Colima, octubre de 1996), manuscrito, pp1-45.

(1998), "La Sierra del Nayar en el contexto del septentrión mesoamericano", en Martha Fernandez y Louise Noelle, editores *Setenta años del instituto de Investigaciones Estéticas*, IIE-UNAM; pp49-59.

IJAH (1960), *Crónicas de la conquista del reino de Nueva Galicia*, Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia.

KAREN, Dakin (1994) "El náhuatl en el yuto-azteca sureño: algunas isoglosas gramaticales y fonológicas, en Carolin J Mackay y Veronica Vázquez, editor en *Investigaciones lingüísticas en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp 53-86.

KELLEY, Charles (1966), "Mesoamerica and the Southwestern United States", en Roberto Wauchope, general editor, Gordon F. Ekholm y Gordon R. Willey volume editors, *Handbook of Middle American Indians, Archaeological frontiers and external connections*, volumen 4, Univesity of Texas Press, ltd, london, pp. 95-110.

(1971), "Archaeology of the Northern Frontier: Zacatecas and Durango", en Robert Wauchope, general editors, Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal, volume editors, *Handbook of Middle American Indians, Archaeology of Northern Mesoamérica*, Volumen II, parte II, University of Texas Press, Austin, pp. 768-801.

KIRCHHOFF, Paul (1943a), "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", suplemento 3, México, Revista Tlatoani.

(1943b), "El norte de México", en *El norte de México y sur de los Estados Unidos, III Reunión de la Mesa Redonda sobre problemas Antropológicos de México y*

Centroamérica, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp.345-348.

KNAB, Tim (1976), "Huichols-Nahuatl Borrowings and their implications in the ethnohistory of the region", en *International Journal of American Linguistics*, Volumen 42, núm 3, University of Chicago, pp. 261-264.

LASTRA, Yolanda (1986), *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Série Antropológica, Lingüística, No2.

LOPEZ AUSTIN, Alfredo (1990), *Los mitos del tlacuache*, Alianza estudios, antropología, México, Alianza Editorial Mexicana.

(1995), "La religión, la magia y la cosmovisión", en Linda Manzanilla y Leonardo López Lujan, *Historia Antigua de México, Volumen III: El horizonte posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoamericanas*, Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de Mexico y Grupo editorial Miguel Angel Porrúa, pp. 419-458.

LUMHOLTZ, Carlos (1981), *El México desconocido*, vol.I, México, Instituto Nacional Indigenista.

MASON, Aiden (1948), "The Tepehuan, and the other Aborigines of the Mexican Sierra Madre Occidental" en *América Indígena*, México, volumen VIII, Número 4, octubre, Instituto Indigenista Interamericano.

MCCARTHY, Kieran (1982), "Los franciscanos en la frontera chichimeca", en José María Muriá, Jaime Olveda, Alma Dorante y Virginia Gonzáles, *Lecturas Históricas de Jalisco, antes de la Independencia*, Tomo I, Guadalajara, Gobierno de Jalisco, Secretaría General, Unidad Editorial, pp.143-181.

MEDINA, Andrés (1990), "Arqueología y desarrollo histórico mesoamericano", en *Primer coloquio Bosh-Guimperá*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de Mexico, pp. 447-482.

MOTA y Escobar, Alfonso de la (1966), *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo Leon*, escrita en 1605, colección histórica de obras facsimilares, Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia.

MOTA PADILLA, don Matias de la (1920), *Historia de la conquista del Reino de Nueva Galicia*, escrita en 1742, adicionada y comentada por José Ireneo Gutierrez, Guadalajara, Talleres gráficos de Gallardo y Alvarez del Castillo.

MULLER, J.C (1991), "Rite de passage" en Pierre Bonte-Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

MYERHOFF, Barbara (1974), *Peyote hunt: the journey of the Huichol Indians*, Cornell

University Press, Ithaca.

ORTEGA, José (1887[1754]), *Historia del Nayarit, Sonora, Sinaloa y ambas Californias*, México, florece fomentado.

PASO y Troncoso, Francisco (1948), *Papeles de Nueva España, Reino de Nueva Vizcaya, Villa de Durango y Reino de León*, México, Biblioteca aportación histórica, Editor Vargas Rea.

PEREZ de Ribas Andrés (1944), *Páginas para la historia de Sinaloa y Sonora. Triunfos de nuestra fé entre las gentes más barabras y fieras del nuevo orbe*, escrita en 1645, México, Layac.

PORRAS, Muñoz Guillermo (1980a), *La frontera con los Indios de la Nueva Vizcaya en el siglo XVII*, México, Fomento Cultural Banamex.

(1980b), *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya*, México, serie C. Estudios históricos 7, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

POWELL, Philip Wayne (1987) "Génesis del presidio como institución fronteriza, 1569-1600" en *Estudios de Historia Novohispana*, volumen 9, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, pp19-36.

PREUSS, Konrado-Theodore ([1968]1982), *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, México, Instituto Nacional Indigenista, clásicos de antropología.

REYNOSO, Reynoso (1982), "Pódromos de la conquista de Nayarit", en José María Muriá, Jaime Olveda, Alma Dorante y Virginia Gonzáles, *Lecturas Historicas de Jalisco, antes de la Independencia*, Tomo I, Guadalajara, Gobierno de Jalisco, Secretaría General, Unidad Editorial, pp.197-212.

RICARD, Robert (1982) "La penetración franciscana", en José María Muriá, Jaime Olveda, Alma Dorante y Virginia Gonzáles, *Lecturas Historicas de Jalisco, antes de la Independencia*, Tomo I, Guadalajara, Gobierno de Jalisco, Secretaría General, Unidad Editorial, pp.131-135.

RILEY, Caroll y Winters, Howard (1963), "The prehistoric tepehuan of northern Mexico", en *Southwestern journal of Anthropology*, vol19, University of Chicago y University of Oxford, pp.177-185.

RODRIGUEZ, F (1985), *Les Chichimèques*, collection Etudes Mésoaméricaines, CEMCA, SLP, Mexique.

SANCHEZ OLMEDO, G (1980), *Etnografía de la Sierra Madre Occidental: tepehuanes y mexicaneros*, México, Secretaría de Educación Pública/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección científica.

SANTOSCOY, Alberto (1899), *Nayarit, colección de documentos inéditos, históricos y etnográficos acerca de la sierra de ese nombre*, Guadalajara.

SMITH, P (1991), "Rite" en Pierre Bonte-Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

SOTO de Arechavaleta, Ma Dolores (1994), "El primer censo neogallego: traslado de una vesitación...de 1525", en Eduardo Williams, editor, *Contribuciones a la arqueología y etnohistoria del occidente de México*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.

SULLIVAN, T Y DAKIN, K (1980), "Dialectología del náhuatl de los siglos XVI y XVII", en *Rutas de Intercambio en Mesoamérica y el Norte de México*, Sociedad Mexicana de Antropología, XVI Reunión de Mesa Redonda, Saltillo, Coahuila, septiembre de 1979, pp, 291-300.

VALIÑAS, Leopoldo (1991), "Los mexicaneros de Durango no son de Tlaxcala", en *primeras jornadas de etnohistoria. Memorias 1998*, coords, Ma del Refugio Cabrera y Nelida Bonaccorec, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Cuadernos de trabajo, num 10, pp. 339-351.

(1994a), "Transiciones lingüísticas mayores en Occidente" en Ricardo Avila Palafox, coordinador, en *Transformaciones mayores en el Occidente de México*, col. fundamentos, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp, 127-165.

(1994b), "Las supuestas fronteras de Mesoamérica. Lengua, étnia y cultura", en *XXII Mesa de Antropología*, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-CHIAPAS/Instituto Chiapaneco de Cultura, CONACYT-Sociedad Mexicana de Antropología, Tuxtla Gutierrez, Chiapas, pp, 225-246.

VELAZQUEZ, MA DEL Carmen (1961), *Colotlán, doble frontera contra los barbaros*, México, cuadernos del Instituto de Historia, serie histórica 3, Universidad Nacional Autónoma de México.

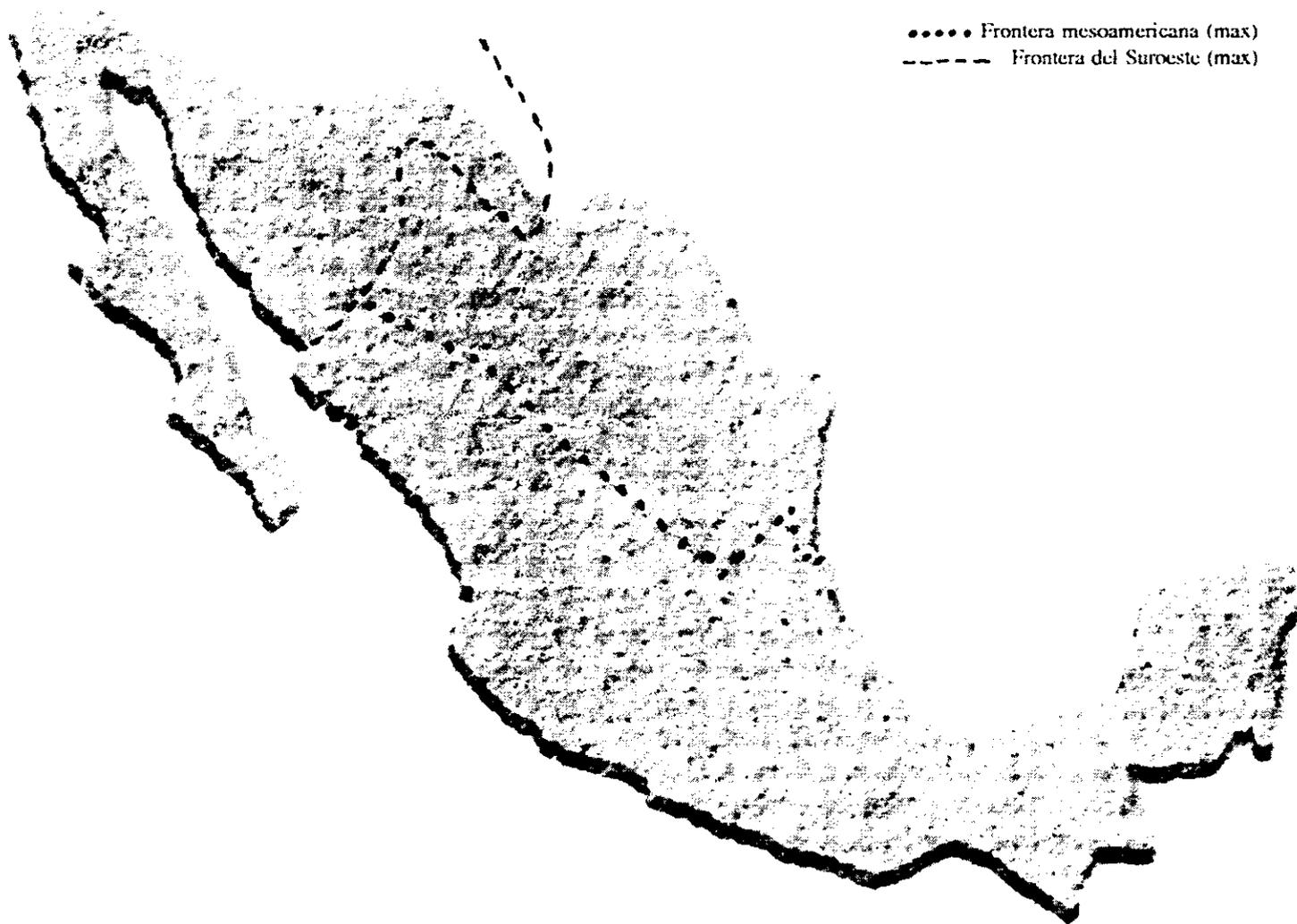
VIVO, Jorge (1940), *Razas y lenguas indígenas de México, su distribución geográfica*, contribución al 8o congreso científico Americano, sección de antropología, Washington.

WEIGAND, Phil C (1992), *Ensayos sobre el Gran Nayar entre coras, huicholes y tepehuanos*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México, Instituto Nacional Indigenista, El Colegio de Michoacán, AC.

ILUSTRACIONES



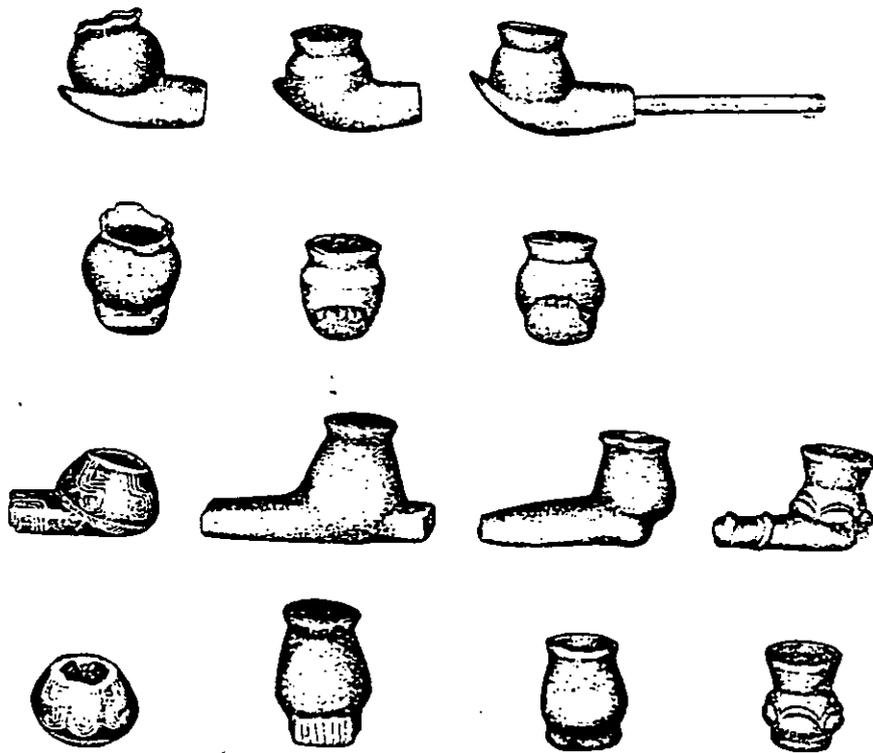
1. Coras, tepehuanos, mexicaneros y huicholes en la Sierra Madre Occidental, México. Inegi 1990.



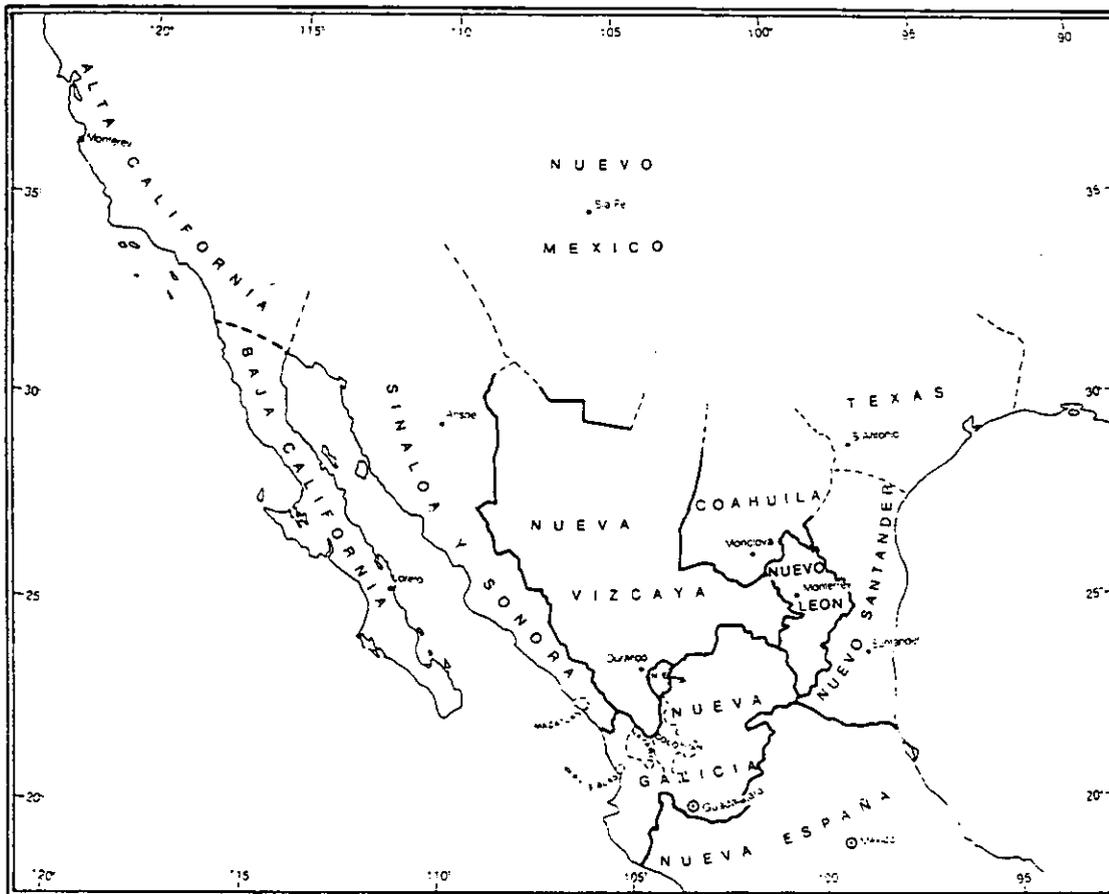
2. Norte de México y la frontera con el suroeste de los Estados Unidos. En Braniff (1974:45).



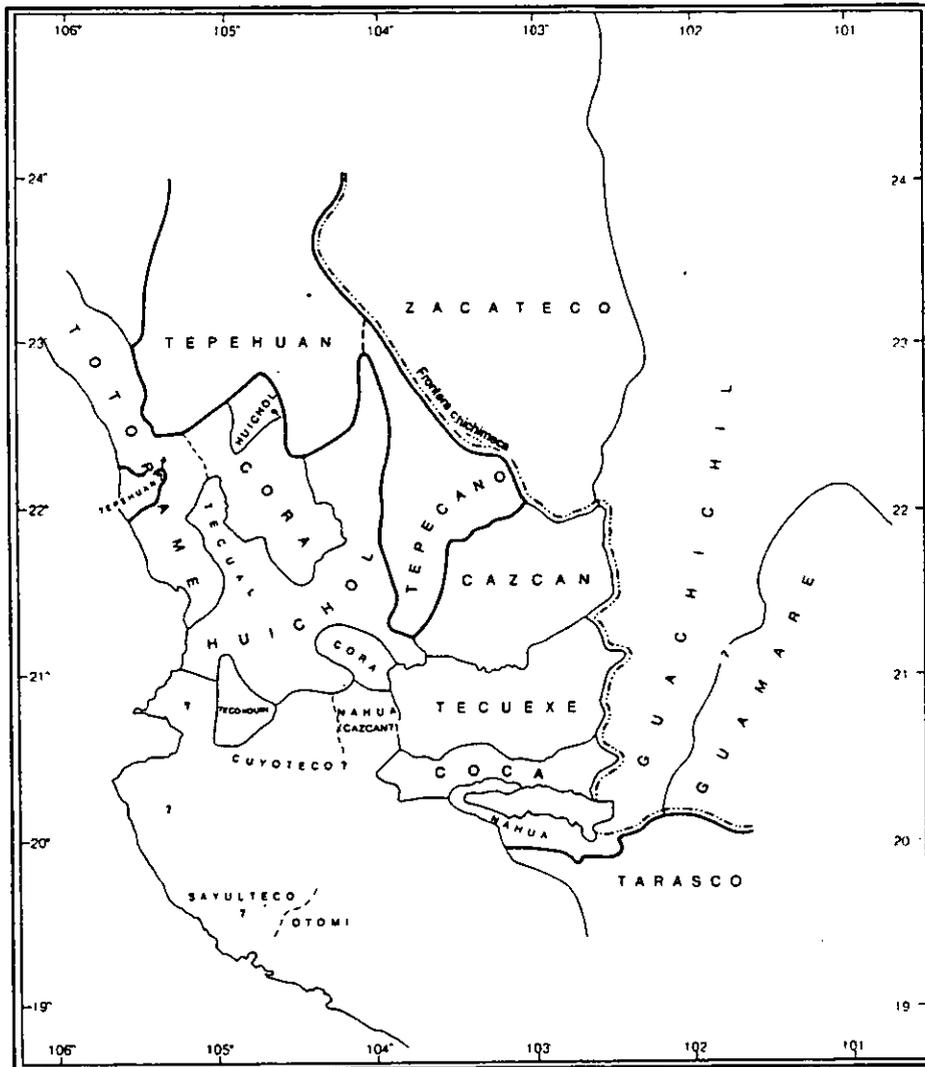
3. La cultura Chalchihuites en la expansión mesoamericana. Hers (1989).



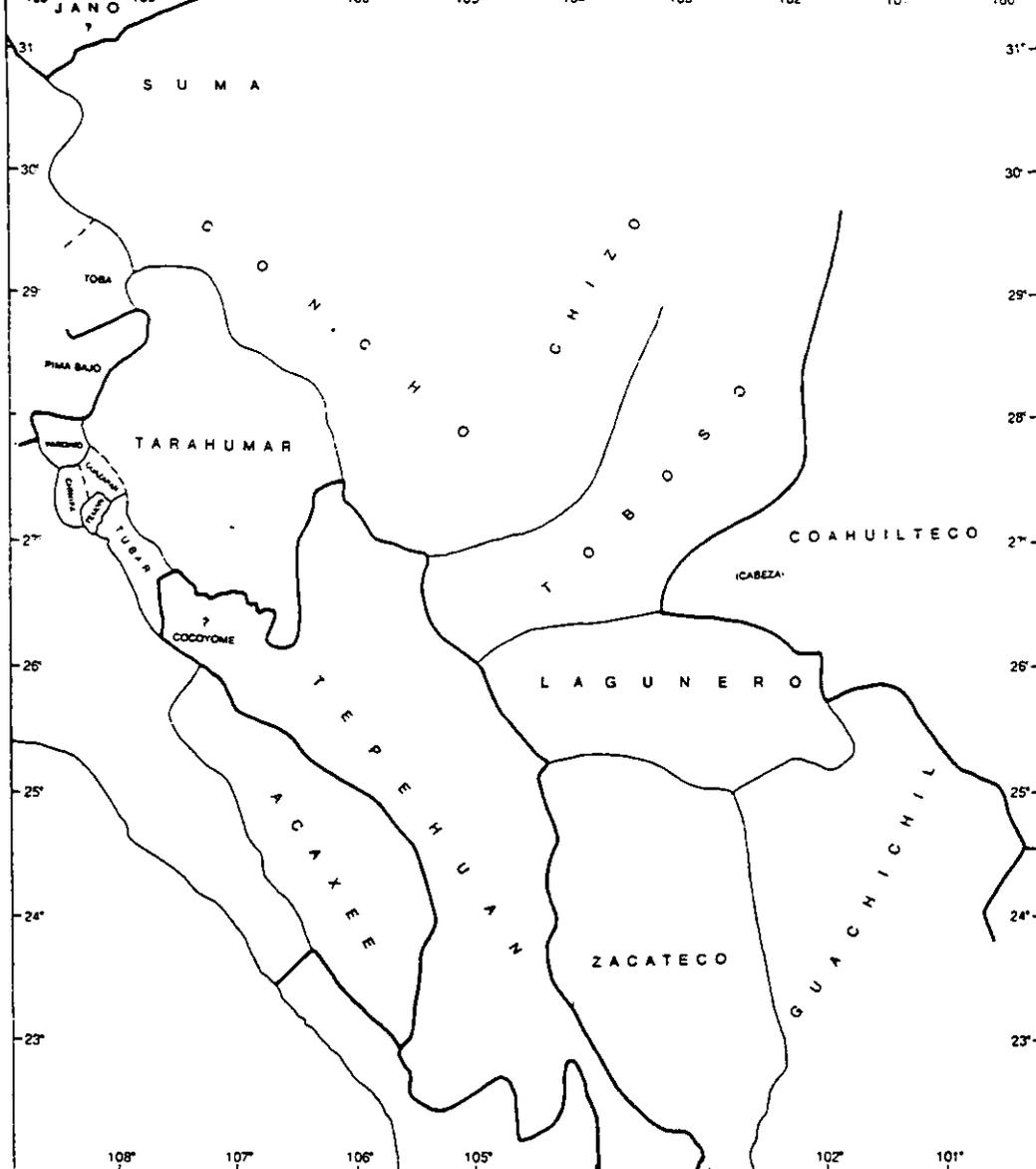
5. Pipas de la cultura Chalchihuites (arriba) y de los tepehuanos contemporáneos (abajo). Riley y Winters, (1963:183).



6. La frontera Norte en 1786. Gerhard (1996:28).



9. Nueva Galicia: lenguas indígenas. Gerhard (1996:56).



10. Nueva Vizcaya: lenguas indígenas Gerhard (1996:205).

Grupo uto-azteca

Familia Aztecoide

- Guachichil
- Lagunero
- Zacateco

Familia Pima

- Pima Bajo*
- Tepechuán

Familia Taracahita

- Acaxee-Xixime
- Concho (incluye Chiso, Jumano y Suma)
- Chínipa
- Guazápar
- Tarahumar*
- Témori
- Toba (Jova)
- Toboso
- Tubar
- Varohío (Guarojío)*
- Grupo athapascano

Jano (?)

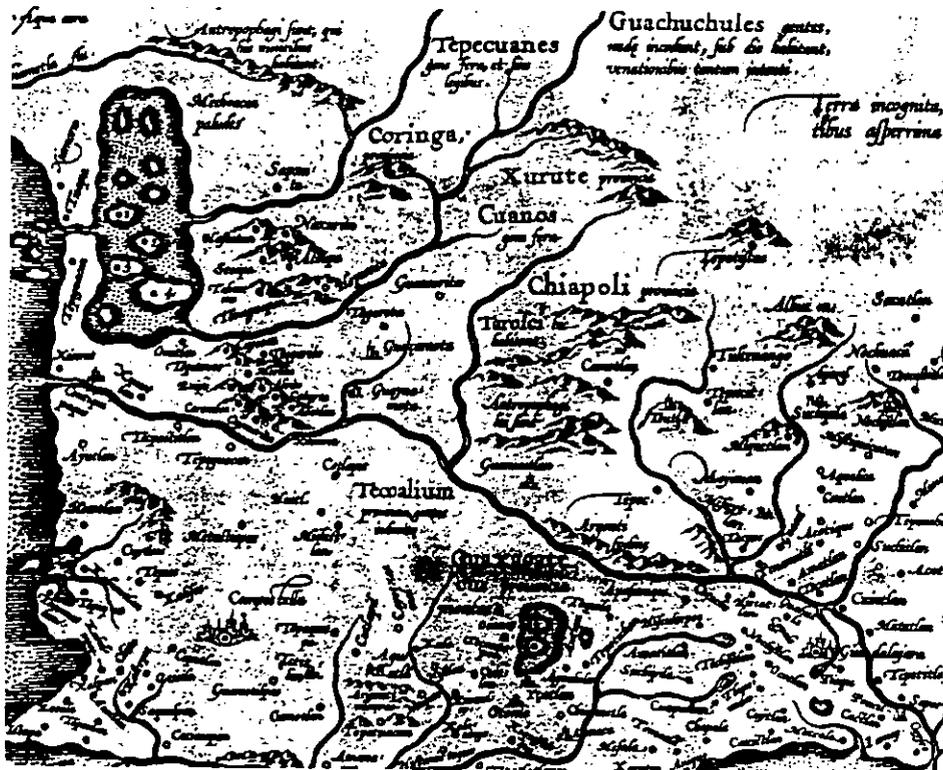
Grupo hokalteca

Familia Coahuilteca

Borrado (Quinigua) (?)

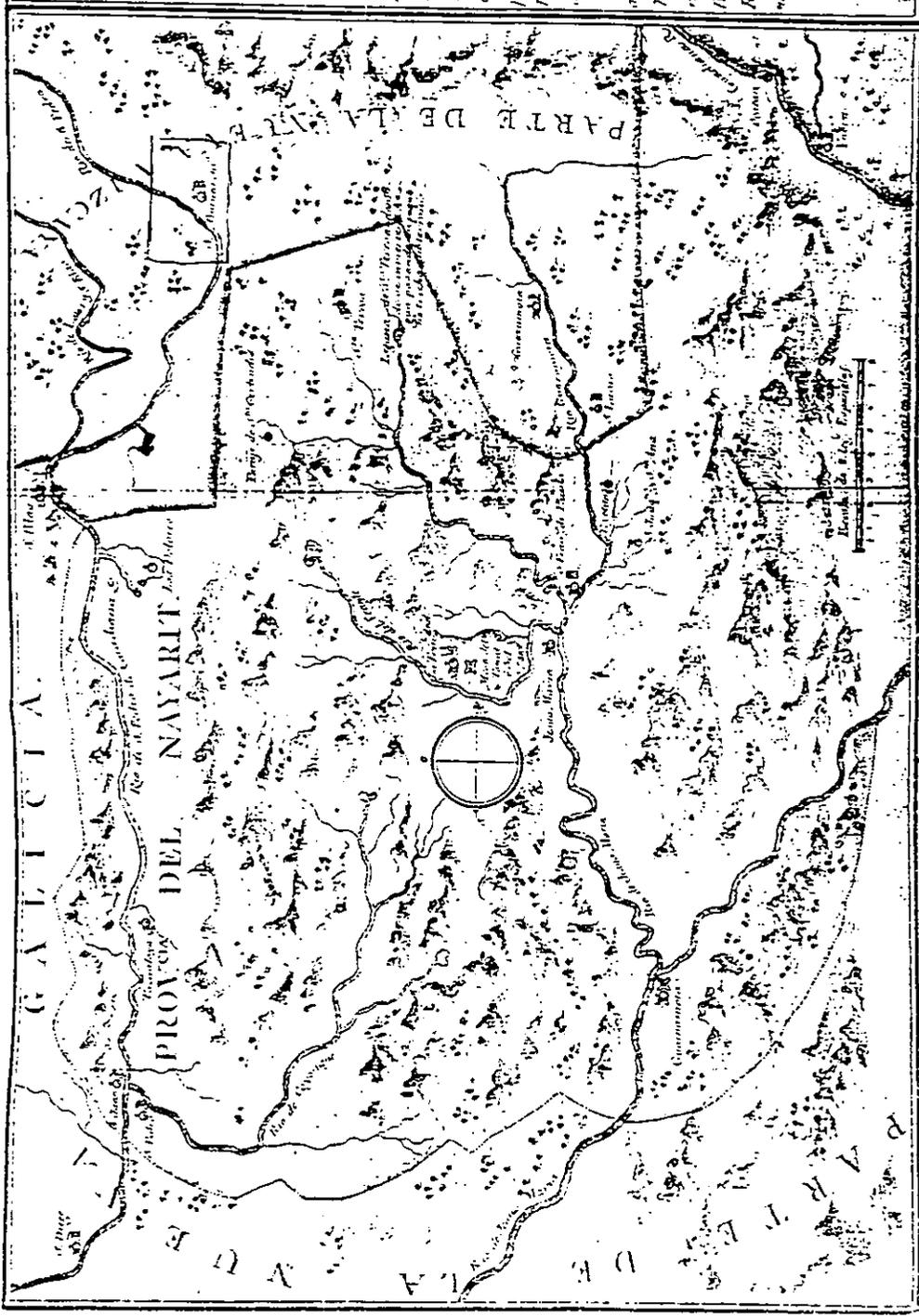
* Lengua en uso.

11. Cuadro de lenguas nativas al momento del contacto. Gerhard (1996:206).



12. Mapa de Ortelio que ubica un pueblo coringa al norte de Guazamota. Weigand (1992).

Plano 1º



PLANO COROGRAFICO
 de la Provincia de Galestia y de la Provincia de Nayarit, cuyo Capital que es la Villa del Tinaso, se halla situada en los 22.º y 33.º min de latitud Noroeste en los 102.º de longitud oriental tomada del primer Meridiano en la Isla de Ferro. de la Provincia de Galestia y de la Provincia de Nayarit, cuyo Capital que es la Villa del Tinaso, se halla situada en los 22.º y 33.º min de latitud Noroeste en los 102.º de longitud oriental tomada del primer Meridiano en la Isla de Ferro. de la Provincia de Galestia y de la Provincia de Nayarit, cuyo Capital que es la Villa del Tinaso, se halla situada en los 22.º y 33.º min de latitud Noroeste en los 102.º de longitud oriental tomada del primer Meridiano en la Isla de Ferro. de la Provincia de Galestia y de la Provincia de Nayarit, cuyo Capital que es la Villa del Tinaso, se halla situada en los 22.º y 33.º min de latitud Noroeste en los 102.º de longitud oriental tomada del primer Meridiano en la Isla de Ferro.

Elaborado y Reducido por el Geografo D.º de la Cruz y Boscá, 1729

13. Mapa que ubica a la comunidad de San Buenaventura al norte de Santa Teresa, Nayarit. Plano corográfico del Nuevo reino de Toledo. Por Francisco Alvarez de Barreiro en 1729 (B.P.R.II,2826), en Calderón (1984:279).



17. "Venados" con piel de venado y atrás de ellos los "perros", todos frente al altar antes de iniciar el baile del mitote.



18. Parajes contruidos con ramas en el patio del mitote familiar.

INDICE GENERAL

| | |
|--|-----|
| Introducción..... | 1 |
| Los mexicaneros 1; una región cultural 2; investigaciones sobre los mexicaneros 3; la presente investigación 5; el sistema ritual mexicanero 8; estructura del texto 12. | |
| Capítulo I | |
| La arqueología..... | 14 |
| Mesoamérica 15; la frontera norte 20; los chichimecas 21; divisiones en la frontera norte mesoamericana 22; la zona noroccidental 23; la cultura Chalchihuites 25; los asentamientos 27; grupos contemporáneos de la Sierra Madre Occidental 28; elementos rituales 33; a manera de conclusión 36. | |
| Capítulo II | |
| La etnohistoria..... | 39 |
| Delimitación geográfica y política 40; delimitación religiosa 46; población 50; relaciones interétnicas 53; organización política y religiosa de los pueblos indios 58; los caciques 60; introducción de la estructura española 62; los rituales 68; deidades y lugares de culto 68; el sacrificio 70; mitotes 72; nacimiento y bautizo 74; matrimonio 76; muerte 77; ritos católicos 77; a manera de conclusión 79. | |
| Capítulo III | |
| La lingüística..... | 81 |
| Las lenguas de la Sierra Madre Occidental 81; origen del náhuatl o mexicanero 85; otras discusiones sobre el náhuatl de los mexicaneros 88; algunos comentarios a los datos etnográficos 90; a manera de conclusión 93. | |
| Conclusión general..... | 95 |
| Bibliografía..... | 98 |
| Ilustraciones..... | 104 |
| Índice general..... | 118 |
| Índice de mapas..... | 119 |

INDICE DE MAPAS E ILUSTRACIONES

| | |
|--|-----|
| 1. Coras, tepehuanos, mexicaneros y huicholes en la Sierra Madre Occidental, México | 105 |
| 2. Norte de México y la frontera con el suroeste de los Estados Unidos..... | 106 |
| 3. La cultura Chalchihuites en la expansión mesoamericana..... | 107 |
| 4. Sitios conocidos de la cultura Chalchihuites..... | 108 |
| 5. Pipas de la cultura Chalchihuites y de los tepehuanos contemporáneos..... | 109 |
| 6. La frontera Norte en 1786..... | 110 |
| 7 y 8. Límites diocesanos y distritos misionales..... | 111 |
| 9. Nueva Galicia: lenguas indígenas..... | 112 |
| 10 y 11 Nueva Vizcaya: lenguas indígenas y cuadro de lenguas nativas al momento del contacto..... | 113 |
| 12. Mapa de Ortelio que ubica al pueblo cora al norte de Guazamota..... | 114 |
| 13. Mapa que ubica a la comunidad de San Buenaventura al norte de Santa Teresa, Nayarit..... | 115 |
| 14. Vista parcial de la cueva del cerro de la Pluma en donde depositan cabezas de venado, SPJ..... | 116 |
| 15. Misma cueva, flechas..... | 116 |
| 16. Concepción vertical del espacio mexicanero..... | 116 |
| 17. El “venado” en el mitote..... | 117 |
| 18. Parajes en los mitotes..... | 117 |