

Investigación antropológica

Sacrificio de res y competencia por el espacio entre los wixaritari (huicholes)*

SÉVERINE DURIN**

Resumen

Los wixaritari ofrendan reses en sacrificio; se propone que éstas sustituyeron a las víctimas humanas durante la Colonia como parte del proceso de reconstrucción de la identidad étnica en torno a la preservación del territorio común. Por un lado, la res se asemeja a su sacrificante humano: ambos toman leche cuando son bebés; por otro lado, la res, al ser destetada, se vuelve una plaga que se come los plantíos: simboliza la competencia por los espacios de siembra y pastoreo. Así, al sacrificar una res el sacrificante inmola parte de sí mismo, luego se (re)conquista el territorio comunal.

Palabras clave: huicholes, wixaritari, sacrificio, espacio, ritual

Abstract

The Wixaritari offer cattle as a sacrifice. It is said that during the colonial period cattle were offered instead of human victims as a part of the reconstruction process of ethnic identity around the preservation of the common territory. On the one hand, the cow resembles the sacrificant –both are breast-feed as babies. On the other hand, when weaned, the cow becomes a plague to the crops and harvests –symbolizing the competition for the lands used for farming and shepherding. When a cow is sacrificed, the sacrificant also offers a part of himself, and with this he conquers and takes back the common land.

Key words: Huichol, wixaritari, sacrifice, space, ritual

Introducción

En este artículo se pretende explicar el sacrificio de reses en la ritualidad contemporánea de los wixaritari,¹ en especial, el simbolismo asociado a la res como víctima sacrificial. Primero, se hará una revisión del concepto de sacrificio y se describirán las prácticas de sacrificio actuales de los wixaritari, con un enfoque en las secuencias y en los actores del ritual. De esta manera se pondrá de manifiesto la asociación simbólica entre niños y becerros. En segundo lugar, se intentará mostrar que la res, como víctima sacrificial, se diferencia del sacrificante al competir con éste por los espacios de pastoreo y de siembra. Para ello, se expondrá la importancia de los rituales de sacrificio en la América prehispánica y la persistencia de una ideología del sacrificio entre los actuales pueblos indígenas de México. Para la zona del Gran Nayar, se analizará la pasada relación entre guerra y sacrificios humanos, la introducción del ganado y cómo la sacralización de la tierra constituyó un nuevo eje rector de la organización social indígena. Finalmente, se propone que el sacrificio bovino *mawarixa* participa de la redefinición de las fronteras de la identidad, o bien, de la territorialidad.

* Artículo recibido el 19/02/04 y aceptado el 03/06/04.

** Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Programa Noreste. durin@ciesasnoreste.com.mx

¹ Término vernáculo usado por los indígenas huicholes para autodesignarse. En singular se emplea el término wixárika.

Secuencias y actores de los rituales de sacrificio

En el *Ensayo sobre la naturaleza y la función social del sacrificio*, Hubert y Mauss presentaron un esquema del sacrificio, entendido éste como “un acto religioso que, mediante la consagración de una víctima, modifica el estado de la persona moral que lo lleva a cabo o de ciertos objetos de su interés” (Hubert y Mauss, 1899: 15).² Los elementos del ritual, es decir, el sacrificante, el sacrificador, el lugar, los instrumentos y la víctima, deben dejar su condición profana y entrar en la esfera de lo sagrado. El momento clave es el de la divinización de la víctima: en ella se funde la representación de los dioses y del sacrificante, y tiene lugar el acercamiento entre lo profano y lo sagrado (Hubert y Mauss, 1899: 45-46). Al morir la víctima, se libera su espíritu y el sacrificante es beneficiado con nuevas cualidades sagradas. Tras ofrecer una parte del cuerpo sacrificial a los dioses, se procede a su consumo. Finalmente, la salida de lo sagrado se realiza mediante la purificación ritual de las faltas (Hubert y Mauss, 1899: 68) y la limpieza de los instrumentos (Hubert y Mauss, 1899: 70).

Es cierto que los términos *sagrado* y *profano* son difíciles de transponer al caso de otras sociedades. En efecto, basados en la crítica de Detienne, tales conceptos tienen la carga judeocristiana de Hubert y Mauss, la valoración etnocéntrica de la abnegación y de la “vía ascética” propuesta por Durkheim (Detienne y Vernant, 1979: 27-29). Sin embargo, al definir un esquema y los conceptos, Hubert y Mauss lograron superar la aparente complejidad de la práctica sacrificial. Por ejemplo, su definición del sacrificante como “el sujeto que recibe los beneficios del sacrificio o sufre sus consecuencias” y “es tanto un individuo como una colectividad, familia, clan, tribu, nación, sociedad secreta” (Hubert y Mauss, 1899: 11),³ evidencia que el sacrificio involucra varias personas, es decir, constituye una práctica social.

En su posterior *Ensayo sobre el Don*, Mauss insistió en que el sacrificio se asemeja a un protocontrato entre los hombres y los dioses:

Uno de los primeros grupos con los cuales los humanos tuvieron que contractuar y quienes por definición estaban para contractuar con ellos eran más que nada los espíritus de los muertos y de los dioses. Son los verdaderos propietarios de las cosas y de los bienes del mundo. Son con quienes era más necesario intercambiar y más peligroso no intercambiar. Pero, al revés, es con quienes era más fá-

cil y más seguro intercambiar. La finalidad de la destrucción sacrificial es precisamente la de ser una donación que tiene que ser devuelta. (Mauss, 1995: 167)⁴

En estos dos ensayos, se insiste en la identificación entre víctima y sacrificante y, según Bloch, el sacrificio comparte esta característica con los rituales de iniciación (Bloch, 1997: 56). Asimismo, al igual que Detienne (1979), Bloch encuentra que el elemento de cocción, y en especial el de consumo, constituye la segunda característica compartida de los rituales de sacrificio con los de iniciación (Bloch, 1997: 67). En ambos rituales, la inmolación simbólica del “casi uno mismo” en su primera parte, y los aspectos políticos, militares y culinarios en la segunda, se implican mutuamente (Bloch, 1997: 67).

Apoyándose en el caso de los jóvenes de Orokaiva, Bloch muestra la asociación simbólica entre los puercos y los novatos durante su iniciación. Además, con base en el trabajo de Lienhardt sobre los dinka de Sudán, explica la oposición complementaria entre bovinos y lenguaje, entre fuerza bovina de la juventud y fuerza verbal de la vejez, de tal forma que, para los dinka, si los bovinos son similares a los humanos –en especial a los jóvenes por su vitalidad– también son muy diferentes pues aquéllos no son capaces de hablar (Bloch, 1997: 71).

En cuanto a la importancia del consumo, encontró que en diferentes sociedades compartir los alimentos constituye un momento privilegiado para recobrar la vitalidad, abandonada en la primera fase del ritual, y que a menudo se acompaña de manifestaciones agresivas y expansionistas. En el sacrificio, la importancia del consumo o la ingestión ha sido destacada por especialistas de los mundos griego y védico (Detienne y Vernant, 1979; Malamoud, 1989). En la India hinduista se considera que el oficiante ritual, el brahmán, es un cocinero (Malamoud, 1989: 36), y el lugar de cualquier hombre en la sociedad es revelado según lo que come, lo que no come, en compañía de quién y de qué manos acepta comida cocida. Así como importa saber quién cocinó los alimentos, es fundamental saber quién comió de la comida que sobra, ya que las sobras son consideradas sucias, a menos que lo sean de la “comida de los dioses”, es decir, de la comida sacrificial (Malamoud, 1989: 17). En el mundo griego sólo se podía comer carne si provenía de un sacrificio y siguiendo sus reglas (Detienne y Vernant, 1979: 44). Este consumo de carne buscaba honrar a los dioses y evocaba el recuerdo del

² Traducción propia.

³ Traducción propia.

⁴ Traducción propia.



tiempo en que hombres y dioses comían juntos (Detienne y Vernant, 1979: 43).

De acuerdo con estos autores, el sacrificio transforma al sacrificante mediante su autoidentificación con la víctima y su distinción con ésta en la segunda fase del ritual, la del consumo festivo al que hombres y dioses son invitados a comer. A continuación se presenta la forma que tienen los sacrificios de reses entre los wixaritari, haciendo énfasis en la relación entre la res y el sacrificante.

Una etnografía del sacrificio de reses entre los wixaritari

La literatura etnográfica sobre los wixaritari, en cuanto al simbolismo de la res como animal sacrificial, ofrece dos versiones. Según la primera, se trata de una sustitución del venado por la res, pues “los venados todavía se atrapan y se sacrifican a las deidades, pero cada día más se inmolan reses que los sustituyen. En el momento en que se sacrifica el toro, se sostienen, junto a él, cornamentas de venado, como diciendo: ‘es como si fuera venado’” (Anguiano, 1994: 162).

Sin embargo, la cacería de venado, previa a cualquier fiesta, sigue siendo indispensable y se puede afirmar que sin sangre de venado, no hay fiesta (Lemaistre, 1991). Por tanto, descartamos esta hipótesis de sustitución de la sangre de venado por la de res.

Según la otra versión, la de Neurath,

un toro representa las fuerzas caóticas o salvajes de la vida (tikari) que tienen que ser vencidas y ritualmente domesticadas. Siendo un sinónimo de riqueza y de bienestar, también se asocia con Takutsi y con otras deidades de la ferti-

lidad desenfrenada, por ejemplo el Hakuyaka, un monstruo que se parece a un toro y aparece en los aguaceros (Neurath, 2002: 190).

Más adelante afirma:

La ideología del sacrificio exige ascetismo y, hasta cierto grado, tiende a despreciar el placer, la espontaneidad y el caos de la vida (tikari), es decir, la sal y el sexo, la riqueza ganadera y lo mestizo, la costa, el mar y a las diosas de la fertilidad. Al mismo tiempo se cree que las prácticas de sacrificio y de austeridad son necesarias para obtener fertilidad y vida (tukari). (Neurath, 2002: 295)

Lo interesante de la propuesta de Neurath radica en que lo ganadero está vinculado con el mundo mestizo, entendido como un álder mundo. Siguiendo esta línea de interpretación, si lo wixárika se distingue de lo mestizo en relación con lo ganadero, aún hace falta esclarecer cómo funciona esta disociación simbólica. Igualmente, cabe preguntarse cómo opera la autoidentificación entre víctima sacrificial y sacrificante. El simbolismo asociado al ganado bovino es múltiple, por lo que deben considerarse otros aspectos además de los mencionados por Anguiano y Neurath, entre ellos: ¿en qué ocasiones se sacrifica una res?, ¿quiénes son los actores del sacrificio?, y ¿cuáles son sus principales etapas?

En este capítulo mostraré que humanos y reses se asemejan cuando aún no se han destetado, es decir, cuando son niños y becerros, respectivamente. En el siguiente capítulo, mediante un análisis histórico, evidenciaré la manera en que el ganado también simboliza lo ajeno, lo mestizo como bien dice Neurath, en el sentido de que éste compite con los wixaritari por los espacios de pastoreo.

Ocasiones en las cuales se sacrifica una res

Los sacrificios, u ofrenda *mawarixa*, se realizan siempre a petición de un chamán. Básicamente, registré cuatro casos en los cuales se sacrifica un animal.

En un primer caso, se sacrifica para hacer una ofrenda en el marco de una fiesta del centro ceremonial *tuki*. Esto sucede en la fiesta *mawarixa* o del toro, que tiene lugar a mediados de septiembre, cuando la temporada de lluvia está por llegar a su fin y la milpa aún requiere ser alimentada para llegar a la maduración. En este caso, los sacrificantes son designados durante el canto de la fiesta de la siembra, *Namawita Neixa*, que ocurre a finales de junio. También, cada cinco años, un año antes de que sea constituido un nuevo grupo de cargueros del centro ceremonial *tuki* por cinco años, se cambia su techo, y en esta ocasión se debe ofrecer sangre a los principales antepasados. Los sacrificantes se designan en el canto que tiene lugar cuando se quita el techo de zacate y los grandes postes de ocote que lo sostienen.

El segundo caso, más frecuente, corresponde a la petición que hace un chamán al diagnosticar las razones por las que una persona está enferma. Para recuperar la salud que perdió porque esta persona o sus antecesores no entregaron las ofrendas prometidas a un antepasado, se tiene que sacrificar un animal y entregar ofrendas untadas con su sangre al antepasado ofendido.

En tercer lugar, cuando fallece una persona, en el canto de despedida del alma del muerto se descubre, como en el caso de la enfermedad, qué antepasado tiene pendiente recibir ofrendas. De esta manera, el sacrificio permite que el muerto ingrese al álder mundo, es decir, se incorpore al mundo de los ancestros.

Finalmente, cuando termina un ciclo en el que una persona ha cumplido con un cargo ceremonial, una manda o petición, este ciclo queda concluido con el sacrificio de un animal. Se dice que “uno queda libre”.

Actores del sacrificio mawarixa

Los actores del sacrificio son los siguientes: en primer lugar, la persona que ofrecerá la res en sacrificio, es decir, el *sacrificante*, que es designado por los cantadores de los centros ceremoniales días antes de la ceremonia.⁵ Además de entregar la res, proveerá velas, galletas, chocolate, frutas, maíz y bebidas que usará u obsequiará durante el ritual.⁶ La categoría de sacrificante incluye al cónyuge y los hijos; en efecto, se espera que el sacrificio beneficiará, en primera instancia, a los niños, la milpa y los animales de la familia. Sin embargo, veremos que el sacrificante incluye también a todos los participantes del ritual.

En segundo lugar, la *víctima*, una res, hembra o macho, de dos años de edad.⁷ Sólo se come carne de res cuando se realizan sacrificios –lo cual recuerda las prácticas de los griegos (Detienne y Vernant, 1979: 44)–, de tal manera que las ventas de ganado tienen lugar con motivo de las ceremonias. Definitivamente, el ganado es una fuente de riqueza monetaria para quien lo cría, a diferencia de la producción de maíz. También se transmite por herencia (Weigand, 1992: 68-72) o se regala de padres a hijos.⁸

En tercer lugar, la persona que degüella el animal, el *sacrificador*, suele ser un chamán *mara'akame*, es decir, un experto en la comunicación con los antepasados. El *sacrificador* es auxiliado por una pareja de niños mayores de cinco años, llamados *haquerite*. Son los pequeños quienes manipulan los *instrumentos* del sacrificio: un cuchillo, las cuerdas sacrificiales y las ofrendas. Estas últimas son velas, flores de papel china y flechas, es decir, soportes para enviar mensajes a los dioses. La presencia de los niños se explica por su “pureza” en el sentido de que aún no han tenido deseos sexuales,⁹ pero son lo suficientemente grandes como para participar del género humano. En efecto, estos niños han terminado el ciclo de iniciación de *Wima Kwara*.¹⁰ Veremos que ellos están asociados a

⁵ A las personas designadas para sacrificar una res en una ceremonia del centro ceremonial *tuki* se les llama *teiwamamete*.

⁶ En los años 2000 y 2001, el costo del sacrificio era de 6 000 pesos mexicanos, es decir, aproximadamente 600 dólares. Se trata de un gasto mayor para campesinos que no perciben ingresos regulares.

⁷ Weigand (1992: 72) también afirma que los animales sacrificados tienen alrededor de dos años de edad; asimismo lo señala Palafox (1993: 224).

⁸ He observado varios casos de padres que regalaron becerros a sus hijos cuando eran pequeños.

⁹ Se considera que el deseo sexual es un factor de contaminación.

¹⁰ Esta iniciación consiste en la participación de los niños, a partir de su primer año de vida y durante cinco años consecutivos, en la fiesta de *Wima Kwara* conocida como “la fiesta del tambor”. En esta ceremonia diurna, los niños son iniciados en el camino emprendido por sus antepasados hacia la tierra del peyote, Wirikuta, donde surgió el Sol en el cielo. Son presentados, junto con la cosecha, a sus antepasados y en especial al Sol Tayau, una entidad marcada por los aspectos comunitarios.

la víctima sacrificial, por lo que su participación es muy delicada y a la vez prestigiosa.

En cuanto al lugar, los sacrificios se realizan en un espacio asociado al antepasado o los antepasados que se busca honrar.¹¹

Principales etapas del ritual de sacrificio

Como lo expliqué anteriormente, el sacrificio siempre empieza con la designación, por medio de un canto, para que una o varias personas obsequien un animal a un antepasado específico. En seguida es preciso que las personas designadas participen o bien encarguen una cacería de venado. Si se caza un venado, el sacrificante queda confirmado.

Antes de la ceremonia, se debe conseguir el animal, el maíz, las bebidas, etcétera, así como objetos rituales que se conservan en el templo de los antepasados familiares *xiriki*.¹² En las últimas horas, antes de que empiece el canto nocturno, se preparan los mensajes para los antepasados. Primero se obtienen las jicaras que serán ofrecidas en los lugares sagrados donde moran los antepasados que se van a honrar; después se dibujan las peticiones o mandas, y por último se preparan flores de papel de china que se colocan en las cuerdas sacrificiales.

Durante la ejecución del ritual, en caso de que se realice fuera del rancho familiar del sacrificante, el fuego familiar, así como una vela, deberán permanecer encendidos en el *xiriki* y el patio del rancho de su familia. Los sacrificios suelen tener lugar por la mañana,¹³ una vez que ha concluido el canto nocturno. Se ata a la res por los cuernos para apresarla. Cuando está por empezar el sacrificio, los *haquerite* entran en escena. Se distinguen por su indumentaria: en la cabeza llevan un paliacate colorido amarrado con una cinta tejida. A su vez, ésta detiene en cada lado de sus cabezas una flecha adornada de plumas *muwieri*. Así, los *haquerite* parecen tener cuernos mientras sostienen los instrumentos y las ofrendas que serán untadas con sangre. Las cuerdas sacrificiales, con las que se ata a la res por los cuernos, se hacen pasar entre todos los participantes de la ceremonia, quienes están reunidos para la ocasión dentro del centro ceremonial *tuki*.

Al grito de “lienzo” la cuerda cambia de sentido de circulación, pasando alrededor de los postes del *tuki*, y exclusivamente entre las manos de los hombres que circundan al conjunto de las mujeres. Ahí se ve claramente que los *sacrificantes*, que gozarán los frutos del sacrificio, son un grupo y no solamente quien entrega a la víctima: pertenecen al distrito *tuki*, el cual une varios linajes. Ya es hora de dar muerte. Alrededor del animal se acercan el sacrificador, su esposa –quien lleva un bote en el que recolectará la sangre– y la pareja sacrificante, sin sus hijos. Éstos, especialmente en caso de que sean muy jóvenes, no deben ver cómo se da muerte a la res. Con el cuchillo que lleva el *haqueri*, el sacrificador degüella al animal, que al mugir mana sangre por la garganta, y la esposa del sacrificador la recolecta. La primera sangre se ofrece al fuego, después los sacrificantes se acercan y untan con ésta sus objetos rituales y todo lo que será ofrecido. Además se guarda sangre para ofrecerla al fuego familiar una vez que la fiesta haya concluido.

Se descuartiza el animal. Se guardan algunas piezas para repartirlas al final del ritual; por ejemplo, las piernas se ofrecen a los cantadores, los músicos y otras personas que ayudaron. Las otras piezas son cocinadas en caldo. Una vez cocido, el caldo se ofrece con tortillas de maíz y frijoles, primero a los antepasados, quienes gozan de su olor, luego a los oficiantes rituales y los ancianos, y finalmente a los participantes, antropólogos y a otros amigos mestizos. En los días de fiesta se come bien y en abundancia.

Una vez terminado el ritual, el sacrificante visita su rancho familiar, ofrece sangre, palabras y copal al fuego, es decir, a sus antepasados. Luego, él o algún familiar suyo que tenga un cargo en el centro ceremonial, deposita las ofrendas untadas de sangre en los lugares sagrados correspondientes. Con ello, el sacrificante ha cumplido con la tarea que le fue encargada.

Ciclo vital de la res y del ser humano: autoidentificación entre víctima y sacrificante

Un momento clave del ritual es la decapitación del animal y, siguiendo la propuesta de Hubert y Mauss (1899), es esencial la identificación entre la víctima y el sacrificante.

¹¹ Los sacrificios pueden tener lugar dentro de un centro ceremonial mayor, el *tuki*, ante un templo dedicado a un antepasado, en una milpa, o en un lugar sagrado ubicado fuera de las comunidades serranas, por ejemplo, en San Blas, Nayarit.

¹² Se trata de aguas sagradas que han sido traídas de lugares sagrados, de mazorcas de maíz bendecidas en la fiesta de la presentación de la cosecha, de la flecha y de la jicara de la pareja, así como de incienso.

¹³ Excepto en el caso de la fiesta de la siembra, *Namawita Neixa*, en que los sacrificios tienen lugar en la medianoche. Se trata de una fiesta que abre la temporada de trabajos agrícolas, de descanso de las autoridades comunales, por lo que está asociada con la oscuridad.

En mis estancias de campo, pronto noté la importancia del papel de los *haquerite*, estos “angelitos” –como se les designa en español–, que manipulan los instrumentos del sacrificio. Me resultaba obvio, al conocer el gusto de los mesoamericanos y de los nayaritas por el sacrificio de niños, que existía una equivalencia simbólica entre niños y víctima.¹⁴ Sin embargo, esta explicación era poco satisfactoria pues no entendía porqué se sacrificaba una res en vez de niños, es decir, cuál es la equivalencia simbólica entre reses y niños.

Encontré una respuesta satisfactoria al interesarme en las peticiones de crecimiento o fertilidad que se hacen para los niños, la milpa y el ganado. Básicamente, las fiestas tienen el cometido de solicitar el *tukari*, es

decir, la “vida”, la “salud”, la “suerte”, la “fortuna” de la familia, de su descendencia, de su milpa y de sus animales. Entonces, decidí explorar los términos lingüísticos vinculados con los conceptos de “crecer”, “sanar”, “vivir” y entender la relación entre los ciclos de vida del maíz, de los humanos y del ganado. En un inicio, los resultados me decepcionaron ya que los términos usados variaban notablemente; además, la equivalencia que presentaba entre hombres y maíz no se observaba en lo lingüístico. Sin embargo, meses después noté una de las más interesantes correspondencias entre reses y humanos, en especial cuando son bebés o *nunutzi*. A continuación presento el ciclo de vida de un hombre y luego el de una res.

Ciclo de vida de un hombre

Nunutzi matñari yu niwitñani
Nunutzi matñari yu nuiwitñaneti
Nunutzi tzeñyeri
Petinuixwaxriri nunutzi jikñ xrimeri
Xreiwitari pereiyari nunutzi
Jikñ tikuaiweri
Jikiri masi peuyumarie tixrataweri paleko
Escuela payakari tñukitñati
Auxruwitari ayakaitñ
teiwari nuweri
Jikari ananayani
tarewiwitari tiyukitñakaitse
Jikatawari reyuikitñamikini
nusuri waike
Nusuri waike
yu yeu pareiwieni yu iwamatsiemieme
Jikari 18 años jereiyani
anatziri yutiyaritñani
Jikari urimayatsika uyamaike
anatziri ukanekuwauni
Anatziri yu zauta neyutikietñani
Akuxri yu yaumatñ mukateitsi
yauya iparewiekai
Jikñtari yuñya parewieni paleko
Xrikatari masi nunutzi maujuni
Reumiete
anatziri masi
waukawame metenereiya
Anatziri manakñe yayekate
Kiawatsiri watukari
maunieri
anatziri menekuini

Al principio el bebé se está formando.
Al principio el bebé se está formado (en la panza).
Está maduro.
Ya nació el bebé esta mañana.
Ya tiene un año.
Ahora ya sabe comer.
Después ya sabe hablar bien.
Está en la escuela estudiando.
Hace cinco años que está (en la escuela)
y habla bien (español).
Si sale
a los seis años de estar estudiando
Al terminar se debe preguntar si quiere estudiar
o no.
Si no estudia
ayudará a su papá y a toda su familia.
Tiene 18 años
es el momento de pensar, de reflexionar.
Si ya sabe trabajar
va a buscar una pareja.
En este momento podrá hacer solo su casa.
Cuando aún estaba con su papá,
ayudaba a su papá.
Ahora tiene la obligación de mantener bien a su esposa.
Cuando tendrá un hijo,
más adelante,
de allí en adelante,
ya van a tener más compromiso.
De ahí van a ser padres.
Hasta donde llega la vida,
donde termina,
van a morir.¹⁵

¹⁴ Como apoyo a la hipótesis de asociación simbólica entre niños y becerros, en la literatura etnográfica se da a conocer el caso siguiente: en una ceremonia de bautizo de niños, Mata Torres (1976: 31) observó en la comunidad de San Andrés Cohamiata el sorprendente bautizo de una becerra que recibió el nombre de Santa Teresa, así como padrinos, pues los “padres” de esta becerra no tenían hijos y deseaban tener compadres.

¹⁵ Diario de campo, 16 de noviembre de 2000.

Ciclo de vida de una res

Mañari tiunuiwa pixreru nunutzi
 Anadari masi echiwari pani titsewene akuxri
 Kuatitsewene
 Xrikari jutawitari uweni anari
 yutzitzijayawa
 Anatziri yutei nekueirieni
 Mixra uwetñ nemini

Al principio nace el becerro.
 Todavía toma leche, creció un poco.
 Ya no toma leche.
 Ya dejó de tomar leche,
 tiene dos años.
 Su madre lo va a dejar, se va a ir.
 Vivió varios años, se muere.¹⁶

Como puede obsearse, lo más importante del ciclo de vida de la res es que, cuando es becerro, toma leche. Es decir, como los seres humanos, primero se alimenta con la leche de su madre. Cuando son destetados, los becerros tienen dos años, edad de las reses cuando se sacrifican.

A partir de lo anterior, considero que existe una equivalencia simbólica entre humanos y reses, por medio de la intervención ritual de los *haquerite*. Estos últimos también son recién destetados. Por haber terminado su ciclo de iniciación, en el que dejaron de ser asociados a frutos inmaduros (elotes y calabazas), ingresan al mundo de los humanos y se convierten en comedores de maíz. Recordemos que la indumentaria de los *haquerite* apunta hacia su asociación con los becerros: llevan en ambos lados de su cabeza flechas *muwieri* “como si” tuvieran cuernos.

Para confirmar la identificación entre los *haquerite* y la víctima bovina, basta agregar que cuando los niños terminan su ciclo de iniciación de *Wima Kwara*, es preciso cerrarlo con un sacrificio. En esta ocasión no se sacrifica una res, sino un gallo, es decir, el animal que está asociado al Sol Tayau y que anuncia su próxima llegada. En este caso, la res no puede ser una víctima sacrificial. Un caso similar es la despedida del alma de una niña, dado a conocer por Mata Torres (1974: 49), en la que se sacrificó un borrego negro. Al parecer, en un rito en el que el sacrificante es un niño pequeño, la víctima sacrificial no debe ser una res, pues siguiendo la hipótesis de identificación entre becerros y niños, el sacrificante no se inmolará a sí mismo, sino sólo una parte de él.

Ahora bien, considerando que tomar leche es una característica compartida por los mamíferos y no sólo por los hombres y las reses, hace falta ejemplificar la segunda característica de la relación entre víctima sacrificial y sacrificante: ser diferenciados. Si para explicar el sacrificio de reses entre los wixaritari e interpretar su simbolismo es preciso dar cuenta de sus prácticas

rituales actuales, también debe considerarse que el sacrificio estuvo ampliamente difundido entre los antiguos mesoamericanos (Sahagún, 1999; Motolinía, 2001; Díaz del Castillo, 1999), y entre los antepasados de los wixaritari y de los nayeri,¹⁷ los nayaritas (Calvo, 1990). El siguiente análisis de las fuentes históricas explica cómo el ganado se volvió víctima sacrificial.

Los antiguos sacrificios humanos y la introducción del ganado

En tiempos prehispánicos, desde el norte del México actual hasta América Central, se practicaron sacrificios humanos. Asimismo, los tupinamba de Brasil practicaban la antropofagia ritual de los prisioneros de guerra (Viveiros de Castro, 1993). Es decir, la práctica del sacrificio humano ha sido ampliamente difundida en América, incluso más allá de las fronteras de Mesoamérica.

Al observar diferentes casos, encontramos la característica de identificación entre víctima y sacrificante. Entre los mexicas, además del sacrificio de cautivos de guerra, niños y voluntarios, se ofrecían imágenes o representantes de los dioses, llamados *ixiptlas*, que por lo común eran esclavos y recibían un baño ritual. Quienes los ofrecían no comían de su carne por ser dueños de los cautivos, como si fuesen su padre (Graulich, 2003: 18). Es decir, existía una doble identificación entre la víctima y el dios que representaba, y entre aquella y su dueño, el sacrificante. Entre los tupi, el rito de paso masculino consistía en matar a un cautivo; éste era ofrecido a los padres de la novia como prestación matrimonial (Viveiros de Castro, 1993: 391). Asimismo, el honor de un hombre aumentaba conforme ejecutaba cautivos. Este tipo de muerte era la muerte perfecta, gloriosa, ya que permitía que la venganza procediera, de tal manera que existía una complicidad entre el raptor y su cautivo (Viveiros de Castro, 1993: 393-394).

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Nombre vernáculo de los coras.

En cuanto a la manera de dar la muerte, si bien la extracción del corazón fue ampliamente practicada entre los mexicas y los mayas (Stuart, 2003: 25), los tupi y las sociedades del norte (Ravesloot, 2003) compartieron la decapitación. Existen pruebas arqueológicas, al pie de la actual Sierra Huichola, de decapitación y exposición de cabezas, es decir cráneos-trofeos en *tzompantli* a partir de 300 o 550 d.C. (Hers, 1989: 95). El *tzompantli* era “un símbolo de pacto vital entre guerreros devotos y su dios solar” (Hers, 1989: 96). Es decir, la guerra era la institución que mantenía unidas a diferentes sociedades y proveía de cautivos para el sacrificio; en este sentido, la guerra fue un rasgo común de las sociedades americanas, incluida la tupinamba.

Como lo propuso Mauss (1995) de una manera general, el sacrificio americano constituye un pacto entre la divinidad y los hombres, un pacto que se renueva mediante el ofrecimiento de seres humanos, ya sean enemigos, niños, etcétera. Graulich considera que: “En la base de todo está la noción de deuda. Una criatura debe la vida, y todo lo que hace posible vivir, a sus creadores. Debe reconocerlo y pagar su deuda, *tlaxtlaua* en náhuatl, mediante el ofrecimiento de incienso, tabaco, alimentos, o incluso su propia sangre” (Graulich, 2003: 17).

Es decir, los seres humanos nacen endeudados. En tiempos actuales, he encontrado una concepción similar entre los wixaritari. Según esta ideología, que he llamado del *endeudamiento transgeneracional* (Durin, 2003), la vida *tukari* es recibida de los antepasados, y sigue fluyendo gracias a las ofrendas que se les hace. Al depositar ofrendas untadas con la sangre de los sacrificios para honrarlos, se asegura suficiente lluvia, una buena cosecha, un buen ganado y, sobre todo, una buena salud para las generaciones venideras. De no ser así, los niños, los animales domésticos, la milpa, la familia entera, se pueden enfermar. A pesar de que los actuales wixaritari ya no practican los sacrificios humanos, sino de animales, siguen compartiendo con las sociedades prehispánicas la importancia de la sangre sacrificial, tal como lo atestiguó Galinier entre los otomíes (1997: 226-227). Para Neurath:

Si se redujera el sistema religioso huichol a una simple fórmula (...) se puede decir que el cosmos funciona porque la sangre y el agua siguen circulando. Los seres humanos ofrendan objetos untados con la sangre *aún viva* de los animales sacrificados moribundos. El agua de la lluvia que los dioses obsequian como contradón (...) en un principio no puede ser otra cosa que ese mismo líquido vital obsequiado por los dioses, igualmente sacrificados y moribundos. (Neurath, 2002: 328-329)

En efecto, como lo señalan también estos autores, el sacrificio primordial fue el de los dioses. Según Gutiérrez:

La mitología explica que los antepasados tuvieron que sacrificar a sus hijos para conformar el universo. Kiewimuka, la madre de los venados, por orden de Tawewiekame (Nuestro Padre el Sol), sacrificó a su hijo Paritsika (un venado); Tatei Niwetsika, a sus hijas *xita*, para que los hombres las pudieran consumir; la lluvia también se sacrifica al estrellarse con el suelo. La creación del universo es un sacrificio. Recordemos el mito del niño donado por su madre para lanzarse al fuego, para que así nazca “Nuestro Padre el Sol”. (Gutiérrez, 2002: 129)

Ahora bien, es preciso entender de qué manera operó la sustitución de los humanos por los animales, en especial, la res. Para ello, es necesario apoyarse en los estudios y documentos históricos con el fin de bosquejar el proceso de transformación de sus creencias y ritos a lo largo del periodo colonial y la manera en que integraron al ganado dentro de su visión del mundo.

Guerra y sacrificios humanos

La historia de los wixaritari a lo largo del periodo colonial es inseparable de la de los indios nayeri, situados al occidente de la Sierra Huichola, quienes eran el grupo dominante en el momento del contacto. Los antiguos wixaritari y nayeri eran *nayaritas*, término que agrupa a la mayoría de los grupos indígenas que no fueron sometidos a la Corona española en el siglo XVI, que residían al norte del Río Grande de Santiago, al oeste de los estados caxcanes, al sur de los tepehuanes y al este de las ciudades de la costa del Pacífico (Weigand y García, 2000: 13). En la zona oriental se encontraban los indios zacatecos y guachichiles, denominados *chichimecas* por los españoles y los indios del centro.

Cuando los españoles llegaron a la zona norte de la Nueva España, a partir de 1530, gran parte de las sociedades que ahí vivían solían estar en guerra. En sus territorios fueron encontrados yacimientos de plata y, en 1548, luego de ser descubiertas ricas vetas en Zacatecas, la pacificación de la zona se volvió necesaria. A pesar de la creación de presidios a lo largo de los caminos hacia Guadalajara, durante los 40 primeros años de explotación de las vetas de plata del corredor minero que iba desde Sombrerete hasta Mazapil, los ataques de los indígenas contra los convoyes españoles fueron incesantes, así como la captura y venta de esclavos indígenas. A partir de los años ochenta fue

inaugurada una nueva organización militar. Además, un hombre nacido en Zacatecas, de madre india y padre español, Miguel Caldera, empezó a desempeñar un papel fundamental en la pacificación de la región. Su estrategia diplomática consistía en la negociación con los jefes indígenas y la entrega de regalos (telas, tabaco, cacao). Además, Caldera mandó traer indígenas tlaxcaltecas para consolidar el proceso de población de los pueblos fronterizos, entre otros, los que estaban en las cercanías de Zacatecas y en Colotlán. A cambio, Caldera debía brindarles protección tanto a ellos como a los chichimecas pacificados. Se les enseñaban las técnicas agrícolas, se les aprovisionaba de arados y bueyes, y los franciscanos tenían a su cargo cristianizarlos e informar sobre los avances. Así se creó, en 1590, el distrito de Colotlán donde los indios fronterizos, entre ellos los antiguos wixaritari, no pagaban tributo a cambio de ser milicianos.

Al respecto, es preciso enfatizar dos aspectos relativos al proceso de pacificación de la región. Primero, el ganado fue parte de los “bienes de paz”, con otros alimentos, paños y aperos agrícolas, que los españoles regalaron a los indígenas a cambio de su pacificación. Esos bienes eran repartidos en varios centros de distribución, entre ellos el de Valparaíso-Guajuquilla, donde se proveía a los indígenas (zacatecos) de San Andrés. Aunque Powell insista en el gusto de los indígenas por los productos textiles, el ganado fue un bien particularmente apreciado por ellos, y dice que “en la última década del siglo y algunos años después, el abasto de ganado para mantener en paz a los chichimecas llegó a ser increíblemente grande” (Powell, 1996: 226).

En segundo lugar, la guerra seguía siendo la institución que unía a los grupos indígenas de la región, y mi propuesta es que los nayaritas trataron de integrar a los españoles a sus guerras floridas. No se trata de un hecho aislado, existen pruebas de que en la Nueva España, en el pueblo de Zultépec situado al oeste de Tlaxcala, en 1520 fueron capturados y sacrificados españoles a los dioses, junto con sus caballos, y que sus cabezas fueron ostentadas en altares, a la manera de los *tzompantli*. Cortés fue impresionado por los hechos y su furia fue grande, por lo que mandó destruir el pueblo (Martínez, 2003). En la región nayarita, en 1585 los indios de Huaynamota, quienes eran vecinos de los nayeri, mataron a dos franciscanos y a mineros españoles de la siguiente manera:

Le mataron con hachas y macanas, que es un arma a manera de maza, y luego le cortaron la cabeza, y tomándola en las manos, le decían: ahora, ahora nos haréis venir a la iglesia y a la doctrina; y otras cosas, y bailaron con ella muchos días (Calvo, 1990: 91).

La decapitación y el baile que le siguió, el *mitote*, son característicos de esos pueblos guerreros. El cráneo fue tratado como un verdadero trofeo de guerra, a la manera de los cráneos de los *tzompantli*, es decir, los frailes y los españoles fueron tratados por los huaynamotecos como solían tratar a sus enemigos, en especial a los nayeri, sus principales enemigos en las guerras floridas. Después de este evento, los españoles mandaron reprimirlos y fue ordenada la salida de compañías, entre las cuales se encontraba Caldera acompañado por 2 000 indígenas aliados. Estando Caldera en la sierra, el jefe Nayarit pidió hablar con él en busca de un aliado en contra de los huaynamotecos. Caldera selló esta alianza inesperada entregándole su espada y los nayeri ofrecieron a sus aliados varios niños para que se los comieran; esto repugnó a los cristianos, quienes les invitaron a Tepic para ser instruidos. Los españoles sometieron a los huaynamotecos y se llevaron al menos a 900 de ellos hasta Guadalajara para ser sentenciados; allí doce jefes fueron descuartizados y otros esclavizados (Powell, 1997: 138-139). Un siglo después, en 1673, cuando los nayeri aún no habían sido reducidos por los españoles, el padre Arias y Saavedra cuenta la desesperación de los nayeri, quienes, al haber sido castigados y desplazados los huaynamotecos, no tenían enemigos que ofrecerle a su dios guerrero:

Tengo por más cierto que todos los gentiles que tuvieron templo y culto siempre conservaron guerra con alguna particular nación por ofrecer sacrificios de sangre humana a su Piltzintli como fruto de su producción y esto consta por el pedimento que los indios gentiles de la casa de Tzacaymuta que habiéndose mudado el pueblo de Huaynamota a otro sitio, bajaron al pueblo de Acaponeta a pedirle a Don Luys de Sossa y Alzate que era el Alcalde Mayor en ese tiempo, escribiese a la Real Audiencia de Guadalajara mandase volver a los indios huaynamotecos a su sitio antiguo porque no tenían sangre habida en guerra para aplacarle la ira a su Pyltintli, que estaban actualmente padeciendo enfermedades graves y no hallando remedio dicen ofrecieron una criatura huérfana en sacrificio. (Calvo, 1990: 295)

La importancia de los sacrificios estaba vinculada con la guerra, en calidad de institución que unía a las sociedades serranas. En el siglo XVII, los franciscanos que visitaron la región nayarita registraron la importancia de las ofrendas de sangre. En 1604, fray Francisco del Barrio relató que los nayeri tenían un oráculo que consultaban antes de ir a la guerra, y que había que presentarse ante él ofreciéndole sangre humana (Calvo, 1990: 260). En 1650, el padre Tello mencionó la antigua realización de sacrificios de “doncellas”, con

extracción y consumo del corazón (Calvo, 1990: 281). En 1673, el padre Arias y Saavedra confirmó que aún ofrendaban sangre humana:

Las ceremonias, pues, siempre se sustentan de sangre humana, teniendo diputados lugares para sus sacrificios y así la tienen estos bárbaros en la ranchería de Tzacaymuta donde tienen la casa del Nayaryt, la cual tiene una sala con una mesa en medio rodeada de cuatro cadáveres secos y enjutos (Calvo, 190: 294).

Y continúa:

Ofrécnles a estos cuerpos las primicias de todo género de semillas y frutos, también ofrecen la sal, carne, pescado, algodón, jícaras, platos, quetzales, plumeros, xihhuites, formas de barro, arcos y flechas y en algunos tiempos sangre humana con respecto a lo misericordioso de cada cuerpo. Tiene esta casa un pozo o cisterna puesta la boca con cuidado y nivel a punto de medio día donde ofrecen la sangre que de cada ranchería le llevan en platos; principalmente la ofrecían cuando daban la muerte a algún indio huaynamoteco al cual quitándole la cabeza, la sangre que salía recogían en un vaso y la echaban en esta cisterna como brindándola al sol. La cabeza la bailaban en la casa del Nayaryt y repartían en guedejas a cabellera a las demás rancherías para que la bailasen. (Calvo, 1990: 295)

En esta misma temporada, los antiguos wixaritari, a diferencia de los nayeri, eran indios fronterizos del distrito de Colotlán y se estima que la creación de las comunidades de Santa Catarina, San Sebastián y San Andrés se remonta alrededor de 1650 (Rojas, 1993: 71-72). Sin embargo, son escasos los documentos sobre los wixaritari en el siglo xvii, por lo que es difícil evaluar cuál era el estado de sus relaciones con los insumos nayeri. En caso de que se hubieran relacionado, lo hicieron a escondidas de las autoridades coloniales y religiosas para no sufrir su represión y perder sus privilegios de fronterizos.

Indios cercados por minas y sitios de ganado mayor

Señalada la importancia de la guerra para los indios nayaritas, y de los sacrificios humanos asociados a ella, recordemos los profundos cambios ocurridos a raíz de la conquista, y en especial el hecho de que desde los

inicios de la Colonia, la minería y la cría de ganado fueron los pilares de la economía regional (Shadow, 2002: 56).

Desde la mitad del siglo xvi, en las regiones circundantes de la sierra, las actividades mineras y de cría de ganado bovino en los *sitios de ganado mayor* se habían desarrollado;¹⁸ ambas actividades vincularon a la región con mercados y contextos económicos mayores (Shadow, 2002: 57). Por ejemplo, en 1606, de la Mota y Escobar señaló que había numerosas estancias de ganado mayor en la zona oriental de la sierra, en Guajucar, Fresnillo y Valparaíso. Hacia el norte, en el reino de Nueva Vizcaya, había grandísimos llanos donde se criaban ganados vacunos, yeguas y caballos en abundancia, destinados a abastecer a la Nueva España (de la Mota y Escobar, 1966: 62, 77 y 82). Asimismo, del lado occidental, en 1656,

en la región de Tepic había haciendas capaces de vender 3 000 novillos de una vez. Era posible encontrarse, en tiempos de lluvia, con grandes remesas de ganados que seguían las cañadas hasta llegar a México. Sobre todo, había una organización casi capitalista, con contratos establecidos, en manos de intermediarios y técnicos (Calvo, 1990: 132).

En efecto, la cría de ganado bovino era importante porque brindaba alimentos y transporte a los mineros. En el siglo xvii, los medios de transporte existentes eran el carro de dos ruedas, cuya yunta necesitaba de seis a ocho bueyes en promedio, y las mulas. Estas últimas eran más veloces, no necesitaban tanta agua y pastizales como los bueyes, por lo que su uso se generalizó poco a poco en el Norte (Calvo, 1997: 36-37).

Ya señalamos que se sabe poco de los antiguos wixaritari durante el siglo xvii. Esto indica que, a pesar de ser miembros del distrito de Colotlán, las visitas de los religiosos a estos pueblos serranos eran escasas o no se hacían. El siguiente suceso muestra el miedo que les inspiraban estos indígenas, y la imperiosa necesidad de mantenerlos en paz. En 1702, los wixaritari de Nostic mataron al capitán Silva por haberles quitado el título de sus tierras. El virrey, una vez informado del riesgo de propagación del descontento al conjunto de la sierra nayarita, escribió a las poblaciones de San Andrés, San Sebastián, Santa Catarina y Nostic, y les prometió la visita de un juez para medir las tierras y dotarlas de títulos de propiedad. A cambio, se les pidió prometerle fidelidad al rey y devolver a los "vecinos" el ganado robado, lo cual hicieron (Rojas, 1993: 89-93).

¹⁸ Cabe señalar que no fue política de la Corona otorgar mercedes para ranchos ganaderos (conocidos como sitios de ganado mayor) cerca de aldeas agrícolas indígenas. La mayor parte de las mercedes se otorgaban sólo si podía comprobarse que se encontraban a cierta distancia –usualmente varias leguas– del pueblo indígena más cercano (Shadow, 2002: 63).

A partir de este suceso, las relaciones interétnicas locales giraron en torno a la competencia por la ocupación de las tierras, en especial, las tierras de pastoreo. Ejemplo de ello es el intento en el siglo XVIII de los hacendados vecinos de los indios tepecanos, al sur de la Sierra Huichola y en la actual zona de Villa Guerrero, de adentrarse en el cañón Azqueltán para ahí dejar pastorear su ganado (Shadow, 2002: 72-77).

El más importante efecto que tuvo el renacimiento de la economía minera regional sobre las tierras del cañón de Azqueltán fue aumentar las presiones para su conversión a propiedad privada de los vecinos. Estas presiones aumentaron al incrementarse el número de colonos en relación al de los indígenas, y la creciente demanda de alimentos se tradujo en más altos precios para las mercancías, lo cual condujo a una inflación en el valor de las tierras agrícolas y de pastoreo. (Shadow, 2002: 77)

Es decir, en la región, las tierras de los indígenas empezaron a ser reclamadas cada día con mayor insistencia por los colonos españoles de los distritos vecinos de Colotlán (Rojas, 1993: 108). De tal manera que la constante del siglo XVIII fue el afán de los pueblos serranos de conseguir la titulación de sus tierras; acerca de los wixaritari sabemos que los de Nostic obtuvieron su título en 1733, los de Huajimic en 1755, y los de Santa Catarina en 1784 (Rojas, 1992: 79).

Al parecer, el deseo de conseguir tierras de pastoreo se convirtió en el motivo de la discordia entre indígenas y “vecinos”, el cual sigue vigente. Es revelador que la rebelión de 1702 haya encontrado como solución un acuerdo según el cual los indígenas serían amparados en sus tierras a cambio de que devolvieran el ganado robado a los “vecinos”. Es decir, cuando por un lado los españoles culpaban a los indígenas de robarles su ganado, éstos consideraban que se les robaban sus tierras al medirlas para dejar pastar ganado ajeno en ellas. Sabemos que el ganado no era propiedad exclusiva de los “vecinos”, ya que en 1673 Arias y Saavedra notificó que en la zona cora, en Anyari, “hay como mil ovejas y otras tantas reses” (Calvo, 1990: 288). En 1783, en un informe, el Corregidor de Bolaños considera que los pueblos huicholes “tienen mucha cría de ganados y tierras de labor suficientes, muchos árboles frutales, de lo que, y de la sal que en sus salinas cogen, hacen su comercio” (Velázquez, 1961: 35). A menudo también se les calificaba de ladrones que roban ganado. En 1790, el coronel Félix Calleja reporta al virrey que:

(en el pueblo de Santa Catalina) habitan trescientas cincuenta y una personas, poseen trese leguas y media cuadradas de terreno, la media de pan llevar, dos de pasto, y diez de Sierra, su género de vida, costumbres y religión son las mismas que los de San Sebastián, pero estos hacen algun comercio de sal que cargan en el puerto de



San Blas, y conducen a los Reales de minas, robando a la buelta en los caminos quantos ganados encuentran. (Rojas, 1992: 103)

Y el alcalde mayor de Jerez comenta lo mismo al virrey:

Los de San Andrés del Teúl, San Sebastián, Santa Catalina, Camotlán, Ascatlán, y San Andrés Coadmiata que habitan lo áspero de la sierra, siembran muy poco, viven de la caza y pesca de que abundan muchísimo sus Ríos y de un cortísimo tráfico de Sal que cargan de la costa del Sur y a su buelta roban en los caminos quantos ganados encuentran. (Rojas, 1992: 107)

El hecho es que durante el siglo XVIII, a consecuencia de la reducción del Gran Nayar en 1722, la frontera con los indios de la sierra se ha derrumbado. A los ojos de los funcionarios locales ya no se justifica que los wixaritari gocen del privilegio de ser milicianos, exentos del pago de tributo, y de grandes extensiones de tierra.

La reducción del Gran Nayar fue seguida por una importante campaña de erradicación de las costumbres nativas, a cargo de los jesuitas, por medio de la destrucción sistemática de templos e ídolos y la aplicación de penas contra los infieles. En 1722, los españoles se llevaron la osamenta del Tonati¹⁹ a la Ciudad de México, donde fue juzgada y quemada. Al respecto, dice el padre Ortega que:

declaramos por ídolos al esqueleto e imagen del sol grabada en el vaso marmóreo, por indebidos los parámetros de su adorno y por falsos y prohibidos los cultos y sacrificios con que le solemnizaban en su caligüe los nayaritas, y que para que éstos permanezcan en la sagrada religión de nuestra fe católica, que nuevamente se les ha predicado, y que no peligren reincidiendo en la idolatría con que el demonio los tenía engañados por medio de este esqueleto de su Hueitlcal, en quien les hablaba para que le ofreciesen por víctima la inocente vertida sangre de muchos niños. (Meyer, 1989: 38-39)

También es ilustrativo el hecho de que, en su informe de 1777, fray José Antonio Navarro dice haber quemado 200 adoratorios y 3 000 ídolos en 11 años (Meyer, 1989: 231). Sin embargo, a pesar de ello y de las sanciones, los indígenas seguían practicando cultos nativos en la clandestinidad, como lo demuestran las declaraciones recopiladas por el padre Bugarín en 1769 (Bugarín, 1993: 33). Pero ya no se mencionan sacrificios humanos ni de animales.

En el lado oriental de la sierra, en tierras wixaritari, los franciscanos también emprendieron una lucha contra los adoratorios. Según el padre Arlegui, a finales de los años veinte fue quemado en Tenzompa un templo donde se veneraba una osamenta muy parecida al oráculo cora quemado y juzgado en la Ciudad de México en 1723 (Rojas, 1992: 73-75). De los wixaritari, en 1783 se dice que:

los indios de San Nicolás, Tenzompa, Huejuquilla y San Sebastián, Santa Catarina y San Andrés Comiata no habían formado todavía “el concepto debido de los ritos, ceremonias, ni santos sacramentos de la iglesia”. Se casaban como querían, no asistían a misa y se sospechaba que aún practicaban ritos de la gentilidad (Velázquez, 1961: 18).

Asimismo, en 1790, Simón de Herrera y Leyva, encargado del gobierno de Colotlán, informa que no hay culto católico entre los pueblos de la sierra:

los pueblos de la Sierra, San Andrés, San Sebastián y Santa Catarina (...) Ya se dijo que desde la Conquista quedaron sujetos en a lo espiritual a los Religiosos Franciscanos de la Doctrina de Mesquitiqui, pero como dista más de treinta leguas de mal camino, sólo un Religioso pasaba a visitarlos una vez al año y estando todos en sus respectivos Pueblos poca instrucción podían recibir. (Rojas, 1992: 100)

Este hecho está confirmado por el coronel Félix Calleja al gobierno de Colotlán, cuya declaración es muy ilustrativa: “estos indios no reciben otro sacramento que el bautismo, si se les administran de balde, y aún así no todos” (Rojas, 1992: 102).

En conclusión, a finales del siglo XVIII los indios de la región –tanto nayeri como wixaritari– dejaron de ser guerreros y pasaron a formar parte de la sociedad colonial. A pesar de ello, en materia de culto siguieron practicando en la clandestinidad ritos nativos, en especial el culto a los antepasados. La ausencia de adoctrinamiento católico en la región wixárika, y sobre todo el haber gozado de privilegios como indios fronterizos, fue lo que permitió a los wixaritari vivir al margen del orden colonial, así como del antiguo dominio cora. Ahora bien, a partir del siglo XVIII, la problemática de los wixaritari gira en torno al reconocimiento de sus tierras, y sus relaciones con las autoridades coloniales y mexicanas siempre estuvieron sujetas a este reclamo. Con la rebelión de 1702, se pone de manifiesto que la identidad étnica se estaba reconstruyendo en torno a una nueva relación con el territorio, un fenómeno

¹⁹ Se trata del antepasado guerrero y oráculo que los nayeri consultaban en la Mesa del Nayar, en el lugar llamado Tzacaimuta.

parecido al ocurrido entre los indígenas de la sierra de Oaxaca (Carmagnani, 1988). En el siglo XIX, los territorios indígenas sufrieron la expansión de las haciendas,²⁰ las leyes de desamortización de bienes comunales,²¹ de tal forma que esta preocupación por la preservación del territorio comunal²² fue creciendo y dio origen a las luchas agrarias del siglo XX (Durin, 2003: 54-69). Este proceso de reconstrucción étnica en torno al territorio y de “sacralización del territorio” (Durin, 2003: 54-69) explica porqué hoy día el territorio es un factor determinante de la identidad étnica.

A manera de conclusión: conflictos agrarios y sacrificio de res

En 1996, estando en la localidad wixárika de Tierra Blanca, Xapatia, había observado que los chamanes insistían en que para solucionar los litigios agrarios con los “vecinos” había que hacer sacrificios, a diferencia de un joven líder que buscaba apoyo en una organización no gubernamental e instancias internacionales (Durin, 1998). En esta zona, la invasión del ganado de los “vecinos” era constante. Dejar pastar su ganado en tierras indígenas implicaba que no se podía dejar de vigilar la milpa y que se tenía que ahuyentar al ganado: el becerro, una vez destetado, se vuelve una plaga pues se come los elotes tiernos. Por esto el ganado se traslada a las partes altas de la sierra durante la temporada de lluvia, para que no coma los plantíos y los elotes. Si bien los becerros equivalen a los niños cuando no son destetados, una vez que éstos se han vuelto competidores en el consumo de maíz, y en especial, por la ocupación de los espacios de pastoreo y de siembra, son enemigos y diferenciados. Es decir, ahí tenemos la necesaria autoidentificación de la víctima con el sacrificante, así como su diferenciación.

La precedente demostración confirma porqué el sacrificio de una res es considerado un mecanismo ritual que se escenifica o desarrolla en los casos de invasión de tierras. El sacrificio de res, como lo fueron los sacrificios humanos, redefinen las relaciones interétnicas, antes guerreras y ahora construidas en torno a la competencia por las tierras de siembra y pastoreo. Hoy día, en las historias de robo de ganado se cristalizan

los conflictos entre grupos social y territorialmente diferenciados. Así ocurre con los indígenas y los “vecinos”, pero también entre comunidades indígenas en desacuerdo sobre la definición de sus linderos, como es el caso de Santa Catarina y San Andrés.

Bibliografía

- ANGUIANO, MARINA
1994 “Ceremonias agrícolas y rituales de caza / recolección: el caso de los huicholes”, en *Sistemas de trabajo en la América indígena*, Ediciones Abya-Yala, Quito, pp. 161-210.
- BLOCH, MAURICE
1997 *La violence du religieux*, éditions Odile Jacob, París.
- BUGARÍN, JOSÉ ANTONIO
1993 *Visita de las misiones del Nayarit*, Instituto Nacional Indigenista (INI)/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (Cemca), México.
- CALVO, THOMAS
1990 *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII*, Universidad de Guadalajara/Cemca, México.
1997 *Por los caminos de Nueva Galicia: transportes y transportistas en el siglo XVII*, Universidad de Guadalajara/Cemca, México.
- CARMAGNANI, MARCELLO
1988 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- DETIENNE, MARCEL, Y PIERRE VERNANT
1979 *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Éditions Gallimard, París.
- DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL
1999 *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Porrúa, México.
- DURIN, SÉVERINE
1998 *Un rituel sacrificiel Huichol ou une façon d'évoquer un conflit terrien*, Mémoire de Diplôme d'Études Supérieures d'Amérique Latine, Institut des Hautes Études d'Amérique Latine, Paris III-Sorbonne Nouvelle.
2003 *Sur les routes de la fortune. Commerce à longue distance, endettement et solidarité chez les Wixaritari (Huichol), Mexique*, Thèse de Doctorat en Anthropologie, Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle.
s/f “Acordarse de sus deudas o cumplir con la costumbre entre los wixaritari”, en Magdalena Villarreal (coord.), *Divisas intangibles: la economía de la deuda en las finanzas cotidianas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Plaza y Valdés, México, en prensa.

²⁰ La expansión de las haciendas en los años cuarenta afectó los pueblos de Mezquitic, Huejuquilla y la comunidad de San Sebastián (Hacienda de Tule y Camotlán) (Durin, 2003: 56).

²¹ Tuvo por consecuencia la separación definitiva entre los wixaritari de la sierra (los tres pueblos de Santa Catarina, San Andrés y San Sebastián) de los de las laderas (Nostic, Tenzompa, San Nicolás, la Soledad) cuyas tierras fueron desamortizadas entre 1822 y 1856 (Durin, 2003: 56).

²² Cabe señalar la creación durante el siglo XIX de dos nuevas comunidades wixaritari: Guadalupe Ocotán y Tuxpan de Bolaños, en las tierras de San Andrés y de San Sebastián (Durin, 2003: 56).

- GALINIER, JACQUES
1997 *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*, Presses Universitaires de France, París.
- GRAULICH, MICHEL
2003 "El sacrificio humano en Mesoamérica", en *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 63, pp. 16-21.
- GUTIÉRREZ, ARTURO
2002 *La peregrinación a Wirikuta*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta)/Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.
- HERS, MARIS-ARETI
1989 *Toltecas en tierras chichimecas*, Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- HUBERT, HENRI, Y MARCEL MAUSS
1989 "Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice", en *Année Sociologique*, t. II, *Mélanges d'histoire des religions*, pp. 29-138.
- LEMAISTRE, DENIS
1991 "Le cerf-peyotl et le cerf-mais: la chasse, rituel formateur de la 'trinité' huichole", en *Journal de la Société des Américanistes*, t. LXXVII, pp. 27-43.
- MALAMOUD, CHARLES
1989 *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Éditions La découverte, París.
- MARTÍNEZ, ENRIQUE
2003 "Zultépec-Tecoaque. Sacrificios de españoles y sus aliados durante la conquista", en *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 63, pp. 52-55.
- MATA TORRES, RAMÓN
1974 *El pensamiento huichol a través de sus cantos*, Kérigma, Guadalajara.
1976 *La fiesta del toro*, Kérigma, Guadalajara.
- MAUSS, MARCEL
1995 "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", en *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, París, pp. 145-279.
- MEYER, JEAN
1989 *El Gran Nayar*, Universidad de Guadalajara/Cemca, México.
- MOTA Y ESCOBAR, ALONSO DE LA
1966 *Descripción geográfica de los Reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia (Colección Histórica de Obras Facsimilares), México.
- MONTOLINÍA, TORIBIO
2001 *Historia de los Indios de la Nueva España*, Porrúa, México.
- NEURATH, JOHANNES
2002 *Las fiestas de la Casa Grande*, Conaculta/INAH, México.
- PALAFIX VARGAS, MIGUEL
1993 "Danzas de los huicholes", en Jesús Jáuregui, ed., *Música y danzas del Gran Nayar*, Cemca/INI, México, pp. 205-247.
- POWELL, PHILIP W.
1996 *La guerra chichimeca (1550-1600)*, FCE, México.
1997 *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas*, FCE, México.
- RAVESLOOT, JOHN C.
2003 "El sacrificio en Casas Grandes", en *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 63, pp. 36-39.
- ROJAS, BEATRIZ
1992 *Los huicholes: documentos históricos*, Cemca/INI, México.
1993 *Los huicholes en la historia*, Cemca/INI/El Colegio de Michoacán, México.
- SAHAGÚN, BERNARDINO DE
1999 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Porrúa, México.
- SHADOW, ROBERT D.
2002 *Tierra, trabajo y ganado en la región norte de Jalisco. Una historia agraria de Villa Guerrero, Jalisco (1600-1980)*, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara, México.
- STUART, DAVID
2003 "La ideología del sacrificio entre los mayas", en *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 63, pp. 24-29.
- VELÁZQUEZ, MARÍA DEL CARMEN
1961 *Colotlán, doble frontera contra los bárbaros*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO
1993 "Le marbre et le myrte: de l'inconsistance de l'âme sauvage", en Aurore Becquelin y Antoinette Molinié, eds., *Mémoire de la tradition*, Société d'Ethnologie, Université de Paris X-Nanterre, pp. 365-431.
- WEIGAND, PHIL C.
1992 *Ensayos sobre el Gran Nayar: entre coras, huicholes y tepehuanos*, INI/Cemca/El Colegio de Michoacán, México.
- WEIGAND, PHIL C., Y ACELIA GARCÍA
2000 "Huichol society before the arrival of the Spanish", en *Journal of the Southwest*, vol. 42, núm. 1, pp. 12-36.