

Journal of the Southwest, 42 (1), printemps 2000,
194 p.

TORRES José de Jesús, *El hostigamiento a « el
costumbre » huichol*, El Colegio de Michoacán /
Universidad de Guadalajara, 2000, 338 p.

Denis Lemaistre



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/413>

DOI : 10.4000/jsa.413

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2001

Pagination : 416-423

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Denis Lemaistre, « *Journal of the Southwest*, 42 (1), printemps 2000, 194 p.

TORRES José de Jesús, *El hostigamiento a « el costumbre » huichol*, El Colegio de Michoacán /
Universidad de Guadalajara, 2000, 338 p. », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 87 | 2001,
mis en ligne le 17 novembre 2005, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/413> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.413>

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.

© Société des Américanistes

Journal of the Southwest, 42 (1),
printemps 2000, 194 p.

TORRES José de Jesús, *El hostigamiento a « el costumbre » huichol*, El Colegio de Michoacán / Universidad de Guadalajara, 2000, 338 p.

Denis Lemaistre

- 1 La déjà longue bibliographie huichole s'est enrichie l'année dernière de deux publications qui, pour différentes qu'elles soient dans leur objet d'étude et leur méthode d'approche, n'en sont pas moins complémentaires. À la recherche des catégories de l'entendement huichol et cora qui forment la toile de fond des huit articles du *Journal of the Southwest*, répond, dans le travail plus socio-économique de Torres, une critique sans concession de la politique indigéniste locale dont l'échec manifeste est, selon l'auteur, avant tout imputable au peu de considération accordée aux paramètres cognitifs amérindiens.
- 2 Le *Journal of the Southwest* explore la conceptualisation de l'espace et du temps en l'appliquant à la notion capitale pour comprendre aussi bien le passé que les revendications politiques les plus urgentes, de « territorialité ».
- 3 Les articles lus, il se forme dans l'esprit du lecteur une sorte de diagramme qui figurerait la notion de territorialité à l'intersection de deux théories : une théorie très explicite de l'espace et d'un ordonnancement symétrique et « homothétique »¹ des quatre points cardinaux se rejoignant au « centre » (*hix + apa*) et une théorie plus implicite du temps comme mesure du chemin initiatique tracé par les ancêtres (« *el costumbre* » se dit en *wixarika* [huichol] *yeiyari*, concept à la croisée de l'idée d'« être » et

de l'idée de « cheminer », perpétuellement à refaire par leurs « descendants » (*nuiwari*) via la pratique du cycle rituel. La résultante de cette conception spatio-temporelle est une pensée du mouvement et de l'énergie² qui seule peut contrer un monde constamment menacé d'entropie. Il s'agit ici de la circulation nécessaire des liquides vitaux : l'eau et le sang (articles de Coyle et de Gutiérrez), nourritures privilégiées des ancêtres et « effigies » du monde vivant lorsqu'ils sont unis dans la coupe cérémonielle (articles de Kindl et de Guzmán), répartis entre les espaces signifiants de la communauté que sont la maison cérémonielle et ses dépendances (article de Neurath) ou « inscrits » (*ut + a*) sur l'ensemble du territoire parcouru par les ancêtres-fondateurs, lui donnant ainsi sa qualité *maiwe*, « sacrée »³ et, donc, sa légitimité juridique (article de Liffman). L'ultime contribution, celle de Phil Weigand, archéologue, sociologue et ethno-historien du monde huichol et de son épouse, Acelia García de Weigand, s'écarte légèrement de la problématique proposée, traitant de la perte de pouvoir du « vieux sage » huichol (*kawiteru*) à travers le temps, mais a le double mérite de mettre à mal quelques idées préconçues et de pouvoir être lue en introduction au travail de Torres sur l'indigénisme... que Phil Weigand a d'ailleurs dirigé.

- 4 Les conceptions de l'espace des Huicholes et des Coras sont bien mises en évidence par les articles respectifs d'Olivia Kindl et d'Adriana Guzmán. Toutes deux concordent à voir dans la coupe d'offrandes une représentation du monde joignant l'extension de l'espace à la profondeur temporelle. Kindl distingue la « coupe-effigie », représentant l'ensemble du groupe en charge du *tuki* (maison cérémonielle collective) et la « coupe votive » que « nourrit » chaque famille pour assurer la santé de la « mère » maïs et de ses propres enfants. Matrice du monde, faite et transmise par les femmes, la coupe porte, via les figures de perles collées sur de la cire d'abeille, une mémoire mythologique, une « carte mentale » et « constitue un microcosme en soi et non pas seulement une image ou un portrait de l'univers ». Si en effet il est exact, écrit Kindl, qu'« elle configure topographie et temporalité », elle est aussi vivante que le groupe (ou le couple) qui en a la responsabilité : quand son temps est fini – après cinq ans – elle est enterrée sous le feu du *tuki* et devient, à l'instar du corps humain, partie de la terre.
- 5 L'article de Guzmán, « *Mitote and the Cora universe* », complète celui de Kindl : la coupe est image cosmologique et réceptrice d'énergie. Elle cite cette parole cora : « l'univers est une immensealebasse en forme de *patio* entouré par de l'eau [...] les hommes y vivent à l'intérieur » et ajoute que les cinq directions contenues dans la coupe « ne sont pas conçues comme des parties statiques, mais comme des moments d'un monde dynamique en mouvement ».
- 6 Dans l'article « *To join the waters: indexing metonymics of territoriality in Cora ritual* », Philip Coyle écrit que l'eau est « vitale pour produire des signifiants de la territorialité ancestrale, codés dans la pratique cérémonielle du *mitote* ». Il s'agit d'un « trope culturel » joignant la métonymie (quelques gouttes recueillies dans un lac concentrent le principe vital du lac entier) à ce qu'il nomme l'« indexicalité », les eaux rapportées référant à tous les autres espaces culturellement marqués qui leur sont associés (montagnes et grottes environnantes) et établissant dans l'esprit de chaque participant au *mitote* un « magasin intime de signes ». Appliquant son analyse au cas concret du lac de Santa Teresa (Nayarit), *Nakuta* pour les Coras comme pour les Huicholes, l'auteur montre qu'il est un « miroir du cosmos » : il porte au milieu une île, elle-même surmontée en son centre d'un « arbre à pluie ». L'île est conçue comme la coupe baignant dans l'eau : selon le procédé métonymique, elle lie macrocosme et

microcosme. Dans le rituel, la coupe, bénie aux quatre directions, reçoit ensuite en son centre un épi de maïs blanc qui devient aussi « île » au centre du monde cora.

- 7 Le sang, encore davantage que l'eau, doit enduire la coupe qui, sans lui, serait comme une lettre non signée. Les *mara'akate* huicholes, le plus souvent analphabètes, n'ont-ils pas coutume de dire à l'ethnographe, et avec un clin d'œil ironique, « le sang est notre écriture » ? C'est l'objet de la recherche d'Arturo Gutiérrez d'approcher « le sang dans le rituel huichol ». Le thème de la circularité du processus (on prend de l'eau aux grottes et aux sources et on leur donne du sang) n'est pas abordé, l'auteur centrant sa recherche dans la perspective maussienne des fonctions du sacrifice et de l'identité des participants. Le sacrifice répond à des intentions diverses, thérapeutique, politique, socio-économique (le sacrifiant possède un troupeau important ou vient de recevoir un héritage bovin) ou purement religieuse (pour « *la buena suerte* »). Dans ces deux derniers cas, on remarquera le rapport avec les thèmes développés par Roberte Hamayon lorsqu'elle établit une relation, d'une part, entre le sacrifice et l'inégalité socio-économique, d'autre part, entre chamanisme d'élevage (domaine de l'investissement) et chamanisme de chasse (domaine de la « chance »)⁴. L'article repère aussi l'ambiguïté fondamentale des rôles sacrificiels : le « sacrificateur » prend la place du taureau sacrifié (dont il porte les cornes et la queue) dans un rituel de substitution ayant lieu la nuit suivant le sacrifice. Tout aussi ambiguë paraît l'équivalence de l'enfant avec le taurillon qu'on lui attribue dès sa naissance ; ils portent le même nom. Si le sang est circulation, « écriture », marqueur de continuité, il est donc « inscription » et don de pouvoir. L'article très riche de Paul Liffman, « *Gourd vines, fires and Wixárika territoriality* », montre bien que la notion de territorialité est à l'intersection de l'abscisse spatiale et de l'ordonnée temporelle et que leur résultante est une théorie de l'énergie, véritable dialectique entre sang, « inscription » et pouvoir. Sur l'axe spatial : Liffman part des concepts en langue vernaculaire *nanari*, « ramification de courge » et son « généralisateur », *nanayari*, « idée d'enracinement », et montre son application à l'espace culturellement marqué comme un réseau, une chaîne métonymique à fleur de terre, tel le *nanari*, reliant les *ranchos* familiaux (*kie*), la maison cérémonielle (*tuki*) et enfin le *kiekari*, regroupant tous les lieux de culte (à l'intérieur comme à l'extérieur de la sierra). On constate alors que le *kiekari* « mord » sur les États de Jalisco, Nayarit, Zacatecas, Durango et San Luis Potosí et qu'il couvre 90 000 km² alors que l'ensemble légal du territoire des communautés atteint environ 5 000 km².
- 8 Sur l'axe temporel : cette société sans alphabet est obsédée par l'idée d'« archives », d'« enregistrement ». L'idéologie locale a ainsi établi une chaîne de « métaphores bureaucratique-hiérarchiques d'inscription par une autorité ». L'idée d'« archivage » débouche sur une réflexion à propos du concept de « machine » : les *peyoteros* appellent le feu *maquina* (en espagnol) parce qu'il est, mythologiquement, le premier chamane, qu'il peut tout et enregistre tout. Complémentairement, explique Liffman, la machine à écrire des autorités centrales reçoit l'*uxa* (la teinture jaune, marqueur des *peyoteros*) et surtout le sang sacrificiel. Elle devient *maiwe*, « sacrée ». Par glissement métonymique, l'onction par le sang du contenant (machine) rend « intouchable » le contenu : les titres de propriété agraire communautaires. En contrepoint, l'auteur (dont il est important de mentionner le travail avec une ONG fixée à Guadalajara et ayant efficacement aidé les Huicholes dans leurs luttes politiques) décrit l'importance symbolique des sacrifices bovins réalisés à l'endroit des « bornes » (*mojoneras*) marquant les limites communautaires : « maintenant c'est archivé », commentent sobrement les Huicholes.

- 9 L'article de Johannes Neurath, « *Tukipa ceremonials centers in the community of Tuapurie: cargo systems, landscape and cosmivision* », étudie les paramètres locaux de symétrie, d'homothétie et de métonymie territoriales qu'il applique à l'architecture du *tukipa*, l'intérieur de la maison cérémonielle collective, qui, comme la coupe, est un *nierika*, une « image » de l'univers, puisque avec son *patio (takua)* et les petits temples qui l'entourent (*xirikite*), elle forme une « copie » (+ *ki*) de la « ville des dieux », *Teakata*, située à quelques kilomètres.
- 10 L'article des époux Weigand ouvre de nouvelles pistes à la recherche et établit un pont avec l'ouvrage de Torres. Sur la périodisation de l'histoire locale, leur article, « *Huichol society before the arrival of the Spanish* », n'apporte rien de fondamentalement neuf à une ethno-histoire locale largement développée depuis le travail – fondateur – de María del Carmen Velásquez, puis de Jean Meyer, Beatriz Rojas (Liffman⁵ en fait une analyse plus critique que la mienne) et des mêmes Weigand. En revanche, l'hypothèse développée à propos du rôle historique du *kawiteru*, ce « vieux sage », membre du « Conseil des Anciens » (je ne discuterai pas ici la traduction du mot *kawiteru* qui cumule quatre versions dans les travaux des ethnologues), met à mal une idée, préconçue selon Weigand, et chère au rêveur utopiste qui veille en chaque ethnologue : celle de l'égalitarisme foncier de la société et de l'idéologie huicholes. Selon, en effet, les propos de leurs compagnons de la communauté de *waut + a* (San Sebastián), les auteurs entendent montrer que le *kawiteru* est historiquement passé du statut de *cacique*, ayant droit de vie et de mort sur les gens, cumulant les prestations tributaires (aliments, bétail, femmes) et contrôlant « deux, trois ou parfois quatre districts *tukipa* », position qui lui permettait de dominer l'ensemble du processus politique, à celui, actuel, de « conseiller culturel » (le pouvoir étant passé du côté des autorités laïques, comme le démontrera amplement l'ouvrage de Torres).
- 11 L'autre « piste » ouverte par l'article est contenue dans l'affirmation suivante : « L'organisation politique de la région était sous la coupe d'une série de conseils ("councils") fondés sur des lignages très définis ou "maisons" (*casas*) probablement composés de *kawiterutsixi* ». S'ébauche donc ici une autre hypothèse, nouvelle pour le monde huichol, reprise aussi par Liffman et Neurath : la structure de « maison » telle que Lévi-Strauss en a posé la problématique⁶.
- 12 L'ouvrage de José de Jesús Torres démontre de façon précise et documentée comment les déterminismes économiques, sociaux, culturels et politiques ont provoqué un bilan « globalement négatif » du travail de l'Institut national Indigéniste (INI) dans la Sierra Huichole. La thèse défendue est que l'INI a créé, puis reproduit, un « système de dépendance » des communautés allant de pair avec « l'intensification d'une pauvreté endémique au cours des quatre dernières décennies » (p. 17), qui sont celles de l'intensification du travail indigéniste. Le jugement pourrait paraître excessivement polémique si, d'une part, il n'était appuyé par une argumentation serrée et si, d'autre part, il n'était corroboré par celui des Huicholes eux-mêmes, qui commentent ainsi la substitution d'une économie marchande à une économie de troc : « autrefois nous étions pauvres ; à présent, il nous faut trouver de l'argent ». L'auteur ne nie aucunement l'importance et la nécessité historiques de l'indigénisme mexicain, issu des bouleversements de la Révolution de 1910 et de ses prolongements. Il ne conteste ni une réelle redistribution agraire (mais déjà bien ancienne, puisque elle remonte à la présidence du général Cárdenas, 1934-1940), ni la valeur intellectuelle des penseurs de l'indigénisme, ni le courage de certains praticiens. La critique porte sur un système

politique qui fait de l'Institut une dépendance du pouvoir fédéral et, dans certains cas, du pouvoir de chaque État, donc du système du « caciquisme », et sur un système idéologique fondé sur la théorie de l'acculturation.

- 13 Selon le mot d'un jeune linguiste huichol, repris par l'auteur, l'action de l'INI a « désintégré en intégrant » (p. 252). La non-prise en considération de la « dynamique des systèmes productifs traditionnels » (p. 16), ni d'*el costumbre* en tant que processus d'« alliance » (p. 19) entre les différents niveaux de la pratique socio-économique, ont conduit au gâchis financier et politique et à la désaffection progressive de toute la société indigène à l'égard de l'INI.
- 14 **L'action économique.** Dès l'implantation effective de l'INI dans les communautés (vers 1960), la planification, autoritaire et bureaucratique, du « développement » contredit l'idéologie indigéniste officielle qui prétend « acculturer » dans le respect des cultures. Le modèle qu'on cherche à imposer est celui d'un productivisme (dans le domaine agricole : utilisation intensive d'engrais chimiques, fertilisants, pesticides ; dans celui de l'élevage, construction d'abattoirs qui ne serviront jamais) qui ne tient compte ni des savoirs locaux, ni d'une dialectique contextuelle que l'auteur appelle « les trois rationalités » : celle des indigènes « qui tourne autour de l'association mythologie/subsistance », celle des *vecinos* métis « fondée sur la tendance à l'appropriation permanente via l'élevage bovin et la propriété privée de la terre » et celle des indigénistes (que l'auteur surnomme « inigénistes », signifiant ainsi le contraste entre la parfois brillante théorie « indigéniste » et ses pauvres applications « inigénistes » « qui s'appuie sur la production à n'importe quel coût matériel et humain » (p. 17). L'INI, argumente l'auteur, veut donc ignorer : premièrement, le contexte du pouvoir politique régional et, deuxièmement, que la « rationalité » huichole ne consiste pas à accumuler biens, services et épargne, mais à « chercher des stratégies pour couvrir les dépenses cérémonielles » (p. 20). La non-prise en compte de ces deux paramètres a logiquement pour conséquence que les bouleversements introduits par l'action indigéniste dans l'infrastructure économique produisent une « hybridation » (p. 18), une « recomposition » sociale (p. 20), sans qu'il se crée en contrepartie un « concept totalement économique » (p. 158) dans aucun des secteurs qui auraient pu susciter ressources et emplois :
- l'élevage bovin : la pratique du prêt pour l'achat de bétail a provoqué non pas une rationalisation de l'élevage, mais une « différenciation sociale » profitant à une minorité marchande travaillant avec les acheteurs métis (et qui, à son tour, prête, à des taux usuraires, aux Huicholes pauvres) et à une minorité politique travaillant avec les agences gouvernementales ;
 - l'exploitation forestière : entreprise dans les années 1970 pour, selon l'idéologie officielle, transformer les Huicholes de « rentiers » (!) en « industriels » du bois (p. 225), elle a été conduite par des entreprises privées, non contrôlées, sans étude sérieuse de la composition des sols, ni des conséquences hygrométriques. L'érosion des sols et l'envahissement des arbres par les parasites montrent l'irresponsabilité de ce type d'exploitation, aggravée par la confrontation qui s'ensuivit entre certaines autorités agraires autochtones, prêtes à vendre, et le reste de la communauté. Aujourd'hui les ateliers de menuiserie ont été fermés ;
 - l'artisanat local, aujourd'hui mondialement apprécié, mais dont les œuvres les plus reconnues, les plus chères, sont produites par les Huicholes urbanisés connaisseurs de la loi de l'offre et de la demande au point que l'un d'entre eux, dans une entrevue avec un journaliste, affirmait que « pour réussir dans l'art, il faut avant tout des relations »,

n'a pas engendré de développement communautaire mais une individualisation des producteurs et la généralisation des « accapareurs et spéculateurs de l'artisanat et du travail des femmes huicholes » (p. 154).

- 15 Ultime et paradoxale source de revenus, l'émigration, saisonnière ou définitive, marque à la fois l'échec de la politique de développement et ses conséquences indirectes : des familles ayant contracté des prêts auprès de l'INI pour l'achat de bétail, mais les ayant dépensés dans le cadre de la logique cérémonielle, se voient contraintes d'émigrer parce qu'elles sont incapables de les rembourser. D'autre part, Torres décrit les conditions d'exploitation du travail saisonnier, notamment dans les champs de tabac du Nayarit où, pour un salaire très bas, les travailleurs sont soumis à un véritable système de « péonage » qui les oblige à payer l'eau qu'ils boivent et à s'exposer à l'action cancérigène de produits chimiques prohibés par les normes internationales (un enfant est mort empoisonné en 1993). Les agences gouvernementales – dont l'INI – n'ont pas combattu cette situation qu'ont dénoncée des chercheurs individuels et des ONG comme l'AJAGI (*Asociación jalisciense para el apoyo a los grupos indígenas*).
- 16 **L'action idéologique et politique.** La politique indigéniste a fracturé les identités terriennes et familiales. Le plan Huicot, mis en œuvre dans les années 1970, a créé des « sociétés de production rurale » qui étaient autorisées à recevoir des crédits à la condition de montrer des documents écrits prouvant que la société possédait le nombre requis d'hectares. La conséquence a été la privatisation de fait de certaines terres, isolées de la propriété communale comme les enfants des écoles-pensionnats le sont de leurs parents. La comparaison n'est pas gratuite : les écoles sont entourées de barbelés les séparant du village et forment un isolat de type militaire où les instituteurs apprennent aux enfants à marcher au pas et à saluer le drapeau.
- 17 Ces « promoteurs du changement culturel » que sont les instituteurs selon la terminologie « inigéniste » ont pris, conjointement avec les autorités agraires, le pouvoir réel dans les communautés. C'est là le résultat d'une politique très consciente cherchant à « chapeauter » le pouvoir des autorités traditionnelles.
- 18 Première étape, en 1970, avec la création (comme dans les autres groupes ethniques) du « Conseil suprême huichol », dont le premier président fut un vieux lutteur politique, Huichol d'adoption, Pedro de Haro⁷. Au fil des années, la collaboration excessive, l'imbrication des intérêts entre ce super-pouvoir et les agences étatiques et fédérales rendirent nécessaire la création d'une nouvelle structure qui gèrerait en mains propres les ressources financières, l'attribution des crédits, en particulier pour l'achat du bétail. L'Union de communautés indigènes huicholes du Jalisco (UCIHJ) naît en 1991, en pleine politique fédérale de libéralisme économique. Elle gère les crédits, les distribue « presque toujours entre parents des leaders de l'organisation » (p. 213), intervient sporadiquement dans l'économie religieuse (par exemple pour interdire que des étrangers participent au pèlerinage du peyotl, ce qui ne fait pas l'affaire des *peyoteros* appuyés financièrement par ceux-ci), propose et impose des décisions que le *tatuani* (gouverneur) et les autorités traditionnelles ne font le plus souvent qu'entériner. L'auteur montre avec finesse en quoi ce type de pouvoir déstructure les valeurs communautaires de réciprocité et de redistribution en même temps qu'il divise la société entre le « groupe qui manie le pouvoir » et la « société conservatrice de la culture et des valeurs ancestrales (la majorité) » :
- « les postes-clés de l'UCIHJ sont occupés par des gens qui ont vécu en dehors des communautés pendant longtemps, facteur qui a influencé l'organisation traditionnelle

et la vie religieuse » (p. 102) ;

- « Celui qui parvient à conquérir la charge des biens communaux a la possibilité d'occuper celle de Président de l'Union » (p. 266) ;

- les *cargos* traditionnels séparent radicalement pouvoir politique et pouvoir économique : tout *cargo* politico-religieux se traduit par une perte financière, une anti-accumulation. Il n'est donc pas rare que des *cargos* soient refusés par manque de ressources préalables. Au contraire, les charges agraires et civiles sont recherchées parce qu'elles cumulent les avantages des deux pouvoirs.

- 19 Torres montre qu'*el costumbre* tente, sans grand succès, d'unifier cette « hybridation » moderniste : les instituteurs et les autorités agraires de l'UCIHJ « cherchent à conserver le pouvoir et par lui à fusionner les rationalités » (p. 290) : la traditionaliste, la métisse, l'étatique. Ses conclusions rejoignent certaines réflexions des chercheurs du *Journal of the Southwest*, en particulier l'étude ethnohistorique de Weigand : la structure politique interne des communautés s'est caractérisée successivement par le pouvoir de chefs indigènes joignant les attributs thérapeutiques, religieux et politiques (les *kawiterutsixi*) dont l'influence est allée décroissant avec l'établissement, au XVIII^e siècle, des autorités civiles-religieuses communautaires sous le contrôle franciscain ; celles-ci passent aujourd'hui au second plan au profit d'autorités purement civiles, courroies de transmission d'une politique fédérale longtemps confiée à l'INI. Cette politique, conclut sèchement Torres, ne s'est jamais écartée du modèle capitaliste du « minimum d'effort pour l'exploitation maxima des ressources » et d'une stratégie, non de développement « autocentré », comme le proclament les intentions indigénistes, mais de « maintien d'une réserve de force de travail et ainsi du système de contrôle politique » (p. 288). Dans sa dernière page, citant un caricaturiste du journal *El Universal*, il propose une question pour l'avenir, presque dans les mêmes termes qu'utilisait Robert Jaulin et qui a, semble-t-il, à voir avec les revendications autonomistes actuelles des groupes ethniques mexicains : « Et si nous les laissions en paix [...]. Si nous cessions de compatir ? ».

NOTES

1. Perrin, « Notes d'ethnographie huichol : la notion de ma'ive et la nosologie », *Journal de la Société des Américanistes*, 80, 1994, pp. 195-206.
2. Geist, « El espacio-tiempo huichol », *México indígena*, 16-17, 1991, pp. 63-67.
3. Perrin, *ibid.*, 1994.
4. Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme à partir d'exemples sibériens*, Société d'ethnologie, Nanterre, 1990.
5. Voir *Journal de la Société des Américanistes*, 80, 1994, pp. 325-329.
6. Lévi-Strauss, « Clan, lignée, maison », in *Paroles données*, Plon, Paris, 1984.
7. Voir Benítez, *Los indios de México*, tome 2, Era, Mexico, 1968, pp. 22-54 ; Weigand, « El papel de un mestizo indianizado en la revuelta huichol de 1950 en Jalisco, México », in *Ensayos sobre el Gran Nayar entre coras, huicholes y tepehuanos*, CEMCA/INI/Colegio de

Michoacán, Mexico, 1992 ; Rojas, *Los huicholes en la historia*, CEMCA/INI/Colegio de Michoacán, Mexico, 1993.