

EN BÚSQUEDA DE LA TEPEHUANIDAD

Caminos y Veredas que Conducen Hacia el Diosito

Dr. Efraín Rangel Guzmán¹ y Jorge Luis Marín García²

Resumen

En La Conquista las imágenes religiosas del catolicismo constituyeron símbolos de desindianización, pues adoptarlas hipotéticamente significaba abandonar una cultura inferior, la india, y adoptar una superior, la católica española o al menos la mestiza. Bajo ideas similares el Estado Mexicano ha considerado lo indígena como lo más bajo y lo no indígena como lo superior y deseable. Así, para un indigenista clásico si un indio tomaba elementos de la cultura mestiza, pronto dejaría de ser indio pues ¿quién puede desear regresar a una cultura inferior? Empero, casos como el de “El diosito”, aquí presentado demuestran que lo indio rompe esos esquemas y busca sus propios caminos.

Palabras clave: tepehuanos, tepehuanidad, desindianización-reindianización, migración, rutas, el diosito.

Introducción

Las investigaciones sobre los tepehuanos del sur, quienes habitan el municipio de Pueblo Nuevo, Mezquital, Durango, el sur de Sinaloa y norte de Nayarit, aunque en menor medida que acerca de otros grupos indígenas como los huicholes, han sido realizadas en un número considerable; sin embargo, en su inmensa mayoría, los investigadores se han centrado en los tepehuanos que habitan en aquella región considerada desde hace ya tiempo como la “tradicional”, en la Sierra Madre Occidental, dejando de lado a los audam y o’dam que viven en territorios como la costa norte de Nayarit y la costa sur de

Sinaloa. Los motivos pueden ser muchos: el primero que se nos viene a la mente es que ello se deba al aparentemente poco significativo número de personas tepehuanas que viven en la planicie costera, pudiendo redundar una investigación en estos lugares en hipótesis poco confiables estadísticamente hablando si se considera como población universo a todos los tepehuanos del sur. Otro motivo, pudiera ser el estereotipo que se ha formado del indígena fuera de su territorio o más aún la creencia en una identidad dependiente del territorio, sin lugar a dudas, con muchas razones para pensar de tal manera. Así, se puede decir que el tepehuano de la costa ya no viste el traje tradicional, en ocasiones no habla la

¹ Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

² Estudiante de doctorado. El Colegio de Michoacán

lengua tepehuana, ya no realiza las prácticas rituales del “mitote” y otras prácticas como los que viven en la sierra. Es decir, no realiza muchas de las prácticas culturales que identifican al tepehuano y por ello, investigar entre los tepehuanos lejos del contexto de la sierra no tenga sentido. Un tercer motivo, aparejado al anterior, pudiese ser, que se piense en la no existencia de tepehuanos fuera de la sierra, aunque ese motivo, tal vez sea muy simplista de parte nuestra. Un cuarto que se nos ocurre, es la dificultad que implica estudiar a los integrantes de la etnia o'dam y audam junto con sus descendientes en zonas urbanas y suburbanas por cuestiones laborales y de otra índole. Uno más, porque simplemente la investigación en la sierra es más atrayente que en contextos, hipotéticamente, más mestizos. Así, el presente trabajo, producto del proyecto “Artesanía Tepehuana: Uso simbólico y cotidiano” que los autores ejecutan en el norte de Nayarit, sur de Durango y sur de Sinaloa, financiado por el Programa de Mejoramiento del Profesorado (PROMEP) por el periodo 2010-2011, se considera uno de los primeros acercamientos en el ámbito académico a los integrantes de la etnia tepehuana en poblaciones de las costas del norte de Nayarit, sur de Durango y sur de Sinaloa, contextos que como ya se dijo, bien

podieran calificarse como “no tradicionales” por la ausencia de elementos como el poco uso del traje tradicional, la ausencia de manejo generalizado de la lengua, la realización del ciclo ritual agrícola, más conocido como “mitote”, etc., en esos lugares de mayor presencia mestiza. No obstante, elementos culturales menos visibles y por tanto en menor medida tomados en cuenta como la curación del “cochiste”, los huaraches de tres puntas, las creencias, las viviendas con puerta al interior del patio y cerradas hacia la calle, pero sobre todo por la memoria de quienes fueron sus padres, su lugar de origen y los caminos recorridos, nos remiten a elementos identitarios tepehuanes en aquellos lares alejados relativamente de las comunidades reconocidas como “tradicionales”.

Indígenas y mestizos vistos a través del indigenismo oficial e indigenismo popular

Ciertas imágenes religiosas han sido un recurso muy importante para la conversión del indígena a otra cultura, por ejemplo la Virgen de la Candelaria de Huajicori, mejor conocida como la Virgen de Huajicori, patrona del pueblo nayarita de ese nombre cuya devoción no se circunscribe sólo a lo local sino a toda una región cultural comprendida

principalmente entre el norte de Nayarit, sur de Sinaloa y sur de Durango.

El pueblo de Huajicori en sus inicios tuvo como patrono a San Sebastián, figura que no tuvo gran trascendencia en la conversión de los nativos. Sin embargo, la llegada de la Virgen de la Candelaria, produjo cambios muy importantes, entre ellos, el cambio de sede del pueblo, y el nacimiento de un mito que se ha convertido en un elemento aglutinante en el desarrollo de una identidad local y regional. De esta manera, la imagen impone el abandono de una indianidad

que en el imaginario español era indispensable para mejorar la sociedad, idea que cientos de años después seguirán reproduciendo en distintos documentos indigenistas clásicos mexicanos como Alfonso Caso, Julio de la Fuente, Gonzalo Aguirre Beltrán, entre otros, para quienes la desindianización de las sociedades indígenas era prioritaria pues siguiendo la tradición hispana y novohispana lo indio se traducía casi en su generalidad como negativo, mientras que lo no indio era positivo. A ello hacía referencia Alfonso Caso de la siguiente manera:

“[f]rente a una cultura como la nuestra, inspirada fundamentalmente en el uso adecuado de una tecnología que constantemente se transforma por los descubrimientos científicos; [...] existen grupos atrasados que forman comunidades a las que hay que ayudar para lograr su transformación en los aspectos económico, higiénico, educativo y político; es decir, en una palabra, la transformación de su cultura, cambiando los aspectos arcaicos, deficientes, -y en muchos casos nocivos de esa cultura-, en aspectos más útiles para la vida del individuo y de la comunidad.” (Caso, 1980)

En ese sentido, lo primero era acercar al indígena en la medida de lo posible a la cultura occidental representada en México por lo mestizo pues tal acercamiento implicaría el abandono de la cultura materna, e implícitamente, una vez conocida la cultura occidental ya no se volvería a lo indio. Sin embargo, situaciones como la que aquí se tratará ponen frente a nuestros ojos otras realidades.

Durante las primeras décadas del siglo XX un gran número de tepehuanos

que habitaban en la Sierra Madre Occidental tuvieron que abandonar sus comunidades de origen ante las amenazas de la guerra cristera, el hambre, y la búsqueda de mejores condiciones materiales. Las zonas costeras del norte de Nayarit y el sur de Sinaloa se convirtieron en grandes receptoras de esos desplazados. Pasado el tiempo, comenzaron a adoptar gran cantidad de elementos culturales de “los vecinos”, como suelen llamar a los mestizos, dejando de lado otros heredados de sus

padres, habiendo, claro, ciertos rescoldos de sus tradiciones ancestrales. Recordando las ideas de los grandes indigenistas, esos indígenas aculturados difícilmente hubieran retornado a sus antiguas prácticas culturales, pero ciertos factores relacionados con la creencia religiosa, permitieron en cierta medida un regreso a la herencia dejada en el camino.

A mediados del siglo XX en la zona serrana habitada por tepehuanos Audam del municipio de Pueblo Nuevo en Durango y del municipio de Huajicori, en Nayarit, hubo dos eventos que han sido elementos de gran importancia para una reapropiación, en algunos casos, de la identidad tepehuana. El primero de ellos fue la aparición de “un santito” en las afueras del poblado de San Francisco de Lajas, en el estado de Durango. Entre otras cosas, ese santito solicitaba que el tepehuano regresara a lo que se

consideraba la verdadera tradición de sus padres, tanto en las fiestas como en la vestimenta. Mas como a este “santito” sólo lo veía el intermediario entre él y los humanos, no pudo durar mucho tiempo, a diferencia del segundo que cobró mayor importancia. Poco tiempo después surgió la noticia de la aparición de otro “santito” por el rumbo del Ciruelito, punto cercano a la comunidad indígena de San Marcial en la sierra de Huajicori. Allí emerge la figura de un personaje muy importante, “el diosito” o “el niño dios” como entonces le llamaron. El “santito” en esta ocasión era la virgen de Guadalupe, quien a través de su mensajero, “el diosito”, pedía a los tepehuanos volver a sus tradiciones ancestrales: usar ropa de manta, hacer el costumbre del ciclo ritual anual, sombrero de soyate, uso de huaraches de tres puntas y hasta cierto corte de pelo.

Migración y pérdida de elementos de la cultura tepehuana entre los migrantes

Si bien desde tiempos inmemoriales ha habido flujo de personas de la sierra a la costa y de la costa a la sierra en la región de estudio (Weigand y de Weigand, 2002), de lo cual no hablaremos aquí, dado el espacio con que contamos, es en las primeras décadas y a lo largo de la primera mitad del siglo XX cuando se da

un fuerte movimiento migratorio de la sierra a la costa, impulsado por cuatro motivos principales: la guerra cristera, el auge agrícola en la Costa de Oro en Nayarit, la explotación minera en los reales del Rosario, Sinaloa y Huajicori, Nayarit y la escasez de alimentos en la sierra, esto último, aun persiste (Rangel,

2010). Cuentan los tepehuanos que durante la guerra cristera abandonaron sus comunidades de origen para salvaguardar sus vidas y proteger a las mujeres de las violaciones, así como evitar la incorporación de los hombres a las filas rebeldes o federales. Por otro lado, para aquellos que decidieron quedarse el gobierno puso en marcha un plan de reconcentración poblacional de la sierra hacia las partes bajas, a la zona costera, para evitar que los serranos siguieran abasteciendo de alimentos y de efectivos al movimiento cristero (Rangel, 2009). La minería de la región, por su parte, tuvo su principal repunte después de la guerra cristera, lo que ocasionó que muchas familias dejaran sus lugares de origen y se incorporaran a los trabajos mineros. Por otro lado, el desarrollo agrícola en Nayarit dio origen a la famosa “Costa de Oro”, que también fue un detonante de movimiento poblacional de la sierra a la costa en ese periodo (López, 2009). Asimismo, por aquellas épocas de la guerra cristera y luego por el crecimiento demográfico, los alimentos comenzaron a escasear, entonces, al igual que en otros grupos indígenas como el huichol y cora, familias completas se desplazaron en busca de mejores horizontes y convirtieron a la costa en una de sus principales zonas de refugio, en contraparte de las regiones de refugio

descritas por de Gonzalo Aguirre Beltrán (Aguirre Beltrán, 1987 [1967]).

¿Cual fue la forma de viajar para estos migrantes de las primeras décadas del siglo XX? Ante la ausencia de vehículos automotores en que transportarse y por el conocimiento geográfico heredado de padres y abuelos los desplazados tomaron las viejas rutas que conectaban la sierra y la costa, recordados más fácilmente por aquellos puntos simbólicos harto conocidos por ellos. Citamos aquí tres ejemplos: a) los que tuvieron que salir de San Francisco de Ocotan, Durango, tomaron la ruta que pasa por Candelarita, Los Alacranes, Corralitos, Sihucora, Cimientos, El Llano Grande, Santa María de Picachos que conducen a Huajicori o Acaponeta y de ahí a otros lugares de la costa. Cabe señalar que esta ruta, es muy importante en la mitología tepehuana O'dam; b) los que migraron de San Francisco de Lajas fueron por la ruta que pasa primeramente por El Hualamo, Los Bagres, La Mesa, Las Tinajas, Agua Ancha, San Marcial, Atotonilco, Cucharas, Quiviquinta, Zonteco, Huajicori y Acaponeta; c) quienes tuvieron que migrar de San Francisco de Lajas a Sinaloa caminaron por El Camarón, Maloya, hasta llegar a El Rosario.

Una vez que se calmó el movimiento cristero o cuando mermaron

los trabajos en la minería muchas familias decidieron regresar a sus comunidades de origen, mientras que algunas no. Entre aquellas que regresaron es probable pensar que habían modificado rasgos culturales que tenían antes de llegar a la costa. Ahora bien, hay más razón para pensar que los que se quedaron en la costa lo hicieron en mayor medida, sobre todo con la información que ellos nos proporcionan.

De acuerdo a las narraciones que nos comparten algunos de los tepehuanos que bajaron durante el movimiento cristero en su primera y segunda etapas, conocidas por ellos como “la Pillaquiada” y la de “Los Azules”, respectivamente (Rangel, 2008), sus costumbres tuvieron cambios significativos: durante la reconcentración y después de ella sufrieron discriminación respecto a su persona por hablar y vestir distintamente a la población mestiza. Para poner fin a ello cambiaron su vestimenta, dejaron de hablar su lengua públicamente

y tomaron como medio de comunicación el español o castilla como le llaman ellos. También adquirieron bienes de consumo industriales que se encontraban en el mercado como platos, ollas, ropa de mezclilla y de telas sintéticas, huaraches de suela de llanta y zapatos, etc. Cabe mencionar que también llegaron estos productos a las zonas serranas gracias a quienes ejercían el oficio de la arriería, mejor conocidos en esos lugares como fayuqueros.

Entonces para esas personas tepehuanas y sus hijos nacidos de padres tepehuanos, poner en práctica los saberes indígenas heredados de sus ancestros resultaban difíciles sino imposibles en un contexto mayoritariamente mestizo donde a causa de sus rasgos culturales indígenas fueron discriminados. Poco a poco, ante esa ofensiva a su costumbre, fueron adoptando la identidad mestiza en mayor o menor medida. Los de la sierra, no escaparon del todo a tal situación.

Dos acontecimientos que provocan la reapropiación de la tepehuanidad: La aparición del santito de Lajas en Durango, y la aparición del santito de El Cirgüelito, en Nayarit.

El santito de Lajas

A mediados del siglo XX allá por los terrenos de San Francisco de Lajas en el estado de Durango, surgió la versión de que se había aparecido un santito (no

especificado en el relato) a las afueras del poblado. Como nos cuenta un testigo de aquella época: “[...] fuimos a Lajas porque dijeron que se había aparecido un santito allá en el cordón, así en lado de

arriba [...] cerquitas en una lomita. Yo creo que ahí sale la carretera ahora” (Entrevista a Lorenzo Ríos, 2009). El testigo de la aparición es una persona mayor, quien se encarga de decir a los demás lo que el santito le dicta. Así, pide a algunos que vayan a otros lugares y que

los inviten a visitar al santito, la gente va y le permiten entrar al lugar donde se supone se llevó a cabo la aparición, pero para ello deben cumplir con un requisito, regresar a la tradición de los padres y abuelos. Así lo cuenta Lorenzo Ríos:

“pos nos fuimos a ver el santito ese que se había aparecido cerca de Lajas, yo llevaba sombrero, [...] de esos sombreros que se usan ahora, de los vecinos [...] no nos almitieron con ese sombrero, huarache de hule nada. Todo el vestido de lo que usábamos primero era el que tenía que traer uno. Pos nos mocharon el pelo redondo, [...] redondo así como jícara; [...] nos dieron un sombrero viejo de soyate. Nos dijeron pos que era prohibido platos, los patos que eran sapos. Nosotros teníamos gallinas chiapanecas y que eran diablos esos, chivos que son diablos. [...] Los platos los tiramos, y los hicimos de barro, casuelas, [...] los chivos los vendimos todos. (Ibid.)

Al parecer, el entusiasmo inicial fue mermando de forma rápida pues sólo el testigo de la primera aparición podía ver al santito. Y aunque cercaron el lugar y pusieron una cruz marcando el punto preciso donde se aseguraba que el santito fue visto, los creyentes se retiraron a sus comunidades al no poder confirmar la aparición.

La Virgen de Guadalupe y el diosito

Poco después de la aparición del santito de Lajas, allá por los terrenos de San Marcial y Tescomatita, cerca de Mineral de Cucharas, en el municipio de Huajicori, surgió otra hierofanía. Otro “santito”, en este caso la Virgen de Guadalupe se presentó ante un joven que iba por el camino de Cucharas a San Marcial.

Pos dicen que se apareció por allá [...] que lo vido el muchacho. Y entonces dizque... en la cirguela, que lo encontró por el camino y que le habló pues, La Virgen. Que le dijo —¡hey!— , y que se paró el muchacho. Entonces que le platicó él, que platicara a su gente —que venga, que aquí estoy [...] ve y dile a la gente para que venga a verme, que hagan la lucha.—. Entonces el muchacho le avisó a su gente, vinieron pero no la alcanzaron. Ahí nomás dejó los rastros cuando llegó su gente. (Entrevista a Silvano Ramos, 2010)

En este episodio, tan parecido al relato de la aparición guadalupana en el *Nican Mopohua*, el muchacho fue y habló con la gente, pero cuando llegaron, la

aparición ya no estaba. No obstante, en su lugar quedó una imagen impresa en papel, puesta sobre el tronco de un capomo. Siendo el testigo de la aparición de la

Virgen de Guadalupe, el joven se convirtió en custodio de la imagen e intermediario entre la deidad y los tepehuanos. Así surgió la figura de “el diosito”.

Según narran algunos participantes de la devoción a la imagen, el “diosito” envió mensajeros a distintos lugares de influencia tepehuana tanto en la sierra como en la costa, conminándolos a asistir al lugar de aparición que adquirió, después del suceso, el nombre de Las Iglesias. Llegó gente de distintos lugares: Lajas, La Cruz, Las Trojas, El Círgüelito, El Guajolote, Agua Cerrada, Los Arcos, Coscomatita, Los Cuervos, Gualamos, San Marcial, Camarón, Maloya, Atononilco y otros lugares de lo que los tepehuanos costeños denominan la sierra. Pero no sólo los serranos acudieron al llamado, los migrantes tepehuanos y muchos descendientes de ellos dispersos en costa y pie de sierra del norte de Nayarit y sur de Sinaloa también asistieron al sagrado lugar.

Pero entrar allí también implicaba cumplir con requisitos similares a los del sitio de aparición del “santito” de Lajas: el retorno a una indigeneidad perdida. Para ello debían vestir lo que se consideraba lo tradicional: la ropa hecha de manta con pequeños bordados en mangas, el uso de huaraches de tres puntas con suela de vaqueta, corte de pelo de determinada manera y comer en recipientes de barro; es decir, un cambio de las costumbres adquiridas. Sobre las mujeres, los narradores sólo mencionan el regreso a la falda con holanes, blusa y delantal con pequeños bordados. Además, eran indispensables las aportaciones en dinero y quitarse los huaraches en territorio sagrado. Asimismo, hubo un reaprendizaje del mitote. Al respecto cuenta Lorenzo Ríos: “llegaba mucha gente allí y nos mandaron que les cortáramos horcones, otates para hacer una casa, duramos días ahí y bailaron mitote porque estaba obligando que bailaran mitote”. Había, además, otros requerimientos:

[...] por el cascajal nos hizo caminar a todos así de rodillas hasta la iglesia donde estaba la virgen y te hacía dar vuelta ahí. A mucha gente se les peló las rodillas. [...] Y un día [indicó]: ‘ahora puros nuevos van a ir’. Y puros nuevos ahí van, ya no van todos revueltos, los señores hay que apartarlos, todo modernos, puros chavalos, ahí van. Y a las mujeres duramos dos meses que no las tentamos” (Entrevista a Nicasio Mayorquín, 2009).

Pero las disposiciones del diosito iban más allá del regreso a las tradiciones de los ancestros. También hubo indicaciones acerca de la posesión del

ganado: “pues el chiquillo les decía: ‘los chivos prietos no los queremos porque dijo dios que el chivo no, la vaca prieta tampoco, y no los quiere porque son del

diablo, y la gallina es del diablo, prieta, borregos no, todo el borrego (prieto) va pa'fuera, blanco nomás se queda” (Ibid.). Así el ganado rechazado se vendió muy barato y la ganancia para algunos fue muy grande. Según algunas versiones el evento

fue planeado por Gil Rivera y Eliseo Rivera, dos hermanos que vivían en El Mineral de Cucharas, pueblo del rumbo, los cuales querían hacerse fácil de ganado. Al respecto narra el nieto de uno de ellos:

La historia del Diosito, surgió como consecuencia del ingenio para hacer dinero a costa de la ignorancia del prójimo. Don Gil andaba con las alforjas secas cuando se le ocurrió inventar que por instrucciones de una aparición divina, El Diosito, los habitantes de la sierra tenían que entregarle fiados y a precios irrisorios, todas las vacas, chivos, borregos, burros, caballos y gallinas de color negro, para salvar al pueblo de la “salación”. Es obvio que don Gil hizo el negocio de su vida, pues cuando los incautos quisieron cobrarle en Cucharas los animales fiados, este les salió que tales criaturas se habían convertido en sapos, culebras y alacranes y por lo mismo, todos perdían (Cervantes, s/f).

Todo fue posible porque el “diosito” poseía un gran poder de persuasión, tanto que el número de asistentes al lugar según las palabras de los testigos era grande. Incluso les ordenaba que fueran en grupos como mínimo de veinte personas y era obedecido. Asimismo, sucesos como el de que personas que fueron y no cumplieron con las disposiciones establecidas enfermaron gravemente y en casos extremos, murieron; al ser atribuidos a castigos por la desobediencia, también dieron fuerza a la figura del “diosito”. Por otro lado, los mensajes de la virgen no estaban lejos de la cosmogonía tepehuana pues solicitarles hacer el costumbre era como lo dictaba la tradición: pedir a dios lluvia y mejores cosechas. No hacerlo, implicaría la falta de apoyo de la divinidad. Narra un testigo que decía el

diosito “[...] hay que hacer el costumbre. Y allá se veían unas nubes blancas que salían de allá. Miren esa nube, ahí viene el agua ya”.

Parece ser que abruptamente acabó todo el poder de convencimiento de este personaje serrano ante sus seguidores: por una parte, el “diosito” solicitó una doncella, de las escogidas, para él. La gente no creyó esas palabras pues era imposible que fuera mandato divino como dicen que él aseguraba. Ya no quisieron saber más nada de él pues un ser que se supone está en santidad no puede tener relaciones sexuales, debe conservar la castidad, de acuerdo con lo que cuentan los testigos. Yendo más lejos, para algunos “el diosito” era el diablo, pues andaba por allí un diablo con los cabellos largos como él. Se invitó a las personas a quemar el lugar que se había construido

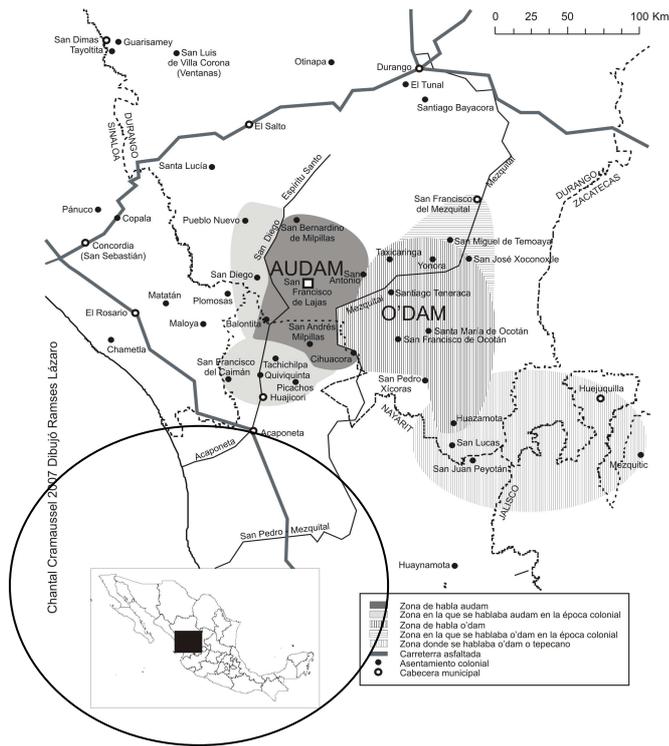
como iglesia. Sin embargo contrario a lo anterior hay gente que asegura que el “diosito” poseía dones sobrenaturales que le permitían realizar acciones distintas a los seres humanos comunes, como desplazarse caminando sin ningún problema sobre el agua de un manantial que estaba situado en el centro de oración, y otras acciones como demostrar con sus discursos que era gran conocedor de la cultura tepehuana y elegido por los dioses para llevar el mensaje a todos los tepehuanes que regresaran a la práctica de las costumbres y tradiciones.

El “diosito” tuvo principal influencia entre los tepehuanos que habitan la región de Lajas y aquellos que salieron de ella cuando la cristiada, y se habían asentado en la zona costera del norte de Nayarit, sur de Sinaloa, así como lugares cercanos al pueblo de Huajicori y Acaponeta, Nayarit (ver mapa).

Según ciertos informantes el fenómeno del “diosito” duró un año, pero

hay quienes aseguran que duró cinco años. Sea el menor lapso de tiempo o el mayor lo que duró el fenómeno en cuestión, el hecho es que tuvo gran significación entre varias de las personas que acudieron al encuentro de este personaje pues fue una manera de retomar elementos de la cultura heredada de sus ancestros tepehuanos y dejar de lado algunos rasgos culturales que habían tomado del mundo mestizo, aunque igual conservaron mucho de lo adquirido entre los “vecinos”. Lo más importante del acontecimiento es que hijos de tepehuanes que ya no se reconocían como tales se autoadcribieron nuevamente a la etnia tepehuana en un proceso contrario a lo pensado por los indigenistas clásicos donde un regreso a una cultura considera inferior como la indígena no tenía lugar una vez que se hubieran adquirido los elementos de una cultura superior como era concebida la occidental-mestiza.

Los dos dialectos principales del tepehuán del sur



Mapa original de Chantal Cramausser, 2007: 19. Adaptación de círculo para ubicar zona de influencia del “diosito”, Efraín Rangel. El mapa indica las zonas donde se habla y se hablaba la lengua tepehuana en sus respectivas variantes, ubica a los hablantes principalmente en el altiplano.

Conclusiones

No sin razón, la identidad étnica clásicamente se ha identificado con el *locus* de origen. Ser indígena de Nayarit en el imaginario social es pertenecer a un territorio enclavado en una región de la Sierra Madre Occidental, entre los linderos de los estados de Durango, Jalisco, Nayarit y Zacatecas. Sin embargo, dado que el ser humano es un “animal social”, como se ha interpretado el concepto de *zoon politikon* de Platón y Aristóteles, este ente eminentemente social no puede aislarse de los demás y

viaja por la necesidad o el gusto de relacionarse con otros. En el caso de los tepehuanos de quienes aquí se habla, la necesidad de salvaguardar su integridad y la de sus familias los llevó a buscar refugio en la costa, en el periodo de tiempo que aquí se narra, aunque como se puede vislumbrar en el texto, esos caminos ya habían sido recorridos por los ancestros, unas veces por la necesidad de buscar alimentos para sobrevivir y otras por motivos diferentes, hasta por el gusto de asistir a una fiesta como la de la Virgen de Huajicori, conseguir la sal e

intercambiar los productos serranos por de la costa. De cualquier forma al cambiar los factores que obligaron a estos individuos a cambiar su residencia, muchos se quedaron en la zona de refugio y allí cambiaron y conservaron parte de su identidad indígena. Así, el uso de la lengua para muchos de ellos se redujo al contexto del hogar y en muchos casos sólo entre los padres para proteger a los hijos de las condiciones de discriminación a las que se enfrentaron. El mitote, ciclo ritual agrícola de los tepehuanos, también se vio reducido a casos aislados pues el mestizo al no comprender el hacer de aquellos que consideraba sus “Otros”, veía en tales rituales conductas brujeriles o por lo menos inferiores a las suyas. Qué decir del calzado y el vestido, cuando de éste último hasta leyes se proclamaron para que el indio cambiara su atuendo (Lumholtz, 1970 [1904]) por uno más concordante con el México que se buscaba: un México “moderno” donde lo indio no tenía cabida. Entre lo conservado había detalles casi imperceptibles o de poca importancia para la sociedad dominante como la curación del *cochiste*, no compartida por los mestizos pues “cada quien tiene sus enfermedades”: el tepehuano las suyas y el mestizo igual. De ese modo, el cuerpo se convierte en el *locus* donde viajan saberes, tradiciones, amor al terruño, prácticas culturales,

recuerdos, etc, y lo local desarrollado durante siglos en un punto geográfico se translocaliza (De la Torre, 2008) pues gran parte del conjunto que conforma la cultura del individuo viaja con él desde el lugar de origen hasta el lugar al que llega, a su nueva morada, aunque con nuevas significaciones pues el contexto es distinto.

Una vez dejados atrás los sucesos que obligaron a abandonar a muchos indígenas su tierra, un grupo de ellos se remontó a la sierra, llevándose con ellos nuevas prácticas culturales, algunas de las cuales se habían originado, cabe suponerlo, de los ámbitos nacional e internacional, gracias a un mercado en crecimiento y a acontecimientos de gran relevancia como la Fiesta de Huajicori, en honor de Nuestra Señora de Huajicori, donde se ponían en venta productos de regiones distantes de esa parte del país, ni qué decir del español o castilla, lengua europea que a través de los siglos fue constituyéndose en la llamada en México lengua nacional, y que para varios de los hijos de los migrantes se convirtió en la lengua materna. De esa manera, lo foráneo impacta lo local, provocando un fenómeno de relocalización (Ibid.) de lo nacional e internacional a lo local, bienes y símbolos con un significado en otros lugares pero que vienen a tomar parte en contextos locales, con posibles resignificaciones.

Ante ello, surge una nueva forma de ser tepehuano o de no serlo. Y así es como sale a la luz “el diosito”, cuyo movimiento a pesar de parecer en cierta medida una estrategia de algunas personas para apropiarse de forma barata de los bienes de otros, también provocó el regreso a una identidad olvidada por algunos. Y con ello a la readquisición de elementos culturales también dejados. Así

se reactivó para muchos la celebración del mitote, el uso de la lengua públicamente, la vestimenta considerada como tradicional, y por supuesto la autoadscripción tepehuana en un claro proceso de reindianización que en el caso de varios de los testigos, ha marcado una identidad indígena específica, aunque el suceso ahora les cause risa.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1987. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, INI [1967].

Alfonso Caso y Andrade. 1980, *La comunidad Indígena*, México, Secretaría de Educación Pública- Diana, Colección SEP Setentas.

Ángela Renée de la Torre Castellanos. “La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de *translocalización* religiosa en la era global”, en *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, año 10, núm. 10, octubre, p. 49-72.

Gilberto Cervantes Rivera, Un cuento el del Diosito, en “Un rápido vistazo por la historia de Huajicori”, Tepic, sin fecha. Trabajo aun no publicado.

López González, Pedro. 2009. *Santiago Ixcuintla: Río y costa*, Universidad Tecnológica de Nayarit, Tepic, Nayarit.

Lumholtz, Carl S. 1970. *El México desconocido: cinco años de exploración entre las tribus de la sierra Madre Occidental: en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco y entre los tarascos de Michoacán*, 2 vols., México, Nacional.

Rangel Guzmán, Efraín. 2008. *El Culto de Nuestra Señora de Huajicori*, El Colegio de Michoacán, A.C, Zamora, Michoacán, México. Tesis de doctorado. No Pub.

Rangel Guzmán, Efraín. 2009. *Viva Cristo Rey. El Revoltijo en la sierra y en la costa, huidas, persecuciones y desplazamientos de población en Nayarit, Sinaloa y Durango*. En *Revista de Historia*, No. 37, Universidad Juárez del Estado de Durango, Durango, México, 2009, Pp. 38-75.

Rangel Guzmán, Efraín. 2010. *Desarrollo económico regional, los movimientos de población*

en Nayarit y sur de Sinaloa. En Eduardo Meza Ramos y Lourdes C. Pacheco Ladrón de Guevara (Coordinadores), *Migración y desarrollo Local*, Universidad Autónoma de Nayarit, Tepic, Nayarit. Pp. 209-242.

Weigand, Phil y A. G. de Weigand. 2002. *Los Huicholes y su búsqueda del peyote: ¿reliquia sacra de una antigua ruta comercial?* En Weigand Phil (coord.) *Estudio histórico y cultural sobre los huicholes*, Universidad de Guadalajara: Campus Universitario del Norte, 2002. pp. 79-91

Informantes

Nicasio Mayorquín. Julio, 2009. Entrevista aplicada en la comunidad El Zonteco, municipio de Huajicori, Nayarit.

Lorenzo Ríos. Diciembre, 2010. Comunidad el Zonteco, municipio de Huajicori.

Silvano Ramos Navidad. 2010. Comunidad El Zonteco, municipio de Huajicori, Nayarit.