

**Representatividad y representación políticas entre los wixáritari  
(huicholes)**

Paul M. Liffman  
University of Chicago  
CIESAS-Guadalajara

Prepared for delivery at the 1997 meeting  
of the Latin American Studies Association  
Continental Plaza Hotel  
Guadalajara, Jalisco  
17-19 April 1997

## **Introducción**

En esta ponencia quiero profundizar sobre la homogeneidad o más bien coherencia del concepto de movimiento indio, no para criticar sus objetivos sino para plantear las bases para una comprensión más matizada de su composición social. En este sentido, analizo algunas de las nuevas articulaciones políticas entre las bases sociales de las comunidades wixáritari (huicholes), una organización no-gubernamental, un nuevo organismo indígena y el estado mexicano. Se trata principalmente de las alianzas y jerarquías que se han elaborado en torno a las reivindicaciones territoriales de estas comunidades tradicionales y dispersas de la Sierra Madre Occidental. Este proyecto empezó con un ensayo que se publicó el año pasado y que se trata del mismo tema (Liffman 1996). Ahora enmarco la etnografía que se presentó en ese ensayo en un contexto más crítico y comparativo que nos puede brindar algunas herramientas para analizar la cohesión entre organizaciones indias y los pueblos que tales organizaciones pretenden representar.

En esta segunda vuelta sobre el tema, retomo tres conceptos básicos y estrechamente ligados entre sí: 1) la intermediación (brokerage) y representatividad democrática de las autoridades que efectúan tales intermediaciones; 2) la representación simbólica de la cultura como uno de los medios comunicativos utilizados en este contexto; y 3) las formaciones ideológicas híbridas e identidades políticas generadas a base de este proceso. Para empezar, me refiero a dos autores que han tratado semejantes temas en distintos países de Sudamérica en los últimos años, para dar un marco crítico y comparativo para el caso wixárika (huichol), y en particular para la comunidad indígena de Tateikie (San Andrés Cohamiata, Jalisco). Luego resumo algunos datos etnográficos dentro de este marco crítico.

Antes que nada, hay que subrayar que un aspecto inseparable de cualquier mediación política es la forma de representación simbólica que los mismos mediadores hacen de los grupos y intereses que pretenden reivindicar ante audiencias regionales, nacionales o internacionales. Para evitar las dificultades en las cuales se encontraron los discursos sobre "la invención de la tradición" en los años ochenta, mi propuesta es la de plantear las bases iniciales para una etnografía sobre la intermediación cultural. Así se puede determinar la representatividad de la intermediación en términos de los discursos locales en vez de afirmar, negar o ignorar la legitimidad de tales intermediaciones categoricamente y desde afuera.

El primer ejemplo de las otras discusiones que se han desarrollado sobre el tema que quiero mencionar aquí se encuentra en un artículo del 1996 escrito por Charles Briggs, que se intitula "The politics of discursive authority in research on the 'invention of tradition'", publicada en Cultural Anthropology. Efectivamente, Briggs defiende el derecho de los mediadores locales para representar su cultura de una manera que se consideraría como errónea o distorsionada bajo una óptica etnográfica o histórica verosímil. Citando a la antropóloga-activista Haunani-Kay Trask, Briggs denomina a este derecho como "el poder para definir que y quienes somos, y como deberíamos de comportarnos política y culturalmente". Briggs construye un continuo casi Redfieldiano que se extiende desde los mediadores culturales locales que representan su tradición de una manera verosímil hasta los que hacen representaciones folklóricas más estilizadas a nivel regional que se articulan mucho más con los proyectos ideológicos del estado. Sin embargo, éstos últimos provocan menos controversia entre los

mismos indios locales porque los indios warao que Briggs estudia, no consideran tales representaciones folklóricas como vinculadas estrechamente con las prácticas sagradas que aquellos sí pretenden representar fuera del contexto ritual. Esta clase de datos nos permite examinar la representatividad social de los mediadores a base de las evaluaciones que los mismos comuneros producen sobre ellos. Como resultado se puede suponer que una parte de las representaciones ideológicas se constituye a base de una serie de estilizaciones sobre las épocas anteriores o las capas sociales inferiores. Tales estilizaciones refuncionalizan las prácticas culturales que representan y así crean nuevos contenidos significativos. En tal caso, mi propósito central es examinar más detenidamente como la gente que tiene la oportunidad para construir estas representaciones ideológicas sobre sí misma y sobre su historia "tradicional" se relaciona con las comunidades que pretenden redefinir, un aspecto que Briggs no discute en mucho detalle.

Para resumir el argumento planteado hasta este punto tanto en los términos lingüísticos empleados por Briggs como los términos Wolfianos que sustenta mi perspectiva, la eficacia de la autoridad metadiscursiva que asumen los intermediarios sobre los discursos tradicionales de su cultura, depende tanto de las calidades formales de las representaciones simbólicas que se producen como de las mediaciones materiales entre patrones estatales y clientelas locales. Aunque no podemos evaluar la veracidad de las representaciones simbólicas en todos los casos, sí podemos examinar la representatividad social de los mediadores a base de las evaluaciones que los mismos comuneros producen sobre ellos.

En este sentido, quiero referirme a otra autora, Jean Jackson,

quien escribió el artículo "Is there a way to talk about making culture without making enemies?" en Dialectical Anthropology en 1989. A diferencia de muchos comentaristas sobre movimientos indios, en este artículo Jackson sí discute explícitamente la relación entre mediadores y bases cuando admite que el CRIVA, la organización tukana de la región del Vaupés en Colombia que ella ha estudiado, goza de una legitimidad muy tenue entre la mayoría de los integrantes del pueblo indio que esta organización pretende representar, sobre todo entre los tukanos que viven en los lugares más remotos (p.130). Se supone que esta gente es más tradicional en el sentido que no tiene tanto vínculo directo con el estado. ¿Porqué sucede este rechazo y como se puede compararlo con la situación entre los wixáritari, otro grupo indio que se destaca por sus sectores sumamente tradicionales y por su dispersión geográfica? Antes de abordar esta cuestión central, cabe señalar otras dimensiones del grupo mediador discutido por Jackson: las luchas faccionales provocadas por los vínculos entre el CRIVA y la iglesia católica, sus vínculos con el narcotráfico y su "burocratización, cooptación y marginalización de los líderes respecto a los sectores más tradicionales" (p.131). Seguramente estos fenómenos no se manifiestan en todos los movimientos indios pero el valor de este caso es que introduce una apreciación de los contextos regionales en las cuales todos los movimientos operan. Estos contextos borran la ilusión de una frontera impenetrable de identidad para un grupo o un actor. Es irónico destacar el hecho de que para los sectores tradicionales de los tukanos, según Jackson el CRIVA ha perdido la legitimidad al mismo grado que ha sido capaz de "acopiar los antojitos brindados por el sistema" porque los tradicionalistas suponen que cualquier persona que lo

hace tiene que ser corrupta (ibid.). Esta es una inversión perfecta del esquema clásico de Eric Wolf (1956) sobre la mediación, en la cuál la legitimidad de los mediadores depende directamente, y no inversamente, de su capacidad para entregar bienes. Por lo tanto uno tiene que concluir que la mediación entre lo local y lo regional o estatal no es un bien absoluto, y tampoco puede uno suponer que exista una cohesión esencial entre las bases y líderes de cualquier movimiento indio.

Mientras en una gran parte de la literatura sobre movimientos sociales, una preocupación central es la eficacia del vínculo entre el movimiento y el estado en cuanto a la entrega de bienes, las dimensiones críticas aquí señaladas se pueden resumir en pocas palabras como la representatividad política y cultural de las organizaciones mediadoras respecto a las bases sociales que pretenden mediatizar, y al nivel interno de tales organizaciones, el faccionalismo, corrupción, burocratización, y dependencia de instituciones ajenas a los grupos indios.

Por otro lado, se puede agregar que dentro de las bases sociales existe la cuestión de la ciudadanización o la formación de identidades e intereses políticos en cuanto a su relación con el estado. En este sentido, tuvo mucha razón Gerardo Munck al comentar que "la misma existencia de un actor relativamente unificada, en vez de ser algo que se toma por supuesto, es uno de los asuntos principales que tienen que ser explicados" (1990:25). De hecho en el caso wixárika, este proceso todavía es incipiente para la gran mayoría, que generalmente no está acostumbrada a considerarse como miembro de una "nación wixárika", y mucho menos como parte de un movimiento indio americano. A la vez, según Laclau los intereses políticos de un movimiento no pueden ser

entendidos como algo que sale de un resguardo que tiene una existencia anterior al mismo proceso de movilización (citado en Foweraker 1990:45). Quizás esta creación de intereses exclusivamente a través de la acción social sería el caso con una aglomeración de personas que no tienen raíces históricas compartidas. Pero en el caso de un movimiento que se relaciona tanto con el estado como con un pueblo indio tradicional como el warao, tukano o wixárika, se trata precisamente de un intento para articular y legitimizarse con gente que ya lleva un esquema de valores que sigue evolucionando a través de su propia dialéctica.

Es decir, las estructuras políticas tradicionales constituyen los más importantes procesos de poder cotidiano en la comunidad wixárika, y éstas gozan de la mayor legitimidad. En este sentido, Joe Foweraker comenta que la movilización y articulación de un grupo social con las estructuras del estado a través de un nuevo movimiento social tiene su lado negativo, que "incluye las denuncias de traición que se dirigen en contra de las estrategias colaboracionistas--y aún en contra de líderes populares elegidos--y la 'represión institucional' y control vertical de la organización popular..." (ibid.).

### **Los wixáritari y la UCIH-J**

Ahora bien, después de esta larga introducción, en el caso de los wixáritari, se trata de los esfuerzos de la UCIH-J (Unión de Comunidades Indígenas Huicholes de Jalisco, un organismo semi-independiente originalmente constituido en 1990 por el gobierno para canalizar los programas del INI y PRONASOL). Muchos de sus integrantes ayudan a las comunidades para enfrentar la presencia de ganaderos no indígenas y misioneros franciscanos en su territorio,

algo que no concuerda tanto con el conservadurismo oficial. Esto se manifestó plenamente a mediados de 1997 cuando aproximadamente 2000 wixáritari hicieron una protesta masiva en uno de los principales pueblos mestizos de la región y luego acorralaron cientos de ganados de mestizos que se encontraron sobre tierras wixáritari hasta que sus dueños pagaran una multa a las comunidades afectadas. También, el conflicto entre wixáritari y los misioneros franciscanos que han habitado sus comunidades desde hace unos 45 años demuestra que los movimientos indios surgen como herramienta política debido a la necesidad de definir los límites de la comunidad. Esta delimitación ocurre no sólo en términos geográficos sino también en cuanto a los derechos de residencia, participación, representación, discurso y poder político dentro de ella: lo que se puede denominar la "territorialidad cultural". Inclusive, las implicaciones de esto han asumido grandes dimensiones que mezclan las relaciones internas de gobierno e identidad de los wixáritari con los discursos nacionales como el zapatista.

Debido a sus características históricas y culturales, para el pueblo wixárika como muchos grupos indígenas del hemisferio, el derecho más importante es el uso de su territorio tradicional, lo cual antecede por siglos al actual movimiento democrático en México. De hecho, resulta irónico destacar que en muchos casos este derecho ya fue parcialmente reconocido y respetado bajo el régimen colonial por medio de los títulos virreinales. A pesar de que éste fuera un orden político que no tenía nada que ver con la democracia y que dichos títulos reconocieran una fracción ínfima del territorio compartido por los wixáritari y otros pueblos antes de la invasión española, los derechos reconocidos durante la

colonia y consagrados por las autoridades tradicionales wixáritari en sus discursos míticos sobre las mojoneras limítrofes hoy en día constituyen la base para las reclamaciones territoriales más extensas.<sup>1</sup> Por lo tanto, se plantea la premisa de que es preciso entender los nuevos procesos políticos como instrumentos para lograr el reconocimiento de la territorialidad. Esta subordinación de la democracia a la territorialidad concuerda con la observación de Guillermo de la Peña que

El punto de partida en el discurso [de los movimientos indios independientes a partir de los 70] fue generalmente la defensa de las tierras comunales y los hábitats de los pueblos indios, cuya posesión colectiva se construía como un derecho social...una propiedad esencial de su identidad social y política, que históricamente era anterior al Estado. El indigenismo, la ideología paternalista del Estado autoritario,

---

Un ejemplo de este discurso sincrético expresado por un viejo luchador agrario wixárika está descrito a continuación:

A quién le pregunte, José Carrillo cuenta hasta dónde estaban las mojoneras antiguas de la comunidad de San Andrés Cohamiata cuando colindaba con los tepehuanos de Santa María Ocotán en el lugar que llaman Las Pozas. Ahí llegó a celebrarse una ceremonia donde las etnias wixárika y wak+rí cruzaron sus velas y mataron, cada una de ellas, un toro para los vecinos en señal del acuerdo que establecían en respetar sus límites tradicionales. Muchos mara'akate--sacerdotes tradicionales de estos indígenas--todavía lo recuerdan en sus cantos (Arcos García 1993)

En el caso de los wixáritari, los títulos que establecieron estos "límites tradicionales" fueron emitidos en la tercera década del siglo 18, inmediatamente después de que algunos elementos wixáritari habían colaborado con el sometimiento militar de los coras. Estas tres comunidades wixáritari son Waut+a (San Sebastián Teponahuaxtlán) con su anexo Tutsipa (Tuxpan de Bolaños), Tuapurie (Santa Catarina Cuexcomatitlán) y Tateikie (San Andrés Cohamiata), ubicados en los municipios de Bolaños y Mezquitic, Jalisco. Xatsitsarie (Guadalupe Ocotán) es el ex-anexo de Tateikie, pero ahora se define como entidad agraria, que se encuentra en el municipio de La Yesca, Nayarit.

sería entonces reemplazado por el indianismo, la ideología de los movimientos indios independientes y democráticos (de la Peña 1995:19).

Para lograr conservar y recuperar su territorio patrimonial y la representación política dentro de ella, los wixáritari emplean una variedad de instituciones y prácticas. Esta variedad abarca los grupos de autoridades tradicionales (kawiterutsixi o consejeros, xukuri'+kate o cargueros religiosos, y mara'akate o chamanes). Por ser expertos en manejar los discursos rituales del poder, estas autoridades enmarcan la política en forma legitimizada. No obstante su exclusividad, estos grupos en sí constituyen consejos consultativos entre semejantes, que se podría clasificar como la democracia tradicional, aunque no está concebida como tal por los mismos actores. Por otro lado están las formas comunales implantadas por el estado moderno, la misma UCIH-J y los nuevos experimentos en la democracia participativa llevados a cabo en conjunto con un grupo no-gubernamental, la Asociación Jalisciense de Apoyo a los Grupos Indígenas (AJAGI). Estas formas de poder más recientes tienen diferentes grados de autonomía e incorporación respecto a las bases tradicionales del poder que se acaban de mencionar.

En el ensayo que se publicó el año pasado, describí la interacción de estos niveles de organización política--el tradicional, gubernamental, "para-gubernamental" y no-gubernamental--en cuanto a los procesos colectivos de poder relacionados con la lucha territorial. Existen varios contextos de acción en la comunidad que uno podría considerar como pertinentes a estos procesos colectivos. Uno de estos contextos es la formación de clases sociales dentro de la comunidad. Se puede decir que las estructuras tradicionales empiezan a vivir una

contradicción ya que en los últimos años algunas familias dentro de ellas han iniciado un proceso de acaparamiento del territorio, así complicando la democratización india y acelerando la proletarización de los segmentos de la población wixárika que se encuentran privados de agua y pastizales.

Otro contexto es el comportamiento electoral formal. Sin embargo, es difícil relacionar la política electoral con la cuestión territorial porque los wixáritari todavía no han podido exigir una posición clara y fuerte al respecto de los principales partidos políticos (PAN y PRI). Los wixáritari consideran que los partidos representan más que nada la potencialidad para dividir las comunidades. Por lo tanto, para la mayoría de los wixáritari esta dimensión de la política no es trascendente. En cambio, las políticas mediatizadas por la UCIH-J y las ONGs (organizaciones no gubernamentales, en particular AJAGI) tienen más presencia en la comunidad debido a su mayor grado de incorporación con las estructuras tradicionales del poder dentro de las comunidades y también por sus vínculos discursivos y prácticas con la reivindicación territorial.

Cabe señalar que debido a su diversidad de intereses, y por ende sus faccionalismos internos y mayor dependencia de organismos federales oficiales, la UCIH-J no ha sido percibido como tan eficaz en cuanto a la lucha territorial que la ONG, aunque aquella está constituida por una mayoría de wixáritari y ésta casi exclusivamente por mestizos de Guadalajara. Este hecho es paradójico relativo a las identidades étnicas ortodoxas y se debe a un efecto positivo de la globalización. Es decir, existe un vínculo directo entre las ONGs y los organismos internacionales como la Organización Internacional de Trabajo (ILO) y las ONGs de

otros países que apoyan las reclamaciones indias, mientras una organización que tiene elementos más ligados al gobierno no puede involucrarse tanto en tales reivindicaciones aunque quisiera. Con la finalidad de defender el territorio, gobernarlo con personal indígena, y restar el control sobre los procesos de reproducción ecológica y cultural de los vecinos no-indígenas, ha surgido en los últimos cinco años una alianza entre AJAGI, elementos de la UCIH-J, y algunas autoridades tradicionales. Así, en la época zapatista diversas estrategias convergen con el movimiento civil para la democratización de las instituciones políticas mexicanas.

Pero todavía no he explicado la naturaleza de la legitimidad tradicional entre los wixáritari. Para entender la base social y sus prácticas, a las cuáles los intermediarios tienen que aproximarse para ganar la legitimidad, el sistema de tenencia de la tierra, organizado en torno al parentesco y los lugares sagrados del entorno, es sumamente importante. El fundamento ideológico de este sistema es la religión mesoamericana, que tiene muchas similitudes con las religiones de otros grupos uto-nahuas como los coras, tarahumaras y nahuas prehispánicos en cuanto a su base en la reciprocidad entre las familias extensas y los divinos dueños ancestrales de la tierra, lluvia y sol. Las familias se vinculan con sus ancestros y los seres sagrados a través de sacrificios de sangre y otras ofrendas en los lugares claves de la geografía que se reivindican en las narraciones míticas como los sitios de creación del pueblo y territorio. Esto es un aspecto intrínseco de la tenencia de la tierra y la identidad en general. O como dicen los wixáritari, "Aunque hablas el idioma, si no haces costumbre no eres wixárika". Este sistema y los cargos religiosos conectados con él constituyen la base para la integración territorial

wixárika: la totalidad de los lugares sagrados, ranchos y centros ceremoniales (tukite) conforma una red jerárquica de intercambio que estructura la comunidad como tal, independientemente de las jurisdicciones políticas impuestas por el estado moderno (Liffman et al. 1995).

Debido al predominio de tales formas tradicionales, mientras las organizaciones regionales de desarrollo y acción política han sido más orientadas hacia las bases (es decir, las autoridades de los tukite o más bien núcleos específicos de parientes dentro de ellos) con respecto a sus necesidades, normas y organización, el apoyo popular ha sido más arraigado. Aunque esta atención a los microlocalidades venga a costo de ser una forma de poder menos difundida que los grandes proyectos de desarrollo regional como el otroro Plan HUICOT (que se basó en los preceptos de la Green Revolution), el fracaso de tales programas modernizadores señala lo sabio de actuar al nivel local y global a la vez. De hecho, para las bases sociales cualquier grupo que no participe en este sistema de reciprocidad ceremonial no goza de la confianza política, así que los nuevos discursos políticos de la UCIH-J y AJAGI han intentado asimilarse a estas prácticas con diferentes grados de éxito.

Ultimamente el ejemplo más significativo de esta dinámica fue la convergencia entre unos 200 wixáritari (principalmente de los tukite de Pochotita y Las Latas en la comunidad de T+apurie/Sta. Catarina Cuexcomatitlán), varios elementos progresistas de Guadalajara y líderes jesuitas de Chiapas en una marcha inusitada de aproximadamente 1000 personas en Guadalajara el día sábado 15 de marzo. Según las pancartas y declaraciones de los participantes, la marcha reivindicó los derechos territoriales de los wixáritari

a la vez que exigió la libertad de los presos jesuitas y el respeto para los acuerdos de San Andrés Larráinzar. Por supuesto, la demanda territorial fue el interés principal de los wixáritari mientras los asuntos chiapenecos tenían más que ver con los tapatíos, pero la asistencia de wixáritari a reuniones en Chiapas y sus reclamos a favor de la paz y justicia en el sureste indican que los intereses e identidades de los wixáritari han expandido a través de la acción política. En cuanto al argumento planteado hasta aquí, el aspecto sobresaliente de la marcha fue que la base organizativa del contingente wixárika fue los estamentos de parentesco y localidad que sustentan los cargos religiosos de los arriba mencionados tukite. De hecho el aspecto de muchos de los wixáritari fue impresionante--llevaban la pintura ritual amarilla ('uxa taxa+ye) en la cara, los sombreros emplumados de cargueros religiosos y otros implementos rituales--porque eran grupos de hikuritamate (peyoteros) que apenas habían regresado a T+apurie de su caza ritual en el desierto de San Luis Potosí cuando les llegó la noticia de una marcha que se acababa de organizar en Guadalajara. Efectivamente, en coordinación con los organizadores urbanos de la marcha, los wixáritari se decidieron extender el significado de su peregrinaje religioso de intercambio con las fuentes ancestrales del poder a la sede del poder del estado. La adopción de identidades neo-indias por parte de los no-wixáritari indica la reciprocidad de este proceso. Así, en la coyuntura zapatista el simbolismo ritual se ha vuelto una herramienta política muy eficaz para los wixáritari y no solo en este caso, ya que en los últimos años se ha gestionado la recuperación de varios lugares sagrados de la misma manera. Así la movilización política convergió con la organización religiosa y territorial a través de

los esfuerzos de AJAGI y elementos de la UCIH-J.

Más allá de esta "democracia tradicional", otros elementos de la UCIH-J y de las dependencias del estado (como son la Procuraduría de Asuntos Indígenas de Jalisco, el Instituto Nacional Indigenista, el otrora Programa de Solidaridad y Procampo) tienden a confinar el papel de los expertos rituales al marco ceremonial (en el sentido restringido) y no otorgarles un poder decisivo en sus jerarquías, aunque hayan incorporado a autoridades tradicionales como un cuerpo consultativo y cuenten con personal indígena, frecuentemente maestros bilingües. Con la excepción de elementos de la UCIH-J, últimamente estos organismos no han promovido las demandas territoriales más allá de los "lugares sagrados" más famosos.<sup>2</sup> Las instancias están más bien orientadas hacia los programas oficiales y limitados por los bloques de intereses del gobierno federal y estatal. También se encuentran limitadas por la orientación modernizadora de algunos funcionarios que las integran. Estas limitaciones se manifiestan aún más dramáticamente en el análisis de la crisis franciscana que la inusitada marcha wixárika.

Sin embargo, no se debería de conceptualizar esta contradicción entre las instancias ajenas y la estructura tradicional como una brecha total, ya que la organización no-

---

Sin embargo, véase la resolución del Edo. de San Luis Potosí firmado por el Presidente Salinas, el director del INI y los directores de otros organismos respecto al desierto de Wirikuta. Este documento reconoce 73,689 hectáreas bajo el Artículo 4o de la constitución nacional y los Artículos 13 y 14 del Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo "como parte de su patrimonio cultural y histórico". Se busca la coexistencia pacífica entre las necesidades religiosas de los wixáritari y la subsistencia de los ejidatarios mestizos que viven allí, siempre y cuando se respete el entorno ecológico (San Luis Potosí 1994:1-2).

gubernamental (AJAGI) y la para-gubernamental (UCIH-J) tienen bases de apoyo entre los kawiterutsixi y otros elementos locales (Chávez, com. pers.). Tampoco hay que conceptualizar dicha contradicción como un conflicto entre jóvenes y ancianos; al contrario, con la intervención de las organizaciones no-gubernamentales, ha surgido un nuevo grupo político de jóvenes wixáritari con amplia experiencia bicultural. Este cadre reivindica los derechos comunales precisamente con base en los valores milenarios de la territorialidad manejados por los mayores (Arcos García, com. pers.). Por otro lado, todavía queda incompleta la tarea de articular los discursos de las organizaciones gubernamentales, para-gubernamentales y no-gubernamentales con el discurso y organización de los wixáritari. Es decir, aún en las organizaciones regionales para-gubernamentales o no-gubernamentales de indígenas o sus representantes, persisten las problemáticas de articular discursos locales con los de índole "étnica" o de clase, y de definir y delimitar la "comunidad" y sus estructuras de poder como tal.

### **Los franciscanos**

Las contradicciones e indefiniciones con respecto a la articulación entre la base social y los organismos gubernamentales, para-gubernamentales y no-gubernamentales se manifestaron dramáticamente en los meses de septiembre y octubre 1995. Fue entonces cuando la UCIH-J resolvió desalojar de todas sus instalaciones a los misioneros franciscanos, quienes habían estado en Tateikie desde 1953: Tsikwaita (San Miguel Huaistita), 'ipitsapa (Popotita), Tateikie y Hauxamayewe (Santa Clara). La resolución a favor de la expulsión ganó la aprobación de un voto mayoritario pero no unánime

por parte de los comuneros presentes en dos reuniones.<sup>3</sup> El presente conflicto estalló debido a dos acontecimientos efectivamente relacionados con inmuebles: 1) la petición de las autoridades de la UCIH-J y el comisariado de bienes comunales a los franciscanos para que entregaran la instalación misionera casi abandonada de Tsikwaita y usarla para una escuela secundaria técnica dirigida por maestros indígenas y una pedagogía neo-tradicional desarrollada en coordinación con AJAGI; y 2) la construcción en la misión de Hauxamayewe de un nuevo templo católico en forma que mucha gente interpreta como de tuki pero que los wixáritari que apoyan a los franciscanos aceptan como estructura independiente. Así, la cuestión de representación cultural se vinculó directamente con la de representatividad política.<sup>4</sup>

Más allá de estas dos causas efectivas, el conflicto a nivel comunitario de los 90 gira en torno a varias cuestiones políticas primordiales: 1) el estatus legal del personal franciscano y sus

---

Esto no es la primera vez desde 1953 que se ha intentado expulsar a los franciscanos, como ellos han aseverado en su discurso de ser "unidos por más de 400 años de historia" (El Informador 1 oct 1995): aparentemente la misión fue quemada por wixáritari en 1973 y había otro voto de expulsión en 1987 (Chávez, com. pers.).

Los tukite son estructuras redondas de la religión mesoamericana, que miden aproximadamente 12 metros de diámetro con una puerta hacia la salida del sol, paredes de piedra que miden dos o tres metros de alto, y techos de zacate apoyados por dos troncos verticales y una estructura de latas que mide siete o ocho metros de alto. Irónicamente los franciscanos de los siglos 17, 18 y 19 destruyeron y saquearon cientos de recintos sagrados de los wixáritari, incluyendo varios tukite (Rojas 1992:169-172,176-185;1993:141-143), mientras ahora en cambio tratan de identificarse con ellos y así apropiarse del mismo espacio simbólico.

construcciones en la comunidad indígena; 2) los derechos de los practicantes wixáritari de religiones minoritarias, es decir cristianas, tanto protestantes como católicos; 3) la relación entre prácticas católicas y la cultura sincrética de los wixáritari, es decir los límites culturales de la comunidad; y 4) si un organismo para-gubernamental como la UCIH-J cuenta con la representatividad y legitimidad para reglamentar estos asuntos. A fin de cuentas esta disputa contrapone definiciones de la identidad de Tateikie, una comunidad en sí minoritaria, y los derechos de los individuales dentro de ella, así que dos aspectos de los derechos humanos se contradicen.<sup>5</sup>

Una crisis de representatividad para la UCIH-J surgió cuando el intento de expulsar a los franciscanos encontró una resistencia férrea entre los padres de familia wixáritari de la misión de Hauxamayewe. Con la finalidad de no expulsar a los frailes de allí, estos padres de familia se aliaron con el clero franciscano y seglar a nivel nacional y elementos del gobierno PANista de Jalisco. Esta coalición se apoyó en los Artículos 24 y 130 de la constitución. Es notable que los wixáritari que apoyan a los franciscanos no los considera como parte de su "costumbre" pero los franciscanos y sus aliados a nivel regional se representan como intrínsecos a o al menos compatible con la tradición wixárika como "fuerza civilizadora".

---

Esta contradicción se manifiesta no solamente en la cuestión de los padres de familia de la misión de Hauxamayewe sino también con el pequeño grupo de protestantes wixáritari en Muwaxiet+ (El Chalate). Igual como sus contrincantes de la iglesia, algunos interlocutores a favor de la expulsión franciscana han señalado su oposición a esta minoría religiosa que no participa en la vida ceremonial de la comunidad por minar a la autoridad tradicional.

A la vez, como ya se señaló la UCIH-J también busca sustituir a los franciscanos en cuanto a su función de asistencia educativa, y por su parte se justifica con los Artículos 4 y 27 y con el Convenio 169 de la OIT respecto a los "usos y costumbres" y "tradiciones". Su argumento fundamental es la amenaza a la cultura (que, a diferencia del discurso franciscano, se define en sentido indio purista en vez de dependiente del cristianismo) que los ritos católicos y la disimulación de estos en forma wixárika representa para la integridad de la comunidad. Esta posición también tiene apoyo con la mayoría de los mara'akate y kawiterutsixi (com. pers.). Como tal representa una indianización de la identidad wixárika, que no reconoce sus raíces sincréticas.

Así el número de actores y discursos reivindicados se ha expandido de una manera casi exponencial, ya que los voceros de los franciscanos y los periódicos de Guadalajara asociados con ellos (sobre todo el derechista Ocho Columnas) intentan identificar al UCIH-J y a sus partidarios (especialmente AJAGI) como protestantes, zapatistas y narcotraficantes. Es decir, se articuló una crisis de representatividad local con una campaña regional de medios masivos que ha tocado temas nacionales a costo de presentar el problema en forma distorsionada.<sup>6</sup>

---

Ya que esta controversia podría dividir la comunidad, la violencia y aún militarización de la situación queda como una posibilidad concreta. Inclusive el fraile principal de Santa Clara ya ha llamado una vez a un contingente de la policía preventiva de Jalisco para suprimir la oposición enardecida a la construcción del tuki-templo. La comparación con la época cristera (1926-35 en esta zona) es ilustrativa: en aquel entonces los wixáritari se dividieron entre alianzas con un estado anti-clerical y elementos rebeldes de la iglesia para fomentar la autonomía de sus comunidades. A cambio, en 1995 el mismo estado se dividió entre alianzas con los indígenas y con la iglesia, mientras los

También algunos actores wixáritari se han referido a estos temas nacionales, sobre todo la misma situación en Chiapas, pero en otros contextos y desde otro punto de vista: en vez de atribuir las causas del conflicto con los franciscanos a la ingerencia de influencias zapatistas en la zona (un ejemplo del difusionismo tipo Guerra Fría), estos actores wixáritari han construido analogías estructurales entre su situación y la de los mayas de Chiapas en cuanto a la territorialidad para explicar el surgimiento de la resistencia. Es decir, para indicar lo serio de sus reclamos, estos wixáritari señalan que la invasión ganadera desde el estado de Nayarit ha provocado una crisis de territorialidad parecida a la confrontación entre los mayas y los finqueros de la selva lacandona, y que la potencialidad para la violencia sería la resulta lógica en los dos casos. Esta fue la lógica de la participación masiva de wixáritari en la marcha del 15 de marzo 1997 en apoyo a los acuerdos de San Andrés Larrainzar.

A partir de esta crisis franciscana han surgido cuestiones sobre los límites aún existentes de la legitimidad de la UCIH-J, la práctica de los principios democráticos de diversidad y tolerancia enunciados por este organismo y por el gobierno PANista, y generalmente el papel de los divergentes discursos religiosos y políticos en una comunidad "tradicional", pero obviamente ya no tanto. Los dos bandos buscan movilizar a las bases, conseguir el apoyo de los 'ukirawetsixi (patriarcas) y a lo largo consolidar el poder al nivel comunitario entre las diversas autoridades tradicionales y modernas. Esta consolidación sería inusitada

---

wixáritari que apoyan a los franciscanos se encuentran aliados no con rebeldes sino directamente con la jerarquía nacional e internacional de la institución (cfr. Meyer 1974).

históricamente, dado la orientación "tukicéntrica" de la estructura social--es decir la falta histórica de fuertes organizaciones centrales más allá de las tres comunidades indígenas y sus aproximadamente 20 tukite. En conclusión, el intento de gestionar a través de la estructura social tradicional antes de plantear una propuesta ante la comunidad como tal en la asamblea, junto con la multiplicidad de voces que se presentan como representativas a nivel comunitario y supra-comunitario, indica una problematización de cuestiones fundamentales de identidad étnica, poder local y legitimización.

#### **AJAGI**

Existen vínculos formales entre la ONG y las comunidades indígenas ya que se conceptualiza la tarea de reivindicación territorial llevada a cabo por AJAGI como un cargo ceremonial otorgado por los ancianos a los dirigentes. Aparte AJAGI ha emprendido convenios formales con la UCIH-J y el INI en cuanto a la defensoría legal, pero es notable la independencia que ha tenido AJAGI respecto a las instancias gubernamentales en determinados casos.

La presente descripción se enfoca en los talleres de defensoría territorial que dirige AJAGI en el marco de las asambleas generales de las comunidades y de la UCIH-J, igual que en contextos más especializados con grupos más pequeños. Estos talleres incluyen representaciones teatrales en los que tanto los miembros de la comunidad como los de AJAGI participan para representar de manera clara quiénes son los actores políticos en la región, cómo interactúan con la comunidad y cómo son los procedimientos legales en los cuales tienen que participar. También se hacen escenarios sobre "el siguiente paso"--las posibles

estrategias futuras. Según la encargada de los talleres, este "instrumento de comunicación" surgió de una manera muy lógica a partir de la necesidad para explicar concretamente el sistema regional que la comunidad está enfrentando. Incluso, sin utilizar tecnicismos legales, se discute la estructura de las burocracias estatales y federales, para representar la imagen del campo de acción social factible para los comuneros y los integrantes del comisariado de bienes comunales.

Lo notable es el principio de asumir papeles teatrales a veces muy irónicos, ya que un comunero wixárika puede interpretar el papel del gobernador del estado, un consultante antropológico de AJAGI que viene de la Universidad de Chicago puede interpretar a un pistolero de los ganaderos, o una licenciada en derecho de AJAGI puede interpretar a una secretaria de la Reforma Agraria que se dedica a masticar chicle en vez de ayudar a la gente. Esto es una reproducción deliberada de la propia tradición indígena, ya que en las peregrinaciones para "cazar" el peyote, los wixáritari asumen nuevos nombres e identidades, algunos de los cuales se basan en inversiones sardónicas de la realidad cotidiana y las falsedades políticas del país. Así, se trata de un intento por parte de la ONG de apropiarse de las normas comunicativas y formas culturales wixáritari, igual que históricamente los wixáritari han apropiado símbolos y tecnologías de la sociedad regional para insertarlos en su propio marco cultural.

Se podría argüir que esto no difiere tanto de la apropiación por parte de los franciscanos de la arquitectura y elementos rituales wixáritari, pero los franciscanos por supuesto no representan una organización democrática que define sus objetivos conjuntamente con la comunidad, y los de AJAGI no presumen llevar

a cabo rituales públicos parecidos a los de los wixáritari. Las reivindicaciones territoriales han provocado la síntesis de discursos tradicionales y nuevos. Quizás la estrategia discursiva sobresaliente de esta nueva fusión de la tradición con la reivindicación política en los talleres es el énfasis puesto sobre la supuesta diferencia esencial entre wixáritari y teiwarixi (no indígenas) que se acaba de señalar.

Por otro lado, el discurso mestizo regional, al igual que los discursos asimilacionistas de la iglesia católica y del indigenismo, enfatizan los vínculos igualitarios de amistad, compadrazgo, trabajo, comercio, vecindad, co-participación religiosa y membresía en comunidades agrarias entre indígenas y mestizos, aunque estos últimos gozan de una posición estructural dominante en la región. Además de la dicotomía entre wixárika y teiwari, desde el quingcentenario de la invasión/encuentro/descubrimiento de América en 1492, el otorgamiento del Premio Nóbel a Rigoberta Menchú y el levantamiento chiapaneco, un auto-concepto indígena más global ha entrado en el discurso popular bilingüe de los wixáritari. Así enfatizan sus características compartidas con los demás indígenas y superan en parte las distinciones entre wixáritari y sus parientes más cercanos como los coras, tepehuanes y tarahumaras igual que otros grupos como los purhépechas y los mayas de Chiapas. Posteriormente varios interlocutores wixáritari se han apropiado de estos símbolos--sobre todo los relacionados con la misma rebelión chiapaneca--para construir discursos de ciudadanización contrahegemónicos.

## **Conclusiones**

En el discurso tradicional wixárika la categoría cultural de "democracia" no existe como tal. Sin embargo, en términos de las categorías culturales compartidas entre los wixáritari, los consejos de mayores (kawiterutsixi) y la mesa del tatuwani (gobernador) constituyen cuerpos deliberativos legítimos porque imparten la justicia y hay libre acceso de la población a participar en ellos.

La UCIH-J es un organismo semi-independiente o para-gubernamental con seis años de existencia, administrado por wixáritari y encargado de varios programas del INI, SEDESOL y otros organismos. Por tanto, le falta el mismo arraigo que las estructuras tradicionales pero se dedica al propósito de defender el territorio y cultura tradicionales. La controversia sobre los franciscanos ha resaltado los límites e indefiniciones de la UCIH-J como gobierno legítimo de la región, obligándole a consolidar su apoyo en la organización social tradicional.

La Asociación Jalisciense de Apoyo a los Grupos Indígenas, A.C. (AJAGI) es una organización no-gubernamental constituida principalmente de no-indígenas de Guadalajara y encargada tanto por la UCIH-J como por algunas autoridades tradicionales para resolver los problemas agrarios de las comunidades en cuanto a los ganaderos invasores, promover el desarrollo ecológico y establecer las bases de una educación bicultural controlada por la comunidad indígena. AJAGI ha promovido el diálogo democrático en el sentido de participación y control local sobre los procesos educativos, ecológicos y territoriales del entorno. Esto ha sucedido a través de técnicas que reivindican los valores tradicionales, a pesar de

que por no ser indígenas, les falte conocimiento profundo sobre tales valores.

Por lo tanto, de una manera incipiente pero prometedora se están vinculando los discursos tradicionales con las tácticas de una organización no-gubernamental que participa en el movimiento a favor de la democracia de "los de abajo". Es decir, un movimiento democrático como tal no ha existido entre los wixáritari mismos, sino se trata de una convergencia entre un sector de ellos y un grupo propiamente democrático de base. La articulación (y desarticulación) de estructuras tradicionales con discursos regionales se ha manifestado dramáticamente en la crisis respecto a la expulsión de los misioneros franciscanos de la comunidad y en la asombrosa marcha de los peyoteros wixáritari en apoyo a los jesuitas zapatistas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Arcos García, Angeles

1993 Gente: José Carrillo Cervantes. Siglo XXI 20.XI.:32.

Briggs, Charles L.

1996 The politics of discursive authority in research on the "invention of tradition". Cultural Anthropology 11(4):435-469.

de la Peña, Guillermo

1995 La ciudadanía étnica y la construcción de "los indios" en el México contemporáneo. Manuscrito.

Foweraker, Joe

1990 Popular organization and institutional change. En Joe Foweraker y Ann L. Craig (coords.), Popular movements and political change in Mexico, pp. 43-58. Boulder y London: Lynne Rienner Publishers.

Jackson, Jean

1989 Is there a way to talk about making culture without making enemies? Dialectical Anthropology 14(2):127-146).

Liffman, Paul

1996 Reivindicacion territorial y convergencia democrática de los wixáritari (huicholes). En Jorge Alonso y Juan Manuel Ramírez (coords.), La democracia de los de abajo: el caso de Jalisco, pp. 41-76. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, CIESAS, Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Electoral del Estado de Jalisco.

Liffman, Paul M.; Vázquez V., Beatriz y Luz Macías F.

1995 Práctica ceremonial, tenencia de la tierra y lucha territorial de los huicholes. In Estrada Martínez, Rosa Isabel & Gisela González Guerra (eds.), Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México. pp. 155-174. Mexico City: Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Meyer, Jean

1974 La cristiada: la guerra de los cristeros (3 tomos). México: Siglo XXI Editores.

Munck, Gerardo L.

1990 Identity and ambiguity in democratic struggles. En Joe Foweraker y Ann L. Craig (coords.), Popular movements and political change in Mexico, pp. 23-42. Boulder y London: Lynne Rienner Publishers.

Rojas, Beatriz (comp.)

1992 Los huicholes: documentos históricos. México, D.F.: INI-CIESAS.

1993 Los huicholes en la historia. México, D.F.: CEMCA/Colegio de Michoacán/INI.

San Luis Potosí, Secretaría General de Gobierno del Estado

1994 Periódico oficial 22 septiembre 1994 (No. extraordinario).

Wolf, Eric

1956 Aspects of group relations in a complex society: Mexico. American Anthropologist 58:1065-1078.