EL COLEGIO DE SAN LUIS, A.C.

Parentesco, cuerpo y territorialidad entre los *wixaritari* de Wautɨa

T E S I S

Que para obtener el grado de
Maestro en Antropología Social

Presenta
Kevin Escalante Carbajal

San Luis Potosí, S. L. P. **Noviembre, 2015**

Parentesco, cuerpo y territorialidad entre los *wixaritari* de Wautɨa

T E S I S

Que para obtener el grado de

Maestro en Antropología Social

Presenta

Kevin Escalante Carbajal

Director de tesis

Doctor Arturo Gutiérrez del Ángel

San Luis Potosí, S. L. P. **Noviembre, 2015**

En memoria de José Guadalupe Serio de la Cruz

Agradecimientos

Este trabajo no se hubiera podido llevar a cabo sin la ayuda y consentimiento de la comunidad de Wautɨa y sus autoridades. Agradezco especialmente a la familia Serio por considerarme un miembro más de su grupo, a los xukuri‘ɨkate *de los centros ceremoniales de Muku‘uxata, Hukutsarie y Tsakuxapa, por permitir que los visitara durante sus fiestas; a la gente de Yaraitsie, a quienes considero mis hermanos: siempre me brindaron su ayuda desinteresada y gracias a quienes nunca me faltó compañía y alimento; a los* xukuri‘ɨkate *del centro ceremonial de Kieri Manawe en San Miguel, por permitirme presenciar la celebración de Hikuri Neixa.*

Agradezco al CONACyT por la beca que me fue otorgada para realizar los estudios de Maestría en el Programa de Antropología de El Colegio de San Luis A.C. en la promoción 2012-2014.

Aprovecho para agradecer al COLSAN por las facilidades brindadas durante mis estudios y por los apoyos económicos destinados a la realización del trabajo de campo.

Asimismo, reconozco la ayuda recibida por parte del proyecto “Ciencia Básica CONACyT 243126”, el cual preside el Dr. Héctor Manuel Medina Miranda, para realizar algunos de los viajes a la sierra.

Agradezco infinitamente el apoyo, interés y paciencia de mi Director el Dr. Humberto Arturo Gutiérrez del Ángel, que fueron fundamentales para concluir esta tesis. Reconozco el valioso trabajo de la Dra. Olivia Kindl al leer y comentar el manuscrito en más de una ocasión, por lo que siempre estaré agradecido y en deuda. De igual manera, los comentarios del Dr. Paul Liffman durante la primera parte de la investigación, así como el seguimiento y las aportaciones que ha hecho el Dr. Héctor Manuel Medina Miranda.

También debo de agradecer a los profesores del programa de la MAS que se interesaron en la investigación y en más de una ocasión me guiaron con sus atinados comentarios y sus buenos consejos: Dra. Horacia Fajardo Santana, Dra. Neyra Patricia Alvarado Solís y Dr. Mauricio Genet Guzmán Chavez. Debo mencionar especialmente a la Mtra. Gabriela Nájera por corregir el estilo y la redacción final del texto.

Gracias a toda mi familia por apoyarme incondicionalmente a lo largo del proceso. A Analucina por estar aquí. A mis amigos Arturo, Iván y Claudia por ser válvula de escape y motivo de diversión. A Paola, Alejandro, Carolina, Elizabeth y Erika por sostenerme y estar presente cuando más lo necesité. También deseo agradecer a todas aquellas personas que con su interés y ánimo alentaron mi trabajo.

Por último, doy las gracias a mis compañeros de generación con quienes compartí gratas experiencias dentro y fuera de las aulas.

ÍNDICE

NOTA LINGÜÍSTICA **1**

INTRODUCCIÓN **2**

I. OBJETIVO E HIPÓTESIS 2

II. LOS *WIXARITARI* Y SU ORGANIZACIÓN SOCIAL 4

III. EL PARENTESCO EN LA ANTROPOLOGÍA 15

IV. ESTUDIOS DE PARENTESCO ENTRE LOS *WIXARITARI* 19

V. CONTENIDO DE LA TESIS 25

CAPÍTULO 1. LOS ELEMENTOS DEL PARENTESCO *WIXARIKA* ***28***

1.1. INTRODUCCIÓN 28

1.1.1. *Características de los sistemas de filiación unilineal y cognaticios* 29

1.1.2. *Características de la sociedad dualista* 36

1.2. LA SOCIEDAD *WIXARIKA* DE WAUTɨA 40

1.3. LA TERMINOLOGÍA DEL PARENTESCO 55

1.3.1. *Análisis de los términos* 59

1.4. FORMAS DE MATRIMONIO EN WAUTɨA 64

1.5. LA RESIDENCIA 70

1.6. LA TRANSMISIÓN 72

1.7. CONCLUSIONES 76

CAPÍTULO 2. CUERPO, PERSONA Y PARENTESCO *WIXARIKA* **79**

2.1. INTRODUCCIÓN 79

2.2. EL CUERPO Y LA PERSONA EN ANTROPOLOGÍA 83

2.3. EL CONCEPTO *WIXARIKA* DE CUERPO Y DE PERSONA 88

2.4. EL CONCEPTO DE LA PROCREACIÓN *WIXARIKA* 95

2.5. EL PARENTESCO Y EL CUERPO 99

2.6. «EL COSTUMBRE» Y EL CUERPO 102

2.6.1. *Tatei Neixa, los niños personificados como calabazas y el encuentro onírico con los ancestros* 106

2.6.2. *Tanana kwewwixa mawaxira: Alianza de sangre con los ancestros* 112

CAPÍTULO 3. *KI* Y TERRITORIO COMO CUERPOS DEL CORAZÓN 118

3.1. INTRODUCCIÓN 118

3.2. EL TERRITORIO DE WAUTŁA 120

3.3. TERRITORIO Y FAMILIAS MÍTICAS 122

3.4. EL *TUKIPA*: CUERPO DEL TERRITORIO Y MORADA DE LOS ANCESTROS 128

3.4.1. *Las partes del tukipa* 133

3.6. LOS *XUKURI'IKATE* 137

3.7. MORFOLOGÍA DE LAS RANCHERÍAS DE WAUTŁA 141

3.7.1. *Yaraitsie: el intercambio restrictivo entre dos partes y el dualismo* 141

3.7.2. *Tsakuxapa: el caso del intercambio reciproco entre dos partes*.....*145*

3.7.3. *Hukutsarie: la indeterminación que prevalece en la sociedad wixarika* 147

3.8. CONCLUSIONES 149

3.8.1 *Anexo*.....150

CONCLUSIONES 151

GLOSARIO DE TÉRMINOS WIXARIKA.....159

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES 165

BIBLIOGRAFÍA 167

NOTA LINGÜÍSTICA

Para la correcta pronunciación de las palabras en el idioma *wixarika* se utilizó el sistema de lectura y escritura que la Universidad Pedagógica Nacional publicó en *Mi primer vocabulario Wixarika- Españ*ol (2007).

El idioma *wixarika* se compone de las vocales a/e/i/u/ɨ

La ɨ se pronuncia como una combinación de la i y la u. Algunas veces las vocales se alargan: aa / ee / ii / uu / ɨɨ

Las consonantes son: p / t / ts / k / kw / m / n / r / w / h / ‘ / x / y

La **h** se pronuncia como una j suave La **x** se pronuncia como rr suave La **w** se pronuncia como en los casos gua, güe, güi A la consonante **‘** se le conoce como “saltillo” o glotal, porque su sonido nace en la región de la glotis.

INTRODUCCIÓN

I. OBJETIVO E HIPÓTESIS

El tema de esta investigación es el parentesco entre los *wixaritari*[1] del Norte de Jalisco, específicamente los de Wautɨa o San Sebastián Teponahuaxtlan.[2] El objetivo principal es explicar las formas en que los huicholes establecen conductas y reglas para crear una gama de relaciones entre sus miembros, las cuales le han permitido perpetuarse como sociedad. En otras palabras, lo que se quiere llegar a explicar mediante este trabajo es la forma en que funciona el sistema de parentesco de este pueblo que habita en el occidente de México.

La hipótesis es que en las prácticas sociales como el matrimonio, la sucesión, la herencia, la residencia, la territorialidad, la organización política y ceremonial, de los huicholes de la comunidad de Wautɨa hay estructuras provenientes a varios sistemas de parentesco, lo que significa que no existe uno determinante o total.

El parentesco, dentro de la sociedad *wixarika*, se expresa en el ciclo agrícola y ritual, en el sistema de cargos a través de los sacrificios ofrecidos a los antepasados, ancestros y el resto de la familia. En el análisis del parentesco huichol que aquí se esboza, el concepto de cuerpo es el punto de partida, pues entre los *wixaritari* el cuerpo se relaciona estrechamente con la terminología usada para nombrar a los parientes. Además, se

[1] Mejor conocidos como huicholes. *Wixarika* es el etnónimo con que se autonombran. El plural es *wixaritari*. A lo largo de este trabajo se escribe huichol y *wixarika* como sinónimos; nunca con afán despectivo.

[2] *Wautɨa* es el nombre en huichol y San Sebastián en español.

encuentra ligado a las dimensiones de espacio y tiempo que rigen la estructura de las casas, de los templos y del territorio sagrado, donde el parentesco se manifiesta en la vida doméstica, de manera ritual y como forma de producción del grupo. Debido a esto, el cuerpo, la casa y el territorio se convierten en contenedores de los ‘*iwamaxiri*, es decir, de los parientes –tanto vivos como finados–. Todos ellos constituyen la memoria histórica de una familia, de un pueblo y de la etnia entera. Esta idea se sintetiza en el concepto de ‘*iyari*, el cual literalmente se traduce como corazón, un órgano vital del cuerpo relacionado, según la cosmovisión *wixarika*, con un punto anímico donde circula y se genera energía vital que comparte todo un grupo.

Los objetivos específicos de la tesis son:

a) identificar y describir los rasgos de los diferentes sistemas de parentesco existentes en la organización social de la comunidad de Wautɨa,
b) describir el cuerpo, la casa y el territorio desde la perspectiva *wixarika* y
c) explicar la relación que tienen con el parentesco de los *wixaritari wautɨeños.*

Otro de los objetivos es aportar un estudio de caso sobre el parentesco huichol, ya que son pocos los trabajos que se han dedicado a ello y, aunque las investigaciones relacionadas con la organización social mencionan algunos datos relacionados, no ha sido trabajado con rigor.

La investigación se llevó a cabo en la comunidad *wixarika* de Wautɨa o San Sebastián Teponahuaxtlán, ubicada en el municipio de Mezquitic, estado de Jalisco. El trabajo de campo se desarrolló en dos etapas: la primera transcurrió de septiembre a diciembre del 2012 y la segunda, de abril a julio del 2013. La sumatoria resulta en un aproximado de 8 meses en los que se visitaron las rancherías de Hukutsarie, Tsakuxapa,

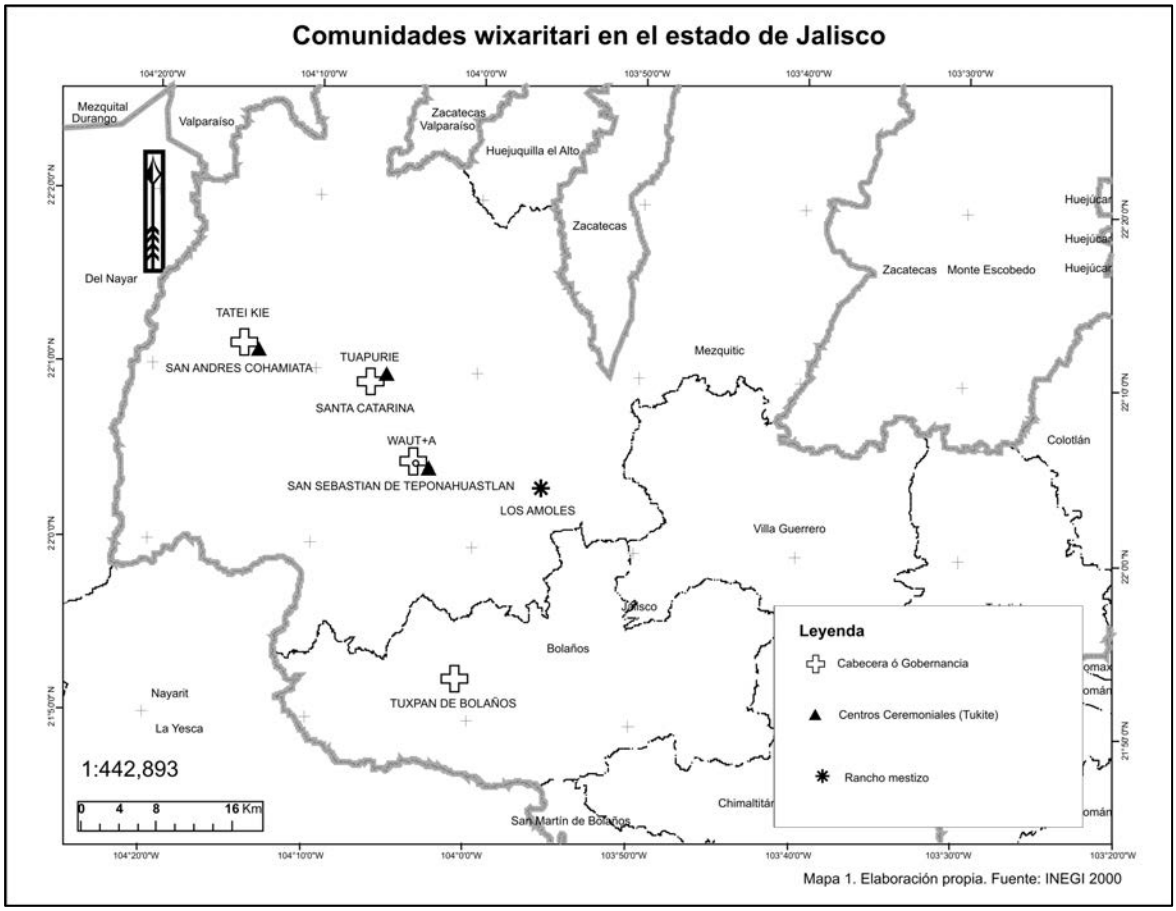
Carricitos, Calabacillas, Amultita y otros pequeños ranchos en donde se recabaron encuestas, genealogías, descripciones y narraciones, que abarcan temas como la estructura del parentesco, las casas, el ritual, el territorio, el cuerpo, la economía, la jerarquía cívico religiosa, las danzas, la música, la intervención del estado, etcétera.

II. LOS *WIXARITARI* Y SU ORGANIZACIÓN SOCIAL

Los *wixaritari* o huicholes conforman un pueblo indígena que habita el territorio de la Sierra Madre Occidental en el Norte de Jalisco, sur de Durango y este de Nayarit, principalmente. Son hablantes del *wixarika*, lengua que pertenece a una rama de la familia yuto-azteca –misma a la que pertenece el náhuatl–. Este grupo comparte el área cultural denominada Gran Nayar o Sierra del Nayar, junto con los coras, tepehuanos, mexicaneros y mestizos.

Los huicholes de Jalisco habitan en comunidades localizadas en la sierra y en algunas mesetas altas de la región que les permiten tener acceso a algunos cuerpos de agua como ríos, arroyos y manantiales. Los estudios antropológicos distinguen a estas comunidades entre orientales y occidentales. Para tal separación, se ha tomado en cuenta el lado en que se encuentran respecto de la orilla del Río Chapalagana, debido a que entre los habitantes de cada lado existen diferencias culturales como las variantes lingüísticas, el vestido, la forma en que se ejecutan los rituales, las danzas, la música, etcétera. Los huicholes orientales habitan en Wautɨa y Tuapurie. Los occidentales en Tateikie, acompañados por los poblados y rancherías dispersas en los territorios que pertenecen a los estados de Durango y de Nayarit –algunas de estas rancherías ya en la costa–.

Se puede pensar que el asentamiento de la población huichola en sus actuales territorios data de la época prehispánica, pero en la recopilación de documentos de Beatriz Rojas se encuentran datos que describen cómo algunos poblados fueron fundados. Por ejemplo, uno de los pliegos encontrados relata que la fundación de Tenzompa se debe a que dos indios *guisoles* que viajaban con Miguel Caldera a finales del siglo XVI dispusieron que dicho sitio fuera creado llevando gente del río Atenco (Chapalagana) para poblar el lugar (Rojas, 1992: 35-41). Por consiguiente, se piensa que la mayoría de la población *wixarika* ya había sido sometida por los españoles a mediados de 1650. Lo anterior significa que desde esa época sus formas de vida y de organización se vieron seriamente afectadas.



Mapa 1. Comunidades clásicas del estado de Jalisco. Kevin Escalante Carbajal. Fuente: shapes 2009 para el estado de Jalisco, INEGI

La literatura antropológica explica que los *wixaritari*, *nayeri*[3] y *o'dam*[4] comparten una forma de organización social única en Mesoamérica (Jáuregui *et al*, 2003) que consiste en la yuxtaposición de 3 niveles organizativos. Johannes Neurath (1996) le ha llamado el triángulo básico de la organización social huichola. Esta triada se compone de los siguientes niveles de organización:

a) la cabecera, que tiene sus orígenes en la época colonial;

b) los distritos *tukite* o centros ceremoniales, que son estructuras prehispánicas y;

c) las rancherías *xirikite* que son de tipo familiar.

Esta propuesta fue realizada por Neurath para el caso de la comunidad de Tuapurie, pero con el tiempo se hizo extensiva al resto de los poblados huicholes. Dicho modelo explica la relación directa entre la ubicación jerárquica de territorios y la presencia de cargos cívico-ceremoniales dentro de los mismos.

El primer nivel –el de la cabecera– responde a un orden total comunitario al que pertenecen las autoridades tradicionales y agrarias. Las primeras se caracterizan por portar varas de mando o de poder llamadas '*itsɨ*. En el mismo nivel de organización, se ubican los *marituma*, que son los mayordomos de los santos que habitan en una capilla que llama *teyeupani*.[5] Se puede decir que la cabecera representa un *axis mundi* en cada comunidad, pues se reconoce como lugar de origen de toda población. Además, ahí se administran los recursos de todo el territorio y sus autoridades son el máximo órgano de poder y de administración.

[3] Etnónimo del pueblo cora.
[4] Etnónimo de los tepehuanos del Sur.
[5] El único templo tipo capilla en uso.

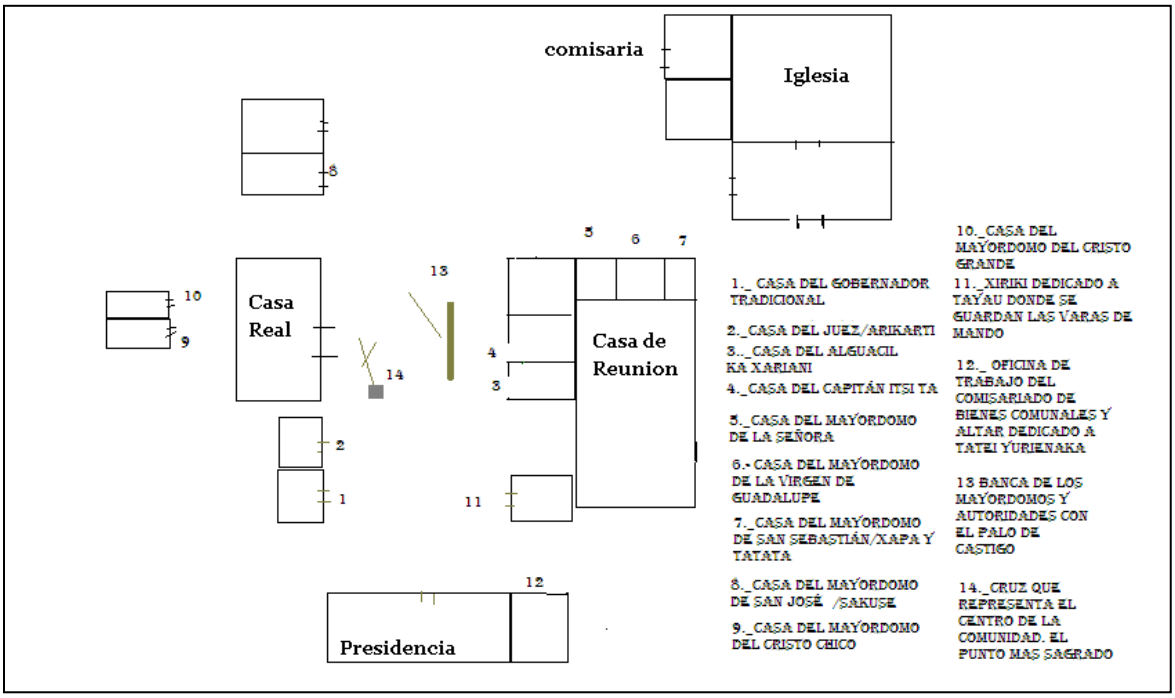


Figura 1. Croquis de los edificios de la cabecera de Wautɨa. Elaboración propia.

En la cabecera hay una serie de edificios donde se rinde culto a las varas de mando y a otras deidades de la comunidad. Estos lugares son también morada de las autoridades y mayordomos durante el tiempo que dura su cargo. En las comunidades principales –también llamadas clásicas (Wautɨa, Tateikie y Tuapurie)– hay una explanada principal y en torno a ella han sido erigidos estos edificios, los cuales forman parte de una escenografía utilizada durante los rituales solares de la temporada de secas.

El segundo nivel de organización es el de los distritos *tukipa*,[6] éste se identifica por ser un complejo arquitectónico en donde hay un amplio patio de danza y alrededor de él una serie de pequeños adoratorios llamados *xiriki*,[7] construidos con adobes o piedras unidos por lodo. La dimensión aproximada de los *xirikite* (plural) es de dos metros de lado, con

[6] Su plural es *tukite.*

[7] El plural es *xirikite*, por lo tanto, el nombre de estas estructuras refiere al lugar donde hay varios adoratorios.

una altura máxima de 180 centímetros. Tienen, además, un techo de dos aguas que es cubierto con zacate seco. La característica esencial de este complejo es el gran edificio de techo casi cónico que se ubica al Oeste del patio y recibe el nombre de *tuki*. *Tukipa*, traducido de manera literal al español, quiere decir «lugar donde está la casa grande». En cada centro *tukipa* hay personas con un cargo, cuya función es portar una jícara que representa a un ancestro deificado. Estas personas reciben el nombre de *xukuri'ɨkate* o jicareros, y su deber es celebrar las fiestas del calendario ritual durante un periodo de cinco años.[8] Es por ello que estos lugares son considerados y conocidos como centros ceremoniales. Cada comunidad tiene varios de ellos y cada uno cuenta con un territorio bien definido al grado de que forman distritos, en los que se asientan una serie de rancherías que reconocen al *tukipa* como un centro de origen cultural tradicional.

Foto 1. *Xukuri'ɨkate* del Centro ceremonial de Tsakuxapa celebrando la fiesta del esquite. Al fondo se aprecia el *tuki*. Kevin Escalante Carbajal, 12 de abril de 2013.

[8] Para los *wixaritari* el transcurso de cinco años representa un ciclo completo.

El tercer nivel es el del *xirikite*, rancho tradicional en que los huicholes viven, realizan un ciclo ceremonial paralelo al de los *tukite* y cultivan la tierra con maíz, frijol y calabazas, principalmente. Este tipo de asentamiento puede ser considerado como la unidad básica de organización social del grupo, debido a que es el lugar de residencia de varias personas que comparten relaciones de parentesco genealógicamente comprobables y definidas por alianzas matrimoniales. Este conjunto de personas, a su vez, constituye un grupo cooperativo para el trabajo agrícola y el ceremonial (Torres, 2000; Neurath, 1996; Jáuregui et al., 2003; Escalante, 2010: 87-96).

El *xirikite* básicamente es una ranchería[9] con caseríos dispersos en un territorio bien definido. En este nivel hay un rancho principal que, al igual que un *tukipa*, cuenta con un amplio patio de danza y a su alrededor se ubican los *xirikite.* En estos pequeños templos residen las deidades y antepasados del grupo y, al igual que en los centros ceremoniales, son representados por jícaras o a veces por piedras e imágenes. Los adoratorios también son usados como cocina y dormitorio del sector de la familia que ocupa el lugar.

El patio central o *takwa* y el conjunto de edificios constituyen el espacio ritual del ciclo ceremonial anual en que participan todos los parientes. Por lo general, el lugar donde se ubica el *takwa*, es la morada del *kiekame*,[10] que es el encargado del rancho. Cabe mencionar que cada *xiriki* se compone de pequeños parajes en los que viven sus miembros, por lo que el patio es el lugar de reunión. En los *xirikite* también hay cargos rituales que deben desempeñarse durante un periodo de tiempo definido o de forma vitalicia.

[9] Estos ranchos se componen de un par de cuartos que son usados como habitación y cocina; un granero o carretón y un adoratorio pequeño en torno a un patio que no está bien definido. En idioma *wixarika* se hace referencia a ellos como *kie*.

[10] Literalmente quiere decir: «el que guarda la casa». A veces también recibe el nombre de *'ukiyari*, persona vieja.

Foto 2. *Xirikite* de La Mesa de San Francisco en el paraje conocido como Yaraitsie hacia el sur de la cabecera de *Wautɨa*. Kevin Escalante Carbajal, 2 de mayo de 2013.

La triada del modelo indica que las comunidades *wixaritari* son centralistas, pues desde la cabecera se esparcen sobre el territorio las estructuras *tukite* y *xirikite*, como si se tratase de una ramificación, ya que cada cabecera cuenta en su territorio con un número de distritos *tukite* que, a su vez, tienen cierto número de *xirikite.*

Durante casi dos décadas este modelo se ha considerado como válido; sin embargo, parece ser que hay diferencias en cuanto a la forma en que los niveles de organización existen y se relacionan entre sí en cada comunidad. Por ejemplo, en las comunidades huicholas del Sur de Durango[11] existen cabeceras con autoridades tradicionales pero, se trata de un solo núcleo agrario, y no de un conjunto de localidades como en Wautɨa, Tateikie y Tuapurie. Los huicholes de Durango explican que sus centros ceremoniales son copias de los de Tateikie y el objetivo de su construcción es mantener un vínculo con los ancestros tutelares que habitan en los originales (Medina, 2002: 12-17). De acuerdo con la descripción hecha por Héctor Medina sobre la organización del centro ceremonial de Bancos de Calítique, sus integrantes son los presidentes de cada uno de los seis patios familiares del lugar (*Ibid*.)

[11] Las comunidades huicholas de Durango son Bancos de Calítique, Puerto Guamúchil, Brasiles, Fortines, Potrero y Pilas.

Foto 3. Edificios de la comunidad de Bancos de Calítique. De los tres edificios de la derecha, el del medio es la casa que se usa como casa de gobierno y como Tuki. Kevin Escalante Carbajal, 16 de junio de 2013.

Como se mencionó, el modelo tríadico ha sido aceptado entre los investigadores del Gran Nayar, pero también hay otras propuestas que tratan la organización social *wixarika* desde diversos ángulos. Una de las visiones alternativas es la que parte del concepto de «casa», que en huichol se dice *ki*. El mismo Neurath (2002: 145) hizo notar la importancia semántica de esta palabra que forma parte del concepto de *kiekari*, cuyo significado se asemeja al que la sociedad occidental tiene de «mundo». Siguiendo esta tónica, el antropólogo norteamericano Paul Liffman (2005) desarrolló el concepto de *nanayari*, que describe que por medio de una raíz imaginaria esparcida a través de los territorios comunitarios, las casas ceremoniales se encuentran unidas a un sólo fuego. Es así como se crea la jerarquía territorial entre *tukite* y las rancherías parentales *xirikite*. Esta postura, de alguna forma, retoma el modelo trifásico de la yuxtaposición de estructuras, pero profundiza con agudeza en el pensamiento que los huicholes expresan el territorio en una escala de niveles micro a macro: desde la sencilla casa de un cuarto, hasta el mundo entero.

En el mismo sentido, Arturo Gutiérrez del Ángel (2003, 2002) describe un sistema de intercambio de peyote entre los centros ceremoniales de Tateikie. En ese análisis se presenta de forma detallada el papel de los centros ceremoniales sanandreseños al

representar el cosmos huichol. De esta manera, la casa es un modelo del universo donde se configura y organiza la vida social de los huicholes. Sin embargo, ¿se puede llegar a construir un modelo que engobe todas las características de la sociedad *wixarika*?

Esta tesis tiene la obligación de explicar el parentesco de los huicholes, necesidad surgida al tratar de analizar el caso de Wautɨa utilizando teorías que no terminaron de calzar con la realidad observada. Si bien entre los datos duros y los conceptos hay características que son semejantes, existen particularidades que no permiten utilizar sólo una perspectiva. Esta manera de proceder tiene como finalidad encontrar caminos que dirijan a temáticas que necesitan ser tratadas entre los *wixaritari* y los demás pueblos que habitan la región del Gran Nayar.

En la actualidad, el mayor número de información proviene de las tres comunidades clásicas. Neurath ha observado, en el caso de Tuapurie, que los centros ceremoniales tienen mayor importancia que la cabecera (2002), mientras que Arturo Gutiérrez hace notar que la cabecera de Tateikie tiene mayor peso significativo durante los rituales de carnaval y Semana Santa. Por su parte, Philip Weigand (1992) en la década de 1960, informó que la cabecera de Wautɨa comenzaba a cobrar mayor importancia política y económica frente a los centros ceremoniales *tukite* que en ese entonces se encontraban fragmentados y algunos no estaban funcionando. Observaciones de Gutiérrez (1994) y de Escalante (2010) comprueban lo que Weigand observó; sin embargo, hay discrepancia respecto del funcionamiento de los *tukite*, pues se encuentran activos y estables.

La importancia de los *tukite* y la complejidad de su organización puede observarse en el caso de Tateikie, en la descripción que hace Gutiérrez del Ángel (2003) sobre el sistema de intercambio de peyote entre centros ceremoniales, pues ese hecho pone de

manifiesto un sistema de alianzas rituales –antes descrito– que hace funcionar a la comunidad. Neurath (2003) describió el ciclo ritual del *tukipa* de las Latas en Tuapurie, y resalta la importancia que esta estructura tiene para los huicholes, pues forma parte de su vida religiosa, familiar, política e incluso económica. Pese a ello, no menciona el funcionamiento de un sistema semejante de intercambios entre los centros ceremoniales que se localizan en el territorio comunitario de Tuapurie. En el caso de Wautɨa, Escalante (2010) reporta la existencia de ocho centros ceremoniales donde se desarrolla el ciclo ceremonial. Sin embargo, no hay evidencia de que en conjunto formen un sistema semejante al que reporta Gutiérrez del Ángel.

Weigand (1992) creía en la pronta desaparición de los centros ceremoniales de Wautɨa al considerarlos estructuras en desuso. Este antropólogo norteamericano pensaba eso debido al rápido crecimiento que tuvo la cabecera, pero, de manera contraria a dichas predicciones, los *tukite* se fueron multiplicando y se consolidaron en el territorio de la comunidad.

De manera general, en todas las comunidades clásicas, el *xirikite* supone el nivel básico de organización social. Neurath, Gutiérrez, Liffman, Weigand y Escalante, reportan su existencia y funcionamiento en sus respectivos lugares de estudio.

Los datos acerca de la organización de las comunidades ubicadas en los estados de Durango y Nayarit, provienen principalmente de las investigaciones de Víctor Téllez (2010) y Héctor Medina Miranda (2002). Ambos reportan la presencia de centros ceremoniales comunales y de culto familiar en estructuras *xirikite* que llaman patios, y mencionan que hay una jerarquía basada en centros políticos como las cabeceras.

Comunidad	Importancia e influencia de la cabecera	Importancia e influencia del *tukipa*	Importancia de la presencia de los *xirikite*	Observaciones
Tuapurɨe	-	+/-	+/-	Hay escases de información sobre la vida política y cotidiana de la cabecera y el resto de los centros ceremoniales
Tateikie	+	+/-	-/+	Es el único caso registrado de un sistema de intercambios rituales
Wautɨa	+	-/+	+	Existe la jerarquía de los *tukite*, pero no hay intercambio
Xatsitsarie	+	+/-	-	Etnogénesis que se nota en la reconstrucción del distrito ceremonial
Comunidades del Sur de Durango	+	-/+	+	Centros de culto familiar que forman el culto comunal
Tutsipa	+	-	+	Es el anexo territorial de Wautɨa, no hay la cabecera pero sí la gobernancia de autoridades tradicionales

Tabla 1. Presencia de los niveles de organización en las comunidades *wixaritari* más estudiadas

El común denominador en la organización social de los *wixaritari* es la presencia de la estructura «casa», que se configura como un centro o punto de origen de un grupo que tiene arraigo a un territorio. Al dar cuenta de lo anterior, también es visible que la cabecera, el *tukipa* y el *xiriki* encuentran su principal amalgama en las relaciones de parentesco que mantienen entre sí. Esta situación tal vez pueda indicar que la sociedad *wixarika* se organiza con base en casas representadas por cada *tukipa;* los linajes estarían conformados por cada uno de los *xirikite.* Cuando, en el transcurso de la investigación, que se dirigía a un estudio de sistemas de cargos, se llegó a esta suposición, se optó por cambiar el enfoque de la investigación hacía el camino de los estudios de parentesco.

Neurath había ubicado (2003) el sistema de parentesco *wixarika* dentro del modelo de «sociedad de casa» o *maison* levistrausiana. Un modelo que explica la necesidad de una sociedad para organizarse en torno a complejos en que las casas son un fetiche y el concepto se expande por toda la organización social. Alejandra Manzanares debatió esta aseveración argumentando que, si bien la propuesta metodológica empataba con el tipo de organización que desarrollan los huicholes, era necesario obtener más datos y emprender los estudios suficientes que comprobaran la incipiente aseveración que hacía notar, a su parecer, la similitud del modelo de *maison* y el modelo de organización *wixarika* (Manzanares, 2009:131-141). En esta investigación se resolverá este debate, ya que la «casa» es uno de los ejes por los que pasa el argumento principal de este trabajo.

III. EL PARENTESCO EN ANTROPOLOGÍA

Para continuar con la exposición del problema de investigación, es momento de brindar una definición general de lo que es el parentesco en Antropología. Robin Fox menciona que éste es «el análisis de lo que el hombre hace y de por qué lo hace, así como las consecuencias que se derivan de adoptar una alternativa en lugar de otra; el parentesco es sencillamente la relación entre parientes, es decir, personas emparentadas por consanguinidad real, putativa o ficticia» (1969: 25-30).

Durante los inicios de la Antropología, los estudios de parentesco fueron tratados en su mayoría por juristas interesados en conocer las reglas de matrimonio y descendencia de los bienes en diferentes culturas y lugares del mundo. Entre estos pioneros se encuentran Edward B. Tylor (1889), Johan Jakob Bachofen (1861) y Henry Maine (1861), quienes

indiscutiblemente son los fundadores de esta línea temática; sin embargo, Lewis Henry Morgan es considerado el padre del parentesco, pues en 1871 elaboró una propuesta metodológica que consiste en clasificar los términos usados para nombrar a los parientes en distintas sociedades, con el fin de agruparlos en una tipología integrada por seis modelos con carácter universal. Las clasificaciones de Morgan permiten formular comparaciones entre las diferentes culturas del planeta, lo que supone la creación de una teoría. Sin embargo, esta tarea sólo termina por encasillar a las sociedades en un tipo de sistema, lo que erosiona la diversidad y complejidad que cada cultura puede demostrar en sus particularidades, es decir, en sus diferencias.

Por su parte, Bronislaw Malinowski tomó como base los sistemas de clasificación de Morgan para explicar la relación emocional de ego con sus parientes. Su método utiliza algunos de los postulados del psicoanálisis, por lo que este enfoque adopta una perspectiva, más que social y cultural, psicológica (Bossert *et al*, 2012: 27-29).

Radcliffe-Brown (1986) en la teoría de la filiación, estipula que el sistema de parentesco es un sistema de relaciones entre persona y personas en comunidad, siendo regulada su conducta de cualquiera de estas relaciones, en mayor o menor grado por la costumbre social (Radciffe-Brown, *ibid.:* 67). Brown establece que la unidad de estructura en la que se fundamenta el sistema de parentesco es la familia elemental, formada por un padre, una madre y sus hijos (*ibid.*). A partir de la familia elemental se establece una relación genealógica con los parientes por consanguinidad y por afinidad, lo que establece las normas transmisión y sucesión en cada sociedad. Esto se podía observar en los linajes que son un conjunto de personas con un parentesco consanguíneo, a su vez cada uno de estos puede pertenecer a un grupo mayor llamado clan. Para Radcliffe-Brown estos grupos

comparten los mismos objetivos, los cuales pueden ser económicos, rituales, sociales, etcétera (*ibid., 66*).

Por último hay que hacer notar que Radcliffe –Brown piensa que terminología del sistema de parentesco establece la conducta deseada en las relaciones entre los miembros de un grupo, lo que termina por dar forma a la estructura social (*ibid., 68*). Esto cómo lo hace notar Doumont (1975), refiere a que el sistema de parentesco es de carácter normativo.

Una de las principales críticas hacia la teoría de la filiación recae en la supuesta universalidad del concepto de familia elemental o nuclear, que es retomado de los trabajos pioneros de Morgan (1871), Tylor (1889) y Maine (1861). Claude Lévi-Strauss (2006) argumenta que el concepto de familia, como lo entiende occidente, no es universal y por lo tanto no puede ser lo que estructure a un sistema. Para Lévi-Strauss existe un grupo de relaciones más pequeño que el de la familia: el avunculado, que se integra a partir de la relación de una madre y sus hijos (*ibid*., 87-90).

El mismo Lévi-Strauss desarrolló una teoría basada en el análisis de las alianzas o reglas del matrimonio; para llegar a ello, utilizó una amplia gama de datos etnográficos de sociedades no europeas, en las que se observan vínculos de consanguinidad y afinidad. Ambas categorías, además de definir lo que es un grupo de parentesco, originan las reglas y prescripciones matrimoniales. Esto puede ser ejemplificado con el caso de las sociedades simples, en donde la pertenencia de un individuo a un linaje define, en muchas ocasiones, la persona potencial con la que se contraerá matrimonio. Desde esta perspectiva, la alianza matrimonial se constituye como la principal estrategia para establecer relaciones de colaboración entre linajes y grupos de parentesco (Lévi-Strauss, 1985).

Una de las premisas de la teoría de la alianza es la universalidad del tabú del incesto. De acuerdo con Lévi-Strauss, la prohibición del incesto es un fenómeno universal que presiona a los grupos humanos a practicar la exogamia (*ibid*., 42). Esto significa que en cualquier grupo humano hay personas prohibidas para contraer matrimonio con otras. El tabú del incesto es una prescripción negativa que se realiza positivamente: establece limitaciones a las relaciones incestuosas, pero abre la posibilidad a la búsqueda de mujeres fuera del grupo de parentesco, con el propósito de lograr la reproducción del mismo. De esta manera se crea una serie de intercambios generalizados cuyo objetivo es la reciprocidad social.

Teoría	**Característica principal**	**Autores**
Filiación	La universalidad del concepto de familia. Las sociedades se dividen en grupos corporativos a los que un individuo pertenece desde el momento de su nacimiento. Las divisiones llamadas linajes y clanes tienen la función de asegurar la transmisión de derechos y deberes del grupo a través del individuo.	Radcliffe-Brown Evans-Pritchand Meyer Fortes
Alianza	A partir de la prohibición universal del incesto, las sociedades ponen en marcha una serie de reglas que le permitan establecer alianzas matrimoniales con otros grupos. Las mujeres juegan un papel central pues a partir del intercambio de estas, se llevan a cabo una serie de modelos generalizados que determina el tipo de sociedad.	Lévi-Strauss Louis Dumont Edmund Leach

Tabla 2. Características principales de las teorías de la filiación y la alianza.

Para Dumont (1975), el estudio del parentesco consiste en encontrar un punto de encuentro en esta discusión tomando en cuenta ambas problemáticas: descendencia e intercambio. Este es un enfoque complejo en que se unen las explicaciones existentes sobre la reproducción de los grupos humanos.

En conclusión, la temática del parentesco se puede tratar de estas dos maneras: a) la mirada que fija su atención en las relaciones de consanguinidad entre grupos y su organización en relación a las terminologías de parentesco y; b) el modelo que explica a partir del tabú del incestos encontrar en cada sociedad las reglas o el lenguaje como código no verbalizado, que genera las reglas de la alianza: la circulación de mujeres.

Ambos modelos fijan su atención en encontrar premisas universales y totalizadoras que expliquen el origen y reproducción de las sociedades. Dichos enfoques también son los que prevalecen en los pocos estudios y artículos sobre parentesco que se han realizado entre los huicholes.

IV. ESTUDIOS DE PARENTESCO ENTRE LOS *WIXARITARI*

A pesar de que existe una amplia gama de investigaciones dedicadas al estudio de la organización social *wixarika*, en las que se atienden temas acerca de los ciclos ceremoniales (Neurath, 2002), la religión (Gutiérrez del Ángel, 2002), la economía (Torres, 2000), el arte ritual (Kindl, 2003), la música y las danzas (Jáuregui, 1993), se ha dejado un hueco importante en los estudios sobre el parentesco de este pueblo. Desde Grimes en los años 60, hasta Alejandra Manzanares en el 2003 no se ha realizado investigación alguna que trate el

parentesco de los huicholes. Esto no significa que el tema haya sido ignorado por completo, pero se le ha tratado superficialmente debido, tal vez, a que algunas aseveraciones como la del triángulo de la organización huichola (Neurath, 1996, 2003) pocas veces son cuestionadas, debatidas o puestas en contraste con otro tipo propuestas. En las siguientes líneas se abordarán otras que ayudarán a resaltar los avances y aportes en este campo de estudio. El ejercicio permitirá subrayar la importancia de llevar a cabo esta investigación.

Las primeras aportaciones al estudio de la cultura *wixarika* y del parentesco, fueron realizadas por Carl Lumholtz (1982), León Diguet (1992) y Robert M. Zingg (1938). Los dos primeros, en sus respectivas publicaciones, presentaron términos sobre el parentesco pero no profundizaron en su análisis. Zingg (1938) describe algunas de las formas de matrimonio entre los huicholes de Tutsipa y trata de explicar la poliginia a través del análisis del mito que narra cómo el primer cultivador Watakame se casa con las cinco deidades del maíz y de esta manera surge la alianza entre los huicholes. Estos autores se caracterizan por presentar excelentes etnografías, las cuales muestran la forma de vida de los *wixaritari* durante finales del siglo XIX y principios del XX, época en que realizaron sus expediciones de trabajo de campo.

El trabajo de Joseph y Bárbara Grimes, publicado en 1961, clasifica a los huicholes dentro de un modelo de parentesco tipo hawaiano lineal, aportando así el primer estudio serio sobre el parentesco, ya que sistematiza y analiza datos muy puntuales sobre la terminología del parentesco. El objetivo de los autores se centra en conocer el uso del lenguaje más que indagar en formas de perpetuación del grupo o en el intercambio de mujeres, por lo que los autores emplean la metodología propuesta por Morgan.

Por su parte, Weigand (1992) hace un análisis de algunas unidades domésticas de la cabecera de *Wautɨa*. Estudia estas unidades como grupos cooperativos de trabajo durante el ciclo agrícola; sin embargo, no los pone en contexto con la vida ritual de los *xirikite* y *tukite*. Su principal aporte es reportar algunas reglas generales sobre las alianzas, el matrimonio y la herencia. El mismo autor señala, en relación con los distritos *tukipa* de Wautɨa, que la reorganización territorial de los huicholes generada a partir de los movimientos armados de los siglos XIX y XX, contribuyó a transformaciones importantes en la organización de los grupos y a la fragmentación de sus posibles linajes. El autor planteó esta hipótesis al observar cómo unos centros ceremoniales habían sido abandonados mientras otros nuevos surgieron. Este último punto parece de lo más interesante; sin embargo, no presenta datos que demuestren dicha suposición.

El estudio de Alejandra Manzanares (2003) en San Andrés Cohamiata es importante, ya que explica la relación del sistema de cargos de los jicarearos en la comunidad y el sistema de parentesco. También registró la terminología usada para nombrar a los parientes; hizo una descripción y análisis de las formas de alianza existentes, así como la de los tipos de matrimonio, además de describir la sucesión de los cargos y algunas de las reglas de transmisión. La autora coincide con Grimes (1961), en cuanto a la clasificación de la terminología del parentesco como una de tipo hawaiana, y con Neurath (1996) al dar cuenta de la importancia que las relaciones entre los niveles cabecera *xiriki* y *tukipa* tienen en la vida ritual de los huicholes.

Arturo Gutiérrez del Ángel (2003), en el análisis espacial que realiza sobre las unidades de parentesco del nivel *tukipa* en Tateikie, llega a la conclusión de que los centros ceremoniales mantienen una jerarquía que representa el universo huichol tal como la

sociedad dualista de Lévi-Strauss (1987: 165-194); sin embargo, en *La peregrinación a Wirikuta. El gran rito de paso de los huicholes* (2000) y en *Las danzas del padre Sol* (2010), el autor pone de manifiesto la idea de que el ritual es por sí mismo un sistema de comunicación con los ancestros, y, por lo tanto, uno de parentesco.

Autor	Año	Aporte
Lumholtz	1890	Recopilación de algunos términos de parentesco y descripción de la poliginia.
Diguet	1992 (año de la publicación que recopila la mayoría de sus textos)	Recopilación de terminología del parentesco.
Zingg	1938	Intento por explicar la poliginia a partir del mito de las diosas del maíz.
Grimes	1961	Análisis completo de la terminología del parentesco a partir de genealogías. Fue el primero en clasificar el sistema de parentesco *wixaritari* dentro del tipo Hawaiano.
Weigand	1992 (año de la publicación de la tesis doctoral)	Análisis genealógicos de las estructuras *xirikite* de Wautɨa. Identifica formas y prácticas de la herencia, así como la presencia de linajes al interior de dichas unidades.
Palafox		Hace mención de un par de casos sobre el matrimonio y las reglas de algunas alianzas.
Gutiérrez del Ángel	2003	Registro del sistema de intercambios rituales de la comunidad de *Tateikie.*
Neurath	2003	Explicación de la poliginia sororal a través de la mitología e identificación del sistema de organización social *wixarika* como una *maison.*
Manzanares	2003	Estudio de caso completo de un *tukipa* de la comunidad de *Tateikie*.

Tabla 3. Aportaciones de la Antropología al estudio del parentesco del pueblo huichol.

Según Gutiérrez, los intercambios y sacrificios producen relaciones observables desde el sistema de parentesco. Las estructuras *xiriki* y *tukipa* son las que permiten la reproducción social y cultural a través de complicados intercambios. El principal aporte de este antropólogo se centra en la discusión que realiza en torno a la relación entre organización social y jerarquía territorial de los distritos *callihuey*,[12] así como el papel crucial que juega el sacrificio al momento de activar las relaciones de parentesco entre los *wixaritari*.

Fuera de estas publicaciones y artículos, cada trabajo o tesis reciente se conforma con presentar en unos pocos párrafos esbozos del parentesco *wixarika*, en los que se reproduce el modelo tríadico o la clasificación morgariana sin cuestionamientos para estudiar sin apuros el tema principal.

Ya se mencionó que el principal objetivo de esta tesis es elaborar un modelo que ayude a explicar el parentesco *wixarika* desde los conceptos y saberes locales, además de comprobar si en el caso de Wautia cabe la posibilidad de que se trate de una sociedad *maison*, como lo proponía Neurath (2003) de manera general. En el transcurso del trabajo de campo, al hacer indagaciones sobre los distintos complejos arquitectónicos y su forma de organización, se registraron una serie de palabras que ayudaron a reflexionar cómo se podía abordar el parentesco huichol.

Problematizando sobre estas cuestiones se llegó al concepto de *kieyari*, vocablo que al ser traducido literalmente quiere decir «rancho del corazón». El *kiekari* es entendido como un «rancho grande» o «universo», *kieyari* abarca lo más mínimo y esencial de las clasificaciones sociales de los huicholes. La palabra se usa para nombrar a las paredes de

[12] *Callihuey* es la palabra en náhuatl que se usa para referirse tanto a la cabecera como a los centros ceremoniales, pues su significado es «casa grande».

los adoratorios *xirikite* y a veces a los mismos ranchos. Esto indica que en cada adoratorio habita el *‘iyari* de un antepasado. Medina menciona que en Durango le contaron mediante relatos que los ancestros dejaron en cada uno de los centros ceremoniales parte de su *kɨpuri* o esencia principal (2002: 9-15).

Al respecto, un *mara’akame* de Ocota de los llanos, Wautɨa, tuvo a bien explicar el significado de una segunda palabra derivada de la primera: *kiyari*. Esta palabra significa «casa del corazón» y puede utilizarse para referirse al cuerpo. Fue entonces que el concepto de cuerpo se convirtió en una categoría principal para conocer las ideas y conceptos de los *wixaritari* que crean las relaciones de parentesco; por ejemplo, sus propias ideas sobre la filiación, reglas de alianza, etcétera, pues, al término de la explicación, el mismo anciano mencionó que el cuerpo es una casa habitada por ancestros y antepasados en su forma de ‘*iyari* –energía vital proveniente o transmitida de los antepasados que vive y se desarrolla en el cuerpo (Gutiérrez, 2013: 265)–. Los parientes que ya no viven forman parte de esta energía, por lo que también habitan en los templos familiares y comunales. El ‘*iyari* es, entonces, parte de la memoria de todo un linaje; del *‘iwamaxiri.*

V. CONTENIDO DE LA TESIS

El camino que sigue el texto inicia con la explicación de las teorías clásicas utilizadas en las investigaciones sobre el parentesco. Luego trata el concepto de cuerpo generado entre huicholes para explorar las relaciones con el concepto de persona. Así, se desarrolla un proceso que permite conocer y entender la manera en que este pueblo concibe las relaciones con sus parientes. Al finalizar, se exploran las estructuras de las casas *wixaritari* que se

asemejan al cuerpo por la forma en que el espacio es concebido, pero también por ser lugares de culto de los antepasados.

En el Capítulo 1 se describe e identifica el tipo de sistema de parentesco al que pertenecen los huicholes, se discuten las diferentes posturas que han tomado las investigaciones que siguen este tema. El objetivo es identificar algunos patrones, reglas o normas básicas que puedan ser aplicadas por lo menos en la comunidad de estudio. Se examinan, por lo tanto, las características de los sistemas cognaticios y el dualismo, contrastándolos con la organización particular de la comunidad de Wautɨa. También se hace un análisis de la terminología del parentesco, las reglas matrimoniales, la residencia y la transmisión. El lector se dará cuenta de que la organización de los huicholes *wautɨeños* parece ser una masa amorfa que toma sentido al continuar con la lectura del siguiente apartado.

En el Capítulo 2 se define al cuerpo como la unidad mínima de representación de un modelo de parentesco, misma que jerarquiza una serie de contenedores de esencias, de seres, de objetos, de personas, de lugares y de símbolos. Ahí se descubre que el cuerpo es memoria y que la memoria ata a los *wixaritari* con sus ancestros, antepasados y parientes. Por consiguiente, los adhiere a las estructuras de la organización social. Esto se hace visible al observar los rituales en que los grupos familiares se unen para perpetuarse; para trascender.

En el Capítulo 3 se expone el discurso sobre el parentesco que se encuentra en las casas, entendidas como una serie de construcciones físicas y simbólicas que parten desde el vocablo *ki*, una construcción de cuatro paredes con un techo; hasta el *tukipa*, un complejo centro ceremonial que representa el universo étnico. A su vez, se describe la relación que

hay entre dichas casas y el territorio comunitario, pues este se identifica con un gran cuerpo contenedor del ‘*iyari* de todos los ancestros.

Por último, después de ofrecer las conclusiones, se ha elaborado una propuesta sobre posibles investigaciones de parentesco que pueden desarrollarse en la región.

CAPÍTULO 1.
LOS ELEMENTOS DEL PARENTESCO *WIXARIKA*

1. 1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este capítulo es explicar la morfología del sistema de parentesco de los *wixaritari* de Wautɨa. En las siguientes líneas se analiza la manera en que las relaciones de parentesco son institucionalizadas para formar un orden social. Además, se describen las características y las reglas del matrimonio, la residencia y la transmisión que hay en la comunidad de estudio. Asimismo, se examina la terminología del parentesco que es usada en la comunidad de estudio. Se procura brindar datos etnográficos de primera mano que argumenten las discusiones planteadas a lo largo del apartado. Cabe recordar que en la "Introducción" fueron descritos con brevedad los principales rasgos de las teorías del parentesco gestadas en el seno de la Antropología, por lo que el lector se dará cuenta de que la información presentada empata con los andamios de algunas de esas posturas.

La mayoría de los trabajos que han tratado el parentesco huichol coinciden en que el sistema de parentesco de este pueblo es cognaticio. Esto significa que los *wixaritari* reconocen como parientes a las personas que descienden de un mismo antepasado por la vía del padre y de la madre. Otra de las interpretaciones es la que explica que los huicholes adoptan un modelo de sociedad dual, por consecuencia, se postula que se trata de un sistema de mitades en que se establecen alianzas a través del intercambio de mujeres.

Los investigadores que han señalado que el sistema de parentesco de los huicholes es cognaticio se basan principalmente en la evidencia de la terminología del parentesco la cual, según Joseph E. y Barbara Grimes (1959; 1962) y Manzanares (2003; 2009), se relaciona con un sistema tipo hawaiano bilateral; el más simple de los sistemas descritos por Morgan. En este modelo se utiliza un sólo término para referirse a todos los miembros de su generación pero diferenciándolos por sexo.

Phil Weigand (1992), quien realizó trabajo de campo en Wautɨa durante el siglo XX, cree que entre los huicholes de esta comunidad hay una tendencia hacia la filiación bilateral, pues la herencia que hacen los padres hacia los hijos se concede tanto a los varones como a las mujeres, aunque no es del todo equitativa.

El enfoque que relaciona a los huicholes con el modelo de la sociedad dual puede ser encabezado por las observaciones de Arturo Gutiérrez del Ángel (2002a), quien ha reportado en la comunidad huichola de San Andrés la clasificación del territorio comunitario por medio de una serie de intercambios recíprocos entre los centros ceremoniales que se ubican en cada una de las secciones, por lo que se trata de un tipo de dualismo que puede ser observado en la división entre pares complementarios (duales) que los huicholes hacen de algunos aspectos de su cultura y la naturaleza, características que pueden delatar las estructuras de este tipo de sistemas o sociedades.

1.1.1. Características de los sistemas de filiación unilineal y cognaticios

Weigand (1992) creía que la organización de los huicholes de San Sebastián era vestigio de una sociedad basada en linajes; es decir, un grupo de personas que reconocen un

antepasado común y cuya relación puede ser comprobada genealógicamente (*ibid.*:33-112) . Desde esta postura, la hipótesis es que la estructura de linajes de Wautɨa colapsó debido a los movimientos demográficos que desataron los conflictos bélicos del siglo XIX (Weigand, *ibid.*; Téllez, 2011: 142-154) y como consecuencia se adoptó el sistema bilateral. David Robichaux (2002) ha mencionado que en el estudio del parentesco mesoamericano hay un sesgo etnográfico y metodológico, pues las investigaciones se han dedicado a reproducir la idea del modelo bilateral español. Este autor lanza una crítica al trabajo de Hugo Nutini, quien marcó una tendencia en los estudios de parentesco realizados en México al acuñar el término de «familia extensa no residencial» o «linaje mínimo». Nutini entiende este concepto, según Robichaux, pensando que la sociedad nahua está relacionada con un sistema segmentario de linajes en un modelo bilateral. En la concepción convencional del parentesco morganiano que el autor utiliza, no existe ningún término que corresponda con estructuras de linajes segmentados en sistemas bilaterales, por tanto se trata de una contradicción (*ibid.*, 119-123). La misma crítica podría aplicarse al análisis que realiza Weigand, quien formuló su propuesta al observar la organización de grupos cooperativos para la agricultura en las rancherías de San Sebastián y de Ocota de los Llanos. El autor realiza algunas de sus conjeturas tomando en cuenta las reglas de la herencia para el ganado en las que se toman en cuenta al varón y a las mujeres por igual.

Una de las características de los sistemas de linajes segmentarios, como el que propone Nutini para el caso nahua, es tener una filiación unilineal; es decir, que sólo se reconocen como parientes a las personas que descienden de un antepasado común vía el padre o la madre. La segmentación de linajes plantea que tras el aumento demográfico de un linaje unilineal, algunos de los miembros salen de él para formar uno propio; sin

embargo, el nuevo linaje sigue reconociendo al ancestro común (Fox, 1972 [1967]:117). Para Weigand, los *tukite* eran los lugares de reunión de los linajes y a su vez cada *xiriki* era parte de estos linajes. Los grupos familiares que analizó bien podrían ser segmentos; sin embargo, él no tuvo la oportunidad de observar la organización del centro ceremonial de Tierra Morada, debido a que en el tiempo en que él hizo su trabajo de campo, los encargados de ese *callihuey* no se reunieron por causas que se desconocen. Por lo tanto, estas suposiciones referentes al parentesco carecen de argumentos y no es posible que trasciendan. Téllez Lozano (2011) realizó un análisis de los trabajos de Weigand a la luz de la interpretación de los sistemas de cargos entre los huicholes, trabajo en el que rescata la importancia de sus observaciones para comprender cómo se vivió el momento de reorganización *wixarika* tras 50 años de conflictos armados en la región (*ibid*., 145).

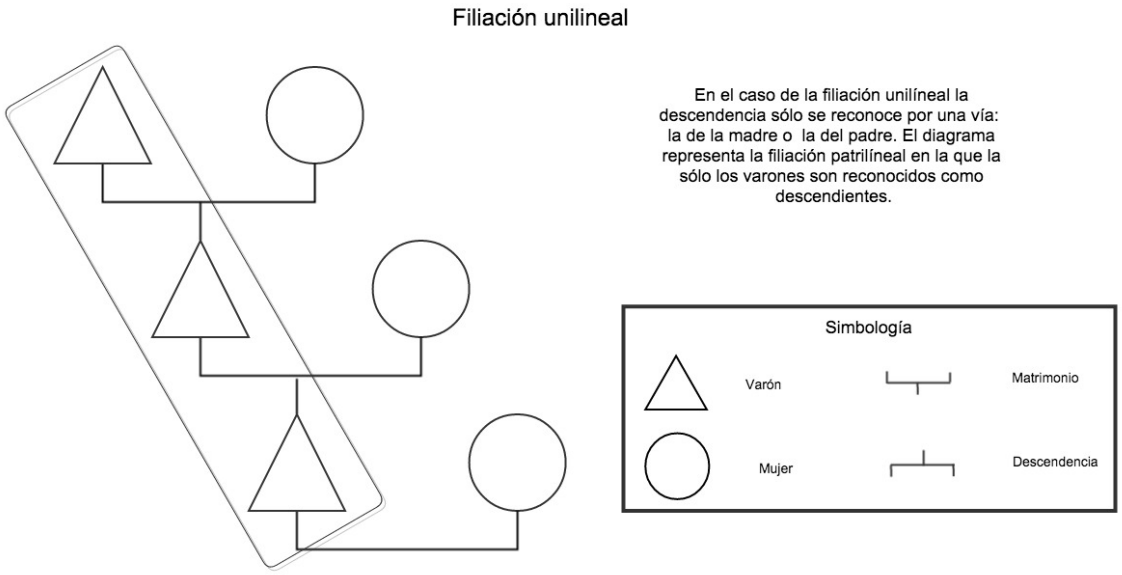


Diagrama 1. Filiación patrilineal. Elaboración propia

La bilateralidad supone la filiación simultánea vía el padre y la madre; este tipo de sistema es llamado cognaticio y en él una persona es miembro de tantos linajes cognaticios como antepasados lineales suyos hubiesen sido miembros. Generalmente muestran preferencia a la endogamia, animando a que a los primos se casen, a fin de evitar una excesiva superposición del territorio. Los padres del varón pueden proceder del mismo grupo o, cuando menos, sus abuelos. También es común que no se fijen normas para la residencia postmarital (Fox, 1972 [1967]:137).

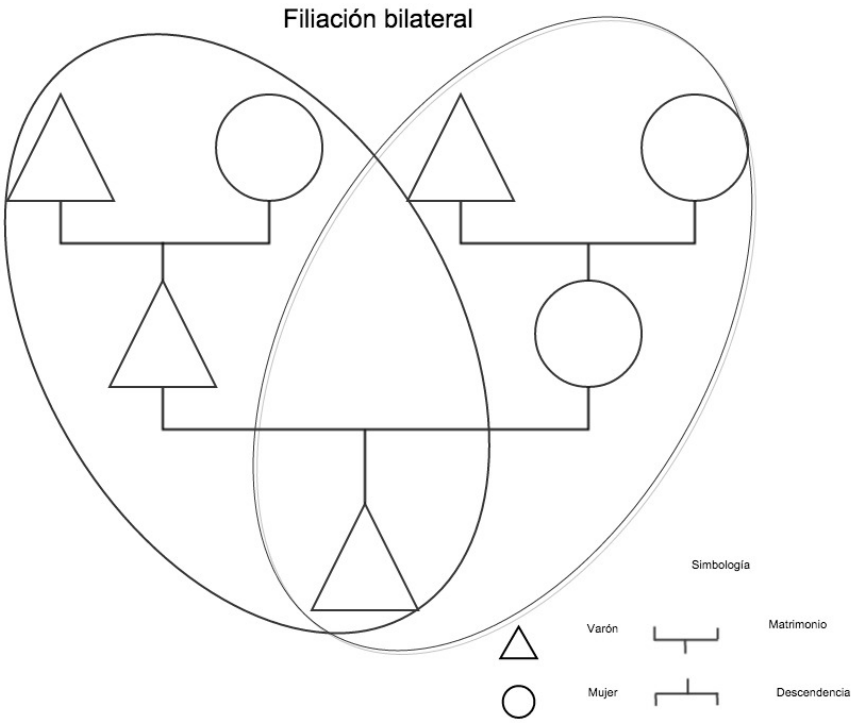


Diagrama 2. Filiación bilateral. Elaboración propia

Robin Fox señala que hay tres tipos de filiación cognaticia: sin restricciones, restringido y de restricción pragmática. En el primer caso se admiten como miembros a todos los descendientes del antepasado primero o fundador. En el segundo, todos los

descendientes del antepasado fundador tienen derecho a ser miembros, pero sólo pueden ejercitarlo al vivir en el territorio de dicho antepasado. En la restricción pragmática todos los descendientes son miembros de un linaje, pero en la práctica no pueden serlo de todos los grupos, ya que son territoriales, por tanto, tienen que escoger a cuál afiliarse. Cabe señalar que en el primero de los casos, se puede restringir la admisión de miembros basándose en criterios que no sean los del sexo y obtener grupos capaces de actuar como sus opuestos unilineales (*ibid*.: 144).

Ya se mencionó que Weigand sólo tomó como referencia algunas de las reglas de la transmisión y la organización de los ranchos para decretar que se trataba de un modelo bilateral. Por su parte, Manzanares (2009) señala que los huicholes de San Andrés Cohamiata practican un sistema cognaticio (*ibid*., 115). La base de su argumentación es la terminología del parentesco, misma en la que se establece que se trata de un sistema de tipo hawaiano, estos sistemas de nomenclaturas cuentan con cuatro pares de términos para designar a la parentela básica: padre-tío; madre-tía; hermano-primo; hermana-prima, por lo que la autora determinó que se trataba de un sistema de filiación bilateral, ya que para nombrar a los parientes que provienen vía el padre y la madre se utiliza el mismo término. El primer investigador en utilizar dicha clasificación para el caso de los *wixaritari* fue Joseph Grimes (1959, 1962).

Manzanares describe las relaciones de todos los términos recolectados en San Andrés y en las localidades ubicadas a orillas de la presa de Aguamilpa en Nayarit. En cuanto a las alianzas o matrimonios, encuentra una tendencia a la unión libre, pero con la preferencia ideal de concertar matrimonios con parientes cercanos como los hijos de los hermanos de los padres y los hermanos de los padres. La autora también concluye que la

poliginia es parte del sistema al encontrar términos usados para las esposas y entre las esposas. Cabe resaltar que en ese estudio se encontraron una serie de patrones en que la transmisión de los cargos es una constante bilateral, pues una persona obtiene dos cargos por parte de su padre y dos por parte de su madre; es decir, cuatro: uno por cada abuelo.

El análisis de los términos que Manzanares realiza, abre un espacio para indagar con mayor profundidad y detenimiento las reglas para concertar matrimonios. Al observar detenidamente este sistema parece que idealmente se trata de dos mitades que intercambian mujeres. Vale la pena adelantar que ego llama a sus colaterales de la misma generación *ne'iwa*; es decir, a los hijos de los hermanos de sus padres. El término para nombrar al cónyuge de los hijos de los hermanos de sus padres de sexo contrario a ego es *ne kuwixi*, que se traduce como «rival». Esto se debe a que los hijos de los hermanos de sus padres son los cónyuges preferenciales de ego. El término *ne kuwixi* también se aplica a los cónyuges de los hermanos del padre del sexo contrario a ego, pues según las normas recolectadas entre los informantes estos también son cónyuges preferenciales.

Ne kema es el término que se usa para nombrar a los parientes afines, que son aquellos que se casan con los consanguíneos de ego. En el modelo ideal de la terminología *wixarika,* los hijos de los hermanos de los padres de ego se convierten en afín de ego cuando uno se une con los hermanos del otro. De forma similar, el hermano o la hermana de los padres de ego tiene preferencia para casarse con uno de los hermanos de ego. Si esto sucede, ¿no se trata de un caso en que una generación asciende y la otra desciende un grado? Es decir, de ser un pariente consanguíneo es ahora un afín a ego. Lo que se quiere dar a entender con esta observación es que la terminología del parentesco ofrece pistas valiosas para observar los cambios estructurales de la sociedad *wixarika.*

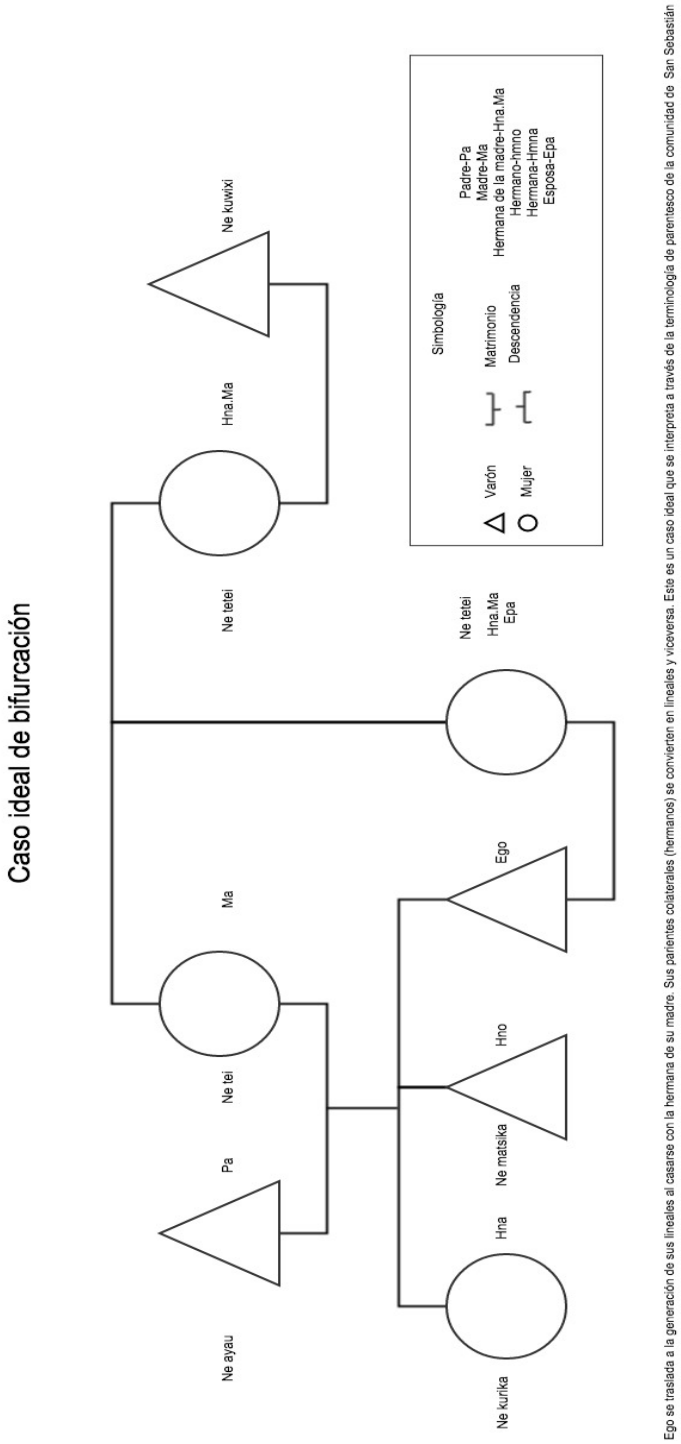


Diagrama 3. Ejemplo de bifurcación según la terminología wixarika. Elaboración propia. Consultar página 52

1.1.2. Características de la sociedad dualista

El dualismo corresponde a un modelo de organización social identificado por George Murdock (1959) entre pueblos originarios de América del Norte y aborígenes australianos. La principal característica de este sistema es que la población de una aldea se divide en dos partes para establecer un intercambio generalizado de mujeres a través de alianzas matrimoniales. Por lo tanto, se trata de un hecho social total (Lévi-Strauss, 1987 [1974]: 166-191). Lévi-Strauss ha señalado que las sociedades duales registradas presentan los siguientes rasgos en común:

1. la descendencia es por lo general matrilineal;
2. existen dos héroes culturales, a veces hermano mayor y menor, a veces gemelos;
3. a la bipartición del grupo social le sigue una bipartición de los seres y de las cosas del universo;
4. las mitades están unidas una con otra, no sólo por los intercambios de mujeres, sino por los abastecimientos de prestaciones y contraprestaciones recibidas de carácter económico, social y ceremonial;
5. los individuos se definen en relación con su pertenencia o no pertenencia a la misma mitad;
6. el conjunto de los subconjuntos, clanes y linajes constituye un sistema;
7. en estas sociedades el intercambio restrictivo aparece como una tendencia pero no constituye el sistema (Lévi-Strauss, 1969: 109-110).

Hay dos tipos de dualismo: el de estructura concéntrica y el de estructura diametral. En la primera de estas modalidades, la organización política recae en un centro y a su alrededor se sitúan el resto de los grupos. En el segundo caso, la organización funciona en la relación de dos mitades opuestas que intercambian mujeres. En ambos casos, son necesarios al menos tres grupos para generar un intercambio generalizado (Lévi-Strauss, 1987 [1974]: 173-175). El lector ya habrá notado que las características de este tipo de sociedades se oponen a las que practica un sistema cognaticio. Las sociedades duales, por lo regular, utilizan un sistema terminológico tipo iroqués, también conocido como dravidiano.

La teoría de la alianza postula que los matrimonios realizados a través del intercambio de mujeres tienen como finalidad establecer la reciprocidad (Lévi-Strauss, 1969: 91-105). Los casos observados en los patios de la comunidad de San Sebastián demuestran que hay una serie de intercambios entre dos partes opuestas y, al mismo tiempo, complementarias, que buscan la reciprocidad, pero tienen como finalidad sostener y reproducir la estructura de la jerarquía política que domina un territorio que abastece de recursos y materias primas al grupo de parentesco.

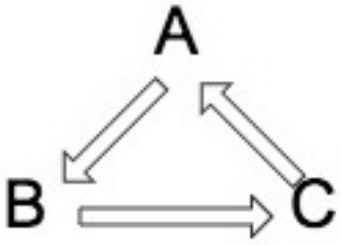


Figura 2. Intercambio generalizado de mujeres

Arturo Gutiérrez del Ángel (2002a; 2003) ha identificado en la organización social de los huicholes de la comunidad de Tateikie, rasgos de una sociedad dualista. Este antropólogo describe un intercambio generalizado de peyote entre los distritos *tukite* de dicha comunidad, hecho que le permite reconocer que se trata de un caso de dualismo que se estructura a partir de las relaciones parentales entre las rancherías *xirikite* y los centros ceremoniales *tukite* (*ibid*. 2002a: 83-84*)*. El autor menciona que debido a la bilateralidad del sistema de parentesco, hay intercambios matrimoniales entre los centros ceremoniales, lo que asegura la sucesión de los cargos y, por consiguiente, la perpetuidad del sistema (Gutiérrez, 2003: 128). Sin embargo, esta suposición no parece ser del todo coherente, ya que, según las características señaladas, las sociedades duales adoptan un sistema de filiación unilineal en que la sucesión o la transmisión se origina vía patrilineal o uterina; es decir, por el reconocimiento o adscripción al grupo de parientes del padre y de la madre.

Lévi-Strauss también señala que la organización dualista presenta varias posibilidades en diferentes latitudes del planeta. La única característica que parece común es la presencia de intercambios matrimoniales restrictivos y preferenciales (Lévi-Strauss, 1969: 112). Esto significa que hay una marcada preferencia por desposar a los primos paralelos o cruzados y también a los hermanos y hermanas de los padres. Si el tipo de organización *wixarika* responde al modelo de una sociedad dual, alguna de estas formas de intercambio debería o debió de llevarse a cabo.

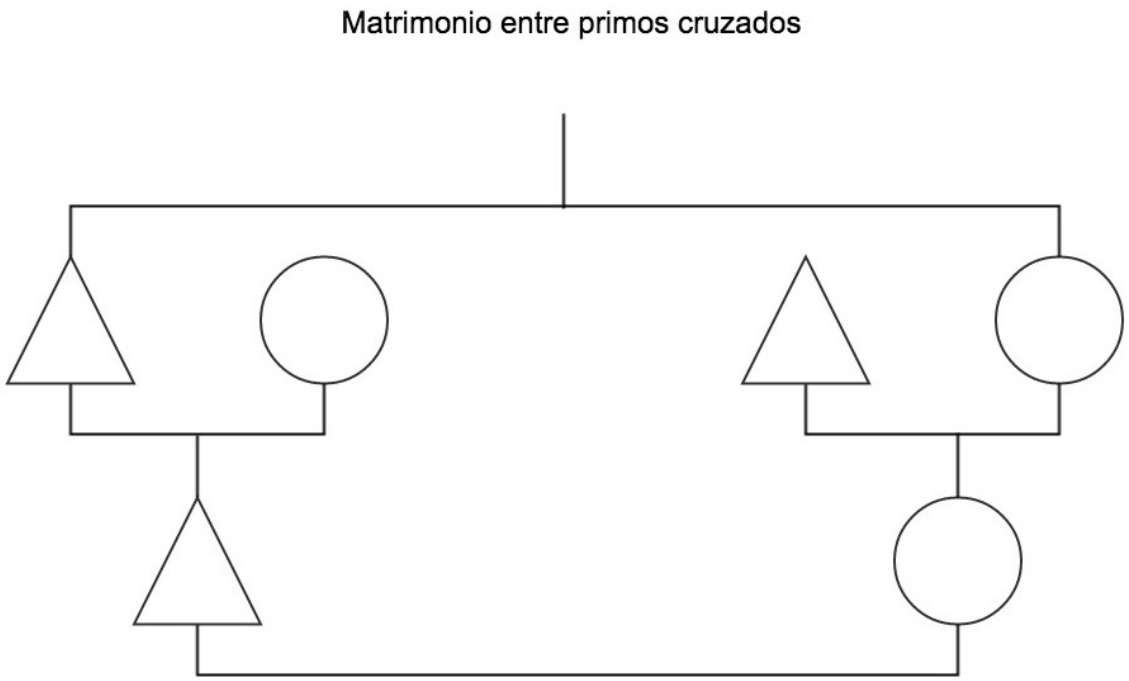


Diagrama 4. Ejemplo de matrimonio entre primos cruzados por el lado del padre. El matrimonio paralelo se gestaría con los hijos del hermano del padre. En este caso es con los hijos de la hermana del padre

Las investigaciones que han tratado la organización social y el parentesco de los huicholes desde esta perspectiva no niegan que esta sociedad tenga una forma de organización de tipo dualista, pero su análisis no ha llegado a identificar las razones. Incluso el caso ha sido identificado como una *société à maison* (Neurath, 2003), modelo que formula el mismo Lévi-Strauss (1981[1979]) para analizar a las sociedades que basan su organización social en las casas, por lo que también debe de contemplarse esta posibilidad.

1.2. LA SOCIEDAD *WIXARIKA* DE WAUTɨA

Wautɨa es una comunidad *wixarika* ubicada en el municipio de Mezquitic, estado de Jalisco. Se compone de una cabecera, dos gobernancias y dieciséis agencias. Una de las gobernancias corresponde al anexo indígena y agrario de Tutsipa, territorio bajo la jurisdicción del municipio de Bolaños. La otra corresponde a Wautɨa lugar que, por ser también la cabecera, es reconocido como el centro de mayor poder político y religioso de esta comunidad. Las gobernancias son independientes entre sí, cada una se regula bajo el esquema de pueblo de indios que se instauró durante la época de la colonia. Las agencias están subordinadas a la cabecera que es el centro agrario y, a la vez, indígena. Las dieciséis agencias son San Sebastián (pueblo), Ocota de los Llanos, San José, Ratontita, Calabacillas, Amultita, Tesorero, Techalotita, El Venado, Bajío el Tule, Tierras Amarillas, Tlaltenango, Ocota de la Sierra, Jalisquillo, Santa Gertrudis y Colonia Carlos Rivera Aceves. También hay por lo menos ocho centros ceremoniales *tukite*, los cuales son: Tierra Morada Muku‘uxata, Tierra Azul Muyeyuawi, Techalotita Tsakuxapa, Ocota de los Llanos Hukutsarie, Tierras Amarillas Muku‘utaxeya, Ratontita Xakitsata, Santa Gertrudis Yukwitɨa y Ocota de la Sierra.

Los huicholes de la comunidad de San Sebastián y, en general, los del resto de las comunidades y localidades del Gran Nayar se organizan con base en una sobreposición de estructuras de gobierno. Los centros ceremoniales *tukite* y las rancherías *xirikite* son una forma de organización de origen prehispánico que ha sufrido cambios estructurales a partir de la colonia y los movimientos armados del siglo XIX y XX desarrollados en la región del Gran Nayar –Guerra de Independencia, Movimiento de Manuel Lozada, Revolución

mexicana, Guerra Cristera–. La cabecera, junto con las autoridades tradicionales –*tatuwani* o gobernador, capitán y juez–, tienen su origen durante la época de la colonia. Las agencias y las autoridades civiles –agentes municipales, comisarios, comisariado de bienes comunales, regidores y agente municipal– datan de la etapa post revolucionaria. Esta última estructura mantiene una relación directa con el gobierno federal, estatal y municipales (plural porque se trata de Mezquitic y Bolaños), por lo que una de sus funciones principales es la de gestionar recursos para la comunidad.

La estructura mínima de todo este sistema es el *xiriki*, base de las actividades económicas, políticas y religiosas de la mayoría de la población. Este nivel funciona al combinar criterios territoriales y de parentesco, pues se trata de un espacio en que confluyen personas relacionadas vía consanguínea y por afinidad ocupando un territorio para la explotación de recursos. Las agencias también se componen de un territorio, pero tienen una población heterogénea, ya que no toda comparte los mismos vínculos de parentesco. Las agencias son, principalmente, unidades políticas que responden a las legislaciones agrarias. Por su parte, los distritos *tukite*, al igual que las otras dos formas de organización, cuentan con un territorio definido en el que vive una pequeña población que es seleccionada de los ranchos *xirikite*, lo que indica que los *tukite* subordinan a los *xirikite* en el orden político y religioso.

El discurso actual de los huicholes de San Sebastián describe a los centros ceremoniales como lugares de gobierno original, en donde se desarrolla y se transmite «el costumbre» o cultura. Las agencias, por otro lado, se relacionan con el contacto establecido con el mundo mestizo. El pueblo huichol manifiesta en su organización social un grado alto de adaptación, innovación y resistencia, que tal vez se debe a la urgente necesidad por

mantener control sobre la tierra comunal, bien escaso de la sierra, que es codiciado por los vecinos mestizos e incluso por los huicholes que habitan en comunidades vecinas. Así, las prácticas político religiosas que se realizan en cada una de las estructuras mencionadas legitiman el derecho a ocupar el territorio.

Los *wixaritari*, al parecer, han realizado una serie de homologaciones entre los sistemas de cargos, valiéndose de la manipulación de símbolos políticos. Por ejemplo, las varas de mando de las autoridades tradicionales, de las que se dice que originalmente sólo portaban el gobernador, el juez y el capitán, tuvieron que ser reproducidas cuando se crearon las agencias, para que en cada localidad existiera este símbolo de autoridad (Rosendo Álvarez, Diario de campo, octubre de 2012). De hecho, las oficinas de las agencias tienen un altar en donde se coloca a la vara de mando junto con el resto de la parafernalia –las velas, la jícara, la flecha y el *takwatsi*– que trae consigo el cargo recibido en la fiesta anual de «el cambio de varas», que sucede en la primera semana de enero.

Respecto de lo anterior, resulta interesante observar que en los casos de las agencias donde hay un distrito *callihuey*, la casa de reunión u oficina del comisario se ubica dentro del perímetro del *tukipa*. Sólo en el caso de Muku'uxata, que se encuentra en la periferia de la cabecera, la casa del comisario está fuera del complejo, pero se encuentra en el espacio de los edificios de la cabecera, por lo que forma parte de la escenografía de este espacio, que también es considerada como una casa grande o *callihuey*. Cabe mencionar que Muku'uxata es visto como un rancho fuera de la estructura del pueblo de San Sebastián, debido a que es el hogar de otro tipo de autoridades, por lo que no es parte de la jerarquía de la cabecera, pero es un centro de población que demanda la atención de sus autoridades agrarias.

Los *tukite* de Wautɨa concentran varias rancherías tipo *xirikite* en un territorio, por lo que se trata de distritos políticos con una jerarquía basada en el culto a los antepasados o ancestros míticos. Las agencias también son unidades políticas y territoriales que el estado ha creado con la intención de intervenir con programas de inversión social. Prueba de ello es que en el espacio donde se encuentra la casa de reunión de cada agencia están ubicados los servicios básicos de la luz eléctrica y el agua potable, así como escuelas de educación básica y los centros de salud. La división reticular de solares para construir una «vivienda digna» delata los planes de modernización que se han tenido por lo menos desde hace tres sexenios, cuya intención es concentrar a la población en espacios estratégicos de atención.

Foto 4: Vista de la cabecera de San Sebastián desde el sur. Kevin Escalante, mayo del 2013.

Las comodidades han atraído a la población *wixarika* a estos centros, en donde construyen cuartos habitación en los solares que los comisarios se encargan de repartir. Algunos grupos de familias cambian su lugar de residencia al núcleo de las agencias o al

pueblo de San Sebastián con la intención de que sus hijos puedan tener acceso a la educación básica. Esto genera el abandono de los ranchos ubicados en la sierra o las barrancas a los cuales regresan durante la temporada de lluvias y realizar las fiestas del ciclo agrícola.

Un ejemplo de la sobreposición de las estructuras de gobierno puede ser observado en el *tukipa* de Muyeyuawi. Este distrito *callihuey* se encuentra en el territorio comunal de Wautɨa, pero pertenece, según la misma población del lugar, a la tradición de centros ceremoniales de Tuapurie. El lugar fue fundado cuando un grupo de familias originarias de esta comunidad fue desplazado de su territorio debido a la inseguridad de la región durante el movimiento lozadista. La población aún mantiene una identidad ligada a la comunidad de Santa Catarina, por lo que sostiene distintas relaciones –de parentesco, económicas y rituales– con algunas de las rancherías que se ubican en Tuapurie. Por el contrario, el contacto con la población de San Sebastián es mínima, aunque en últimas fechas matrimonios entre la población de Tierra Azul y la de rancherías originarias de Wautɨa –calabacillas y San José–, ha permitido una mayor interacción.

La ocupación de territorio *wautɨeño* por parte del distrito de Tierra Azul ha llevado a las autoridades agrarias y tradicionales de San Sebastián a reflexionar en torno a problemas relacionados con la tenencia de la tierra, el uso de los recursos naturales, la sucesión y la transmisión de cargos. Cuando un *wixaritari* reside en el territorio comunal está obligado al pago de un impuesto anual y a participar dentro de las jerarquías políticas de los comisarios y Comisariado de bienes comunales. Estas responsabilidades habían sido evitadas por la mayoría de la población de Tierra Azul con el argumento de «no pertenecer a los ancestros ni conocer las costumbres de la comunidad» de Wautɨa o bajo la excusa de

estar de paso pues sólo se está cumpliendo un cargo temporal en el lugar. Durante algún tiempo se escuchó un fuerte rumor de que el distrito pediría ser anexado a la comunidad de Tuapurie (Ramón López, Diario de Campo, 2009). Después del diálogo, las autoridades y la población de Muyeyuawi llegaron a un acuerdo en que se les permite vivir en el distrito sin tener que pagar el impuesto anual por el tiempo en que se es jicarero del *tukipa*; en cambio, deben de prestar servicio comunitario como mano de obra para el mantenimiento de caminos, construcción de cercas, mantenimiento de la escuela y albergue, etcétera. Si al finalizar el cargo las personas deciden residir en este distrito deben de participar de la jerarquía de las autoridades agrarias y aportar la cuota que permite pagar el impuesto predial de la comunidad.

La cabecera es el centro administrativo del territorio de toda la comunidad. En este espacio se encuentra un edificio rectangular al que se le dice *callihuey*, el cual sirve de cepo[13] y de adoratorio de las varas de mando. Alrededor del patio o explanada hay cuartos habitación para las autoridades, hecho similar que acontece en los distritos *tukite*, donde los adoratorios son usados como habitación por los *'ɨrɨ'ɨkate*. En el *teyeupani* se encuentran los ancestros de toda la población de la comunidad: los santos. El ancestro o deidad tutelar de la comunidad de Wautɨa es Xapastian, palabra que se deriva de San Sebastián. En este recinto también se encuentran las figuras de dos cristos: uno es conocido como Xaturi ampa y el otro es Xaturi chimpe. Asimismo, se cuenta con las imágenes de Tanana y La señora (imágenes de la Virgen de Guadalupe) y San Kutse o San José. Los santos son considerados una familia primigenia, en la que parece que existen relaciones incestuosas: recientemente el *kawiteru* de la cabecera mandó construir una caja de madera para

[13] El cepo es el castigo máximo que recibe una persona al violar los usos y costumbres de la comunidad. No todas las faltas merecen el castigo, por lo que el lugar también es conocido como cárcel.

depositar a Xapastian durante las noches, con el fin de prevenir que mantuviera relaciones sexuales con Tanana. Idealmente, Xaturi es el padre de todos, pues, según los mayores, es una representación de Tayaupa, nuestro padre Sol. Sin embargo, la presencia de dos Xaturi, como sucede en la comunidad de San Andrés, puede estar ligada a los astros diurno y nocturno, a una división dual del territorio comunitario y a los conceptos de masculino y femenino.

En el mito del ciclo católico que se celebra en San Sebastián, semejante al del resto de las comunidades indígenas del Gran Nayar, se narra que Cristo es perseguido por los judíos, debido a que tuvo relaciones sexuales con la Virgen María –su madre–, durante una borrachera en un baile. Mientras Cristo huía, en el camino creó el dinero, el ganado, la yunta, el fierro para marcar el ganado, le dio nombre a las cosas que usan los mestizos, estableció la manera en que se deben de hacer las fiestas y creó el gobierno mexicano: todas las cosas que utilizan los mestizos en la vida diaria.

Durante el carnaval en la comunidad de San Sebastián, el territorio de la cabecera se divide en dos partes a partir del eje Este-Oeste. El patio donde se sitúan los edificios de la cabecera es tomado como centro y la población se divide en dos bandos, tomando en cuenta la mitad donde se ubica su casa.[14] Al este o *yata* se encuentran los partidarios que defienden al Cristo por ser bueno; mientras que al Oeste o *tstɨa* están aquellos que defienden a la Virgen de Guadalupe que es representada por Tanana. Estos últimos desean que Cristo sea

[14] Hay que mencionar que las casas en la cabecera se ubican siguiendo el patrón de una retícula cuadricular en la que se han repartido los solares que corresponden a cada familia. La cabecera se dividen en barrios, en los que, en su mayoría, viven personas pertenecientes al mismo *xirikite* y que por diferentes situaciones han ido cambiando la residencia a la cabecera.

Foto 5. El Wakero, un personaje vestido de mujer y el *turu* acompañados por un judío armado con sable de madera durante la celebración del Carnaval en San Andrés Cohamiata. Kevin Escalante Carbajal, Febrero del 2013.

castigado por cometer incesto y mancillar a su propia madre. Al respecto, Héctor Medina (2006) reporta una narración en la que Cristo, bajo la forma de Teiwari Yuawi, hiere a Tanana en el costado haciéndole derramar sangre que después se convierte en la plata de las minas de Real de Catorce (*ibid*., 274).

Cada grupo que se forma durante el carnaval se convierte en un ejército armado con rifles y machetes de madera. Cada joven varón es un fiero soldado o un hábil jinete que monta un caballo de otate. Por su parte, las mujeres son reclutadas como cocineras de los

ejércitos. Para distinguirse, los partidarios de Cristo se tiñen la cara de negro mezclando el tizne del carbón u olotes quemados con agua. Este color también se puede obtener al calentar los residuos de las pilas alcalinas. Los miembros del lado de la Virgen hacen lo propio con tinturas amarillas que obtienen al mezclar el polen de las piñas de pino con agua y un poco de barro. Cuando un soldado es sorprendido por los rivales haciendo incursiones temerarias en territorio que no le corresponde, es castigado con una paliza que luego debe ser vengada por sus compañeros.

En los últimos dos días del carnaval, se realiza un baile en el que cada una de las autoridades debe de enfrentar a un *turu*, que es una persona que porta la cola y los cuernos de una res que ha sido sacrificada para la ocasión. Existen dos de estos seres, uno para cada bando. El último sábado se torea al *turu* de la Virgen y al día siguiente (domingo) le corresponde al del Cristo. El objetivo es danzar alrededor de un cuadrilátero pintado con cal junto al *turu* mientras los demás tratan de robarle bolitas de pinole que le cuelgan de los cuernos, al mismo tiempo que evitan sus embates. En la madrugada del lunes los dos *turu* se enfrentan entre sí en un choque violento de cornamentas; al final de este duelo se declara ganador de la competencia del carnaval al bando cuyo *turu* haya logrado mantenerse de pie.

Este drama social protagonizado por la figura de Cristo, no llega a su fin hasta la Semana Santa, cuando un dios ciego que intenta rescatarlo de las manos de los judíos le mata por equivocación al clavarle un cuchillo en el costado y luego logra resucitar elevándose al cielo en forma del astro diurno. Para los huicholes, la muerte de Cristo es el sacrificio del padre Sol Tayaupa. Este acto se representa el Domingo de Resurrección poco antes del mediodía, cuando se realizan los sacrificios de reses con fin de ofrendar la sangre a los ancestros, pues es su alimento preferido. En el centro del patio de la cabecera se

coloca un pino y ahí se esparce la sangre y se colocan las ofrendas. El árbol sirve al padre Sol para colocarse en el punto más alto del cielo. Bajo esta forma, el Sol es Cristo y desde ese sitio envió parte de su corazón o ‘*iyari* bajo la forma de las varas de mando, símbolo de poder de los gobernantes que desde entonces tienen la tarea de reproducir <<el costumbre>>. Estas varas residen en un *xiriki* que se encuentra ubicado al este del patio de la cabecera y sólo se les saca de ese lugar durante las fiestas y ceremonias.

Como se ha descrito, la imagen de Cristo es una representación propia que los huicholes han construido a partir de la asimilación de la cultura que llegó a conquistarlos. En la tradición *wixarika* está la presencia de un héroe cultural llamado Tamatsi Kauyumarie, mejor conocido bajo la figura del venado azul. Este tiene como contraparte a su hermano gemelo ‘Eaka Teiwari o Teiwari Yuawi al que se le relaciona con la figura del charro negro y, por lo tanto, con los mestizos. El primer personaje lega a los *wixaritari* el peyote o *hikuri*, planta de poder que transmite el conocimiento chamánico; mientras que el segundo está ligado al poder de la planta del *kieri*, conocida como árbol del viento o toloache, la cual se dice es usada para la brujería. La gente le teme al *kieri*, pues se cree que puede aparecer en el camino de la gente para engañarla y quitarle la vida. Aun así, hay personas que desean obtener el conocimiento y dones chamánicos con rapidez, por lo que deciden consumir *kieri*, además le brindan sacrificios a ‘Eaka Teiwari y lo adoptan como ancestro tutelar. El Cristo del ciclo festivo de la cabecera de Wautɨa parece ser una mezcla entre estos dos personajes, ya que crea todas las cosas que utilizan los mestizos, entre ellas el dinero o *tumini* e instauró la forma de gobierno de los mexicanos. Además, es un personaje que es cazado como un venado, así como fue perseguido Tamatsi Kauyumarie durante la primera peregrinación a Real de Catorce. En el relato de San Sebastián, cuando

la virgen era perseguida por los judíos a causa de que en su vientre estaba el salvador, José recibe una carta escrita por el mismo Cristo desde las entrañas de su madre, en la que le cuenta que él es su padre y que necesita de su ayuda. Curiosamente un extraño remolino le hace llegar la carta hasta la sombra del árbol donde se encontraba descansando, lo que es una referencia al árbol del viento.

En la versión de la creación del mundo que es narrada durante las ceremonias de los *tukite* y *xirikite*, Tamatsi Kauyumarie aparece bajo la forma del primer hombre Tumuxawi y el primer agricultor Watakame. ‘Eaka teiwari o Datura (dios del viento) es su hermano gemelo y viven en una eterna lucha. Cada uno tiene su lugar en los adoratorios de los centros ceremoniales, pero es a Watakame al que se le considera como iniciador del linaje de los huicholes, pues en algunas versiones del mito de la destrucción del mundo a causa del diluvio, él es el único hombre que sobrevive gracias a la canoa de Nakawe. También trae consigo las semillas que la misma diosa le entregó junto con una perra negra que luego resulta ser una mujer con la que se comienza la estirpe de los huicholes. En otras versiones de este mito, Watakame logra una alianza para hacerse del maíz en el rancho primigenio de Wateti̇apa.

La organización de los centros ceremoniales se asemeja a una gran familia que habita un gran rancho. Cada uno de los jicareros representa a una deidad o ancestro mítico que en su nombre lleva algún indicio de nomenclatura de parentesco: padre, madre, hermano o abuelo. En los *tukite* de Hukutsarie, Tsakuxapa y Muku‘uxata el cargo de Tayaupa encabeza la jerarquía, seguido por el cargo de Tatewari, luego el de Tsakaimuka y al final Tatari. Los representantes de estos cuatro cargos siempre deben ser varones. Estos

cargos son similares a los de un rancho habitado por el abuelo, un padre, un hermano y un tío.

Los ancestros que tienen su morada en el *tukipa* son aquellos que emprendieron por vez primera la peregrinación a Wirikuta. Según Medina (*ibid*.), cada uno de estos personajes se fue quedando en el camino debido a que cometieron distintas transgresiones, casi todas de carácter sexual. Cada uno de los personajes puede ser visto en el paisaje que se sigue durante la peregrinación, pues adoptaron la forma de cerros, ríos, cuevas, manantiales, piedras, etcétera, o decidieron habitarlos. Todos estos sitios que se esparcen por los cuatro rumbos del territorio huichol son considerados lugares de culto a los que se les lleva ofrendas.

Los centros ceremoniales se estructuran bajo una concepción espacial del mundo en forma de quincunce, figura romboide formada por cuatro lados y un centro. El eje principal es el Este-Oeste, pues el Sol sigue su camino desde el oeste en el inframundo hasta llegar al Cerro Quemado en el lado este. Por esa razón, al Este del patio del *tukipa* se encuentran los adoratorios que son habitados por estos personajes: Tayaupa y Paritsika (Gutiérrez, 2013; Aedo, 2011).

La concepción del espacio en forma de quincunce se representa sobre distintos objetos, como es el caso de los ojos de dios o *tsikɨri*, utilizados en la ceremonia de Tatei Neixa. La concepción que los huicholes tienen del cuerpo (ver Capítulo 2) también lo ha dividido en los mismos ejes. El tiempo también puede ser medido con la forma del quincunce: el eje Norte-Sur marca el recorrido que hace el Sol durante la temporada de las secas y las lluvias. En San Sebastián el paisaje ayuda a medir este tiempo, pues al observar la posición del Sol entre dos picachos llamados las sillas del Sol, se logra percibir las

latitudes que ha alcanzado y así se puede anticipar la organización de los rituales de cada época.

Ya se ha mencionado que los ranchos *xirikite* se establecen por lo regular en pares sobre un paraje que es compartido por los miembros de ambos ranchos. En cada unidad hay un patio de danza con sus respectivos adoratorios en los cuales viven sus deidades y ancestros. Como se observó en el Capítulo 1, en los *xirikite* se encuentra sintetizada la memoria de los antepasados, es decir, su ‘*iyari*, sobre diversos objetos y personas. Cada patio mantiene un ciclo festivo independiente, pero cada parte tiene la obligación de invitar y de asistir a los miembros de la otra mitad para recibir y devolver dones. En San Sebastián, cada *xiriki* tiene una persona encargada de organizar a las familias para realizar el ciclo festivo. Este personaje recibe el nombre de *kiekame*, *tɨju’ɨkame* o ‘*ukaratsie*, y casi siempre recae en la figura de un varón que desciende del antepasado fundador.

Foto 6. Localidad de Tsakuxapa. Al fondo del lado derecho e izquierdo, se encuentran dos *xiriki* que mantienen relaciones rituales y por alianza. Los *kiekame* de cada uno son hermanos. Ver página para consultar el caso. Kevin Escalante, mayo del 2013.

Los ranchos se encuentran separados por una distancia que va de los 40 a los 100 metros y están delimitados por cercos circulares de piedra apilada. La explicación mítica

indica que los ranchos son reproducciones del primer rancho llamado Wateti̇apa, lugar en el que vivían los dioses cuando cultivaban el maíz y de donde surgió la alianza con la doncella maíz.

En este tipo de rancherías, la ayuda de los parientes durante las tareas del ciclo agrícola es muy importante, pues los varones miembros de cada *xiriki* se organizan para desmontar y quemar las parcelas que serán utilizadas para sembrar, tarea que entre una sola persona resulta muy difícil. Hay que señalar que en algunas agencias y rancherías el territorio ha sido fragmentado con la superposición de las estructuras ya mencionadas, lo que ha modificado en algunos casos la extensión original de territorio de algunos *xirikite*. Por tal situación da que algunos miembros de la ranchería ya no posean parcelas en territorio del grupo; sin embargo, ayudan a sus parientes con la intención de recibir la mano de obra en su parcela, misma que puede estar próxima o lejana.

La agricultura es la base de la economía de los huicholes y, además, es la fuente del sustento durante todo el año, por lo que en torno al crecimiento de la planta del maíz se elabora el ciclo ritual anual. Hay cinco variedades de maíz que son sembradas en las parcelas de forma separada. Cada año se seleccionan las mejores semillas de la cosecha para ser plantadas durante el siguiente ciclo. Cada grupo familiar atesora en un *xiriki* llamado Niwetsika, un atado de mazorcas a las que alimenta durante todo el año con sangre de venado, res, pescado, guajolote o pollo, con la intención de que generen una buena cosecha. Por tal motivo, los *wixaritari* consideran que todas las ceremonias que realizan son trabajo.

A lo largo de este capítulo se ha utilizado el término familia; sin embargo, no tiene el mismo significado que el usado por nuestra sociedad. En idioma *wixarika*, la palabra

familia y su concepto occidental no existen, pero el contacto con el mundo mestizo a través de los programas sociales que aplican las instituciones gubernamentales ha permitido al pueblo huichol asimilar el significado.

Para algunos informantes *neuwari* es quizá la palabra que se asemeja más al concepto de familia. Este término en algunos contextos puede traducirse o entenderse como «tradición», haciendo referencia a las personas que siguen el mismo camino de la enredadera *nanayari*. En otro sentido se refiere a los descendientes fruto de la unión de un padre y la misma madre; es decir, provienen del mismo útero o *niweyame*. Estos individuos comparten un territorio y una serie de obligaciones religiosas en los adoratorios de los ancestros.

El *neuwari* es un grupo que se reúne en torno a los *xirikite* para rendir culto a los antepasados y ancestros. Se compone de un padre, una madre y sus hijos. Este grupo pertenece a un grupo doméstico más amplio que es el del *xiriki*. Debido a que es imposible que todos los miembros de un *xiriki* habiten el complejo principal del patio, algunas personas construyen sus casas habitación dentro del territorio que le corresponde a la parentela o en los solares que reparten los comisarios. El patio principal sólo se visita para realizar las fiestas u organizarse para la preparación de los coamiles.

Según estas características, se puede pensar que posiblemente ocurrió una fragmentación de linajes; sin embargo, el *neuwari* por sí mismo no es un linaje, sino un grupo que se organiza en torno a ego (Fox, 1972 [1967]: 150-156) para cumplir funciones básicas como la reproducción, la alimentación y la protección. Estos grupos se forman por la relación de parentesco que todos reconocen con un individuo.

En el caso de los huicholes de Wautɨa, ego es casi siempre un varón y el resto del grupo está formado por el cónyuge y sus hijos; a veces se unen los yernos y las nueras, así como los cuñados y los nietos. El *neuwari* por sí mismo no puede ser un linaje debido a su corta extensión, pero tampoco se trata de una familia nuclear. Un *neuwari* que actúa de manera independiente presenta problemas para realizar las actividades agrícolas y rituales. Por lo que la unión de estas fracciones en los espacios del *xiriki* (linajes cognaticios) permite sobrevivir en la sierra.

Otro término que es usado para referirse a las personas con las que se tiene algún lazo de parentesco es ‘*iwamari* (tentativamente traducido como «parentela»). Dicha palabra puede referirse a las personas de un mismo *neuwari* o a todas las de la comunidad.

1.3. LA TERMINOLOGÍA DEL PARENTESCO

La terminología *wixaritka* del parentesco distingue entre generación, sexo y edad. Ego considera a todos los individuos de su generación como *ne‘iwa/* hermano(a). Su plural es ‘*iwama* e ‘*iwamari*; una forma más ceremoniosa de referirse a ellos adoptando un sentido de totalidad. Los términos *wixaritari* usados para designar a los parientes reconocen hasta cinco generaciones. El *neuwari* se coloca, entonces, en un eje diacrónico y vertical, pues reconoce la ascendencia y descendencia de los individuos de dicho grupo, aunque prioriza las relaciones con los ascendentes.

El término ‘*iwama* se refiere al aspecto sincrónico-horizontal de dicha clasificación; ahí se encuentra a los parientes colaterales que pertenecen a la generación de ego. En ocasiones, los parientes por alianza son considerados como ‘*iwa*, a pesar de que también se

les designa con otros términos. En cambio, ‘*iwamari* se utiliza para referirse a los parientes de su lugar de origen, como puede ser la ranchería o la comunidad; sin embargo, cada uno de ellos reconoce que pertenece a su *neuwari*.

Al seguir la clasificación de Morgan para identificar el tipo de sistema de los huicholes de San Sebastián, se puede decir que empata con un tipo de sistema hawaiano, pues utiliza cuatro pares de términos para nombrar a los dieciséis parientes básicos; sin embargo, a diferencia de las reglas básicas de estos sistemas, se distingue al padre y a la madre, así como a primos y primas. En el siguiente listado se muestran los términos recabados en la comunidad de estudio, que luego serán analizados.

Parientes lineales

1. Padre: *ne ‘ayau* / *ne kwetsi* / *ne papa*.
2. Madre: *ne Tei* / *ne mama* / *ne tsi tsi*.
3. Padre del padre o de la madre: *ne teukari*, para los hermanos del padre del padre también se emplea el mismo término.
4. Madre del padre o de la madre de ego: *newaru*.
5. El padre del padre, la madre del padre o la madre de ego: *ne tutsi*.
6. La madre del padre o madre del padre o madre de ego: *ne kutsi*.

Parientes por descendencia

7. Hijo: *ne niwe uki*.
8. Hija: *ne niwe uka*.
9. El hijo del hijo o hija de ego: *ne teukari*.
10. La hija del hijo o hija de ego: *newaru*.

11. El hijo del hijo, la hija del hijo o la hija de ego: *ne xaray* (morral) o *ne tutsi*. Algunos informantes dicen que ya no son parientes.

12. La hija del hijo o hija de ego: *ne kutsi*. Al resto de los parientes que provienen, por ejemplo, de los nietos o bisnietos se les llama *teukarima*.

13. Hijo del hermano o hermana: *niwetsi uki*.

14. hija del hermano o hermana: *niwetsi uka*.

Parientes colaterales

15. Hermano: *ne iwa* / mayor que ego: *namatsi* / menor que ego: *ne muta* / pl. *ne iwama*.

16. Hermana: *ne iwa* / mayor que ego: *ne kurika* / menor que ego: *ne muta* o *ne tarutsi* / pl. *tarutsima* (el mismo término se usa para los hijos de los hijos del hermano del padre o de la madre).

17. Hermano del padre o de la madre: *ne tatasi*.

18. Hermana del padre o de la madre: *ne tetei*.

19. Hijo del hermano o hermana del padre o de la madre: *ne iwa*. Si son de un hermano o hermana del padre o madre mayor que los padres de ego, serán llamados *nematsika.* Si, por el contrario, son de un hermano o hermana de mi padre o madre menores que los padres de ego serán llamados *nemuta*.

20. Hija del hermano o hermana del padre o de la madre: *ne iwa.* Si son de un hermano o hermana del padre o madre mayor que los padres de ego, serán llamados *ne kurika.* Si, por el contrario, son de un hermano o hermana de mi padre o madre menores que los padres de ego serán llamados *tarutsi.*

Parientes por alianza

21. Cónyuge cuando ego es femenino: *ne kulay*/ *ne kuya*/ *ne ‘ukilay*.

22. Cónyuge cuando ego es masculino: *ne ‘uya*/ *ne ‘ukalatsi*.

23. Hermano del cónyuge cuando ego es masculino: *ne kiema*.

24. Hermano del cónyuge cuando ego es femenino: *ne kuelay*.

25. Hermana del cónyuge cuando ego es masculino: *ne kwe*.

26. Hermana del cónyuge cuando ego es femenino: *ne ‘iwaru*.

27. Padre del cónyuge cuando ego es masculino: *ne mune*.

28. Cónyuge de la hija: *ne mune*.

29. Madre del cónyuge cuando ego es masculino: *ne warukɨa*.

30. Padre del cónyuge cuando ego es femenino: *ne mue*.

31. Cónyuge del hijo: *ne mue*.

32. Madre del cónyuge cuando ego es femenino: *ne mue*.

33. Padres del cónyuge del hijo o hija cuando ego es masculino y femenino: *ne ‘itsai‘ixi*.

34. Cónyuge de los hijos del hermano del padre cuando ego es masculino y femenino: *ne kuwixi*.

35. Cónyuge de los hermanos de los padres cuando ego es masculino y femenino: ne kuwixi.

Parientes por adopción

36. Madrastra: *teiwary*.

37. Padrastro: *yawary*.

38. Hijastro o hijastra: *ne niwewary*.

39. Hermanastro o hermanastra: *ne ‘iwary*.

Compadrazgo

40. Compadres: ne *kumpare* / *ne kupari*.

41. Comadre: *ne komare* / *ne kumari*.

42. Ahijados: *ne tata*.

43. Padrinos: *ne tata*.

1.3.1. Análisis de los términos

El sistema hawaiano supone que el término empleado para nombrar a la madre es el mismo que se utiliza para nombrar a las hermanas de ella, así como a las hermanas del padre; sin embargo en San Sebastián se encontraron términos específicos que diferencian la relación entre la madre (*ne tei y ne tsisi*) y sus hermanas (*ne tei*). Lo mismo sucede en la relación 1. *ne ayau* y hermano del padre 17. *ne tatatsi*. En el caso de la madre el término de la relación 18. *ne tetei* es muy parecido al de 2. *ne tei*, y podría traducirse, según una anciana de la localidad de Harakuna, como «mi madre mayor». En el caso de *ne 'ayau* o *ne kwetsi* para referirse a padre, también hay una diferencia con el término que se usa para 17. *ne tatatsi*, por lo que se distingue la relación con ego.

El término 1. *ne kwetsi* es muy parecido al de la relación 25 (la hermana del cónyuge) cuando ego es masculino: *ne kwe*. El sufijo *tsi* es un diminutivo que se aplica como en el caso 13 y 14 a los hijos de los primos (*niwetsi*) para hacer notar que la relación es menor que la que se tiene con los hijos propios (*ne niwe*). Según los informantes de Ocota de los Llanos y Techalotita, *ne kwetsi* es una palabra antigua que está en desuso y que tal vez era usada cuando ego era femenino. Manzanares reporta el término *ne kwe*

utilizado por ego femenino para referirse a los hermanos de su cónyuge y al cónyuge de su hermano, pues son considerados como cónyuges preferenciales. Recordemos que los hermanos del padre y de la madre también son personas preferenciales para contraer matrimonio, por lo que tal vez 1. *ne kwetsi* y 2. *ne tetei*, marcaba la restricción hacia el padre y la madre al identificarla. En la actualidad, lo único que se puede especular es que si la palabra ha dejado de utilizarse, tal vez se deba a que la relación de matrimonio con los hermanos de los padres está en desuso, pues las relaciones sociales entre los miembros han cambiado y, por lo tanto, se ha perdido el sentido original del término.

En las relaciones 3 y 4 se distingue el sexo de los parientes y son recíprocos con las relaciones 9 y 10. Lo mismo sucede en los casos 5 y 6 con 11 y 12. Estas últimas ocho relaciones corresponden a los abuelos-nietos con los bisnietos-bisabuelo. Todos distinguen sexo, pero se aplican por igual a toda la generación al reconocer y distinguir a los parientes hasta la generación de los *tutsi-takutsi* (cinco generaciones lineales). Después de este límite, a las personas que se les reconozca con un grado de parentesco que no puede ser comprobable se les llama *teukarima.*

En cuanto a la relaciones 15, 16 y 20 *ne‘iwa*, es importante señalar que se encontraron términos muy específicos para distinguir entre el sexo y la edad; sin embargo, no hay alguno que distinga a la hermana de la prima o al primo del primo. En las explicaciones locales se encontró que los primos de hijos del hermano mayor del padre deben de ser llamados *ne matsika* aunque sean de edad menor a ego. Lo mismo sucede con el término *ne muta* y los aplicados a los femeninos. Esto también resulta extraño cuando en los sistemas hawaianos se supone que estos parientes no pueden identificarse.

Otra particularidad de la terminología que puede dar a lugar a diversas confusiones y problemas cuando los datos se recogen, es la unión preferencial en matrimonio entre tíos-sobrinas y tías-sobrinos. En ese caso, podemos preguntarnos si estas personas van a relacionarse como consanguíneo o como afines. Esta conjetura se observa en el diagrama en los casos 34 y 35. *ne kuwixi*, que es traducido por los mismos *wixaritari* al castellano como rival. Manzanares también reportó el mismo significado y la misma relación para los términos *newixi* y *neneiki*, el primero para ego femenino y el segundo cuando es masculino. En el caso de esta genealogía 18 unido a 34 cuando ego es varón es *ne kuwixi*, pero para 17 se trata de un 23; es decir, de un afín. De igual manera, el cónyuge de 20 y 31 para ego varón es *ne kuwixi*. ¿Por qué señalarlo? Lo primero que se viene a la mente es porque se marcan los matrimonios preferenciales que pueden llegar a realizarse simultáneamente; en tal caso, ego llama a sus tíos como *niwetsi*, pues su *tatatsi* ha tomado en matrimonio a un '*iwa* de ego. Regresando a los términos que diferencian al padre y a la madre de sus respectivos hermanos para marcarlos como prohibidos, el que escribe estas líneas se pregunta si acaso esta situación puede tratarse de un cambio de sistema omaha o dradiviano hacia uno cognaticio. Un caso similar fue analizado entre los tzotziles de Chiapas por Calixta Guiteras, quien al analizar los cambios en la terminología del parentesco dravidiana entre las comunidades de San Pablo Chalchihuitán, San Pedro Chenalhó y San Juan Chamula, encontró que hay un cambio en la última hacia la bilateralidad quizá debido al contacto con los mestizos y a reajustes sociodemográficos (Guiteras, 1982). Si bien la estructura cambia, no así las funciones religiosas de algunas estructuras como los calpules, parajes o casas. Aunque el artículo de Guiteras puede servir como argumento teórico comparativo, falta obtener más datos duros que ayuden a sostener esta suposición, ya que

entre los sistemas cognaticios se espera que los matrimonios se efectúen entre personas con alguna filiación próxima. Entre los huicholes también se espera que una persona se case con un pariente del mismo *xiriki* para evitar la inclusión de nuevos miembros que dividan el territorio escaso. Además, la bifurcación en que los laterales se funden con los lineales no siempre es efectiva.

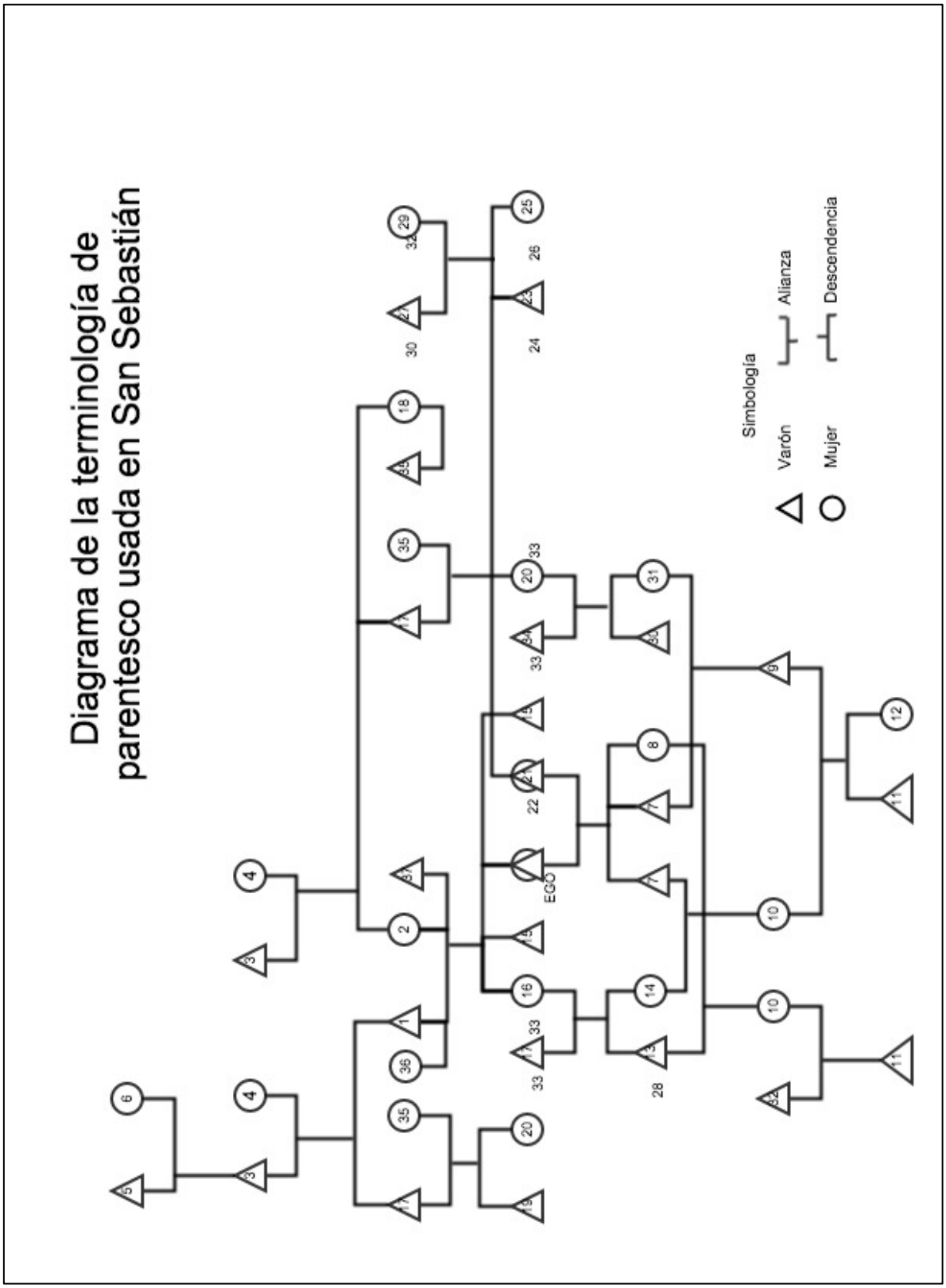


Diagrama 5. Los números sobre la simbología corresponden al número del término del listado de la terminología . Elaboración propia.

1.4 FORMAS DE MATRIMONIO EN WAUTIA

En idioma *wixarika*, la palabra *naukiya* se usa para referirse a la acción de contraer matrimonio o realizar una alianza con la intención de procrear descendencia. El matrimonio concertado es el tipo de alianza ideal. Los informantes mayores de 50 años señalan que hay preferencia para arreglar el matrimonio de sus hijos con los hijos de sus hermanos, pues de esta forma mantienen una costumbre, ya que dicen «traen el mismo camino»; los afines conocen la forma en que se hace la fiesta en el rancho familiar, pues son miembros y guardan culto a los mismos antepasados. Si bien los *wixaritari* ahora aceptan que se pueden casar bajo su libre elección, casi siempre se escucha decir que se prefiere que sea con una persona con la que se tenga relación cercana, y no es raro que las primeras experiencias sexuales se den entre primos o que haya un coqueteo con ellos a pesar de encontrarse casados con otras personas.

La terminología que se usa para nombrar a los cónyuges se encuentra en los casos 21 y 22 del diagrama del apartado anterior. En el matrimonio arreglado, las familias de los cónyuges, específicamente los varones, se ponen de acuerdo con los padres para realizar la unión. Esto se habla cuando los futuros esposos aún son niños. Hay casos en que los padres de la persona que es requerida piden a cambio a otra persona en matrimonio para otros de sus hijos o sobrinos. Al parecer no hay una regla clara que obligue a tomar como cónyuge a los primos paralelos o cruzados; sin embargo, sí se cuenta con un protocolo en el que las dos partes sostienen una serie de pláticas para ponerse de acuerdo. Entre risas se menciona que «pues hasta que se harte de vino y de comer», pues las visitas que se realizan a la casa del «donador» llevan regalos como comida y vino. Cuando los novios ya están en edad de

procrear, las familias hacen efectivo el acuerdo y fijan un día para formalizar la unión. La población entrevistada con edad entre cuarenta y noventa años de edad recuerdan que «así nomás un día los juntaban y les explicaban que iban a ser una pareja, los llevaban a dormir juntos al *xiriki* de Parikuta y desde el otro día ya estaban casados» (Patricio Mijares, Diario de campo, noviembre de 2013). Zingg (1982: 266) hace mención del ritual de una boda que se llevaba a cabo en un rancho, pero no lo describe por completo. Durante el trabajo de campo no se pudo ver un ritual de este tipo, el cual dicen está en desuso debido a que las formas de matrimonio han cambiado. Solamente una pareja de treinta y siete años de edad platicó que los unieron debido a que el varón fue pedido por un tío para su sobrina. Los llevaron sin saber nada al patio de la Casa Real en la cabecera, los hincaron frente a la cruz y les explicaron lo que dice la cultura sobre el matrimonio (esta parte no fue explicada). Después les dieron un cántaro de barro a cada uno y les pidieron que lo rompieran estrellándolos el uno contra el otro y al hacerlo estuvieron casados. Luego los llevaron a dormir al rancho de ella para pasar la noche juntos.

En el matrimonio arreglado los padres eligen a la pareja de sus hijos basándose en cualidades que se consideran positivas. En el caso del varón, se debe observar que sea trabajador, responsable, que sepa preparar la tierra para la siembra y que se interese por llevar a cabo «el costumbre». En las mujeres es bien visto que sepan cocinar, que sean pulcras, que sepan cuidar el ganado y obedecer a sus padres. La edad ideal para efectuar este matrimonio es entre los dieciséis y veinte años, aunque existen parejas de menor edad.

En Wautɨa se ha comentado que hay preferencia por realizar los matrimonios de los hijos con los hijos de los hermanos o hermanas, pues esto les permite seguir con la posesión de un territorio sin fragmentarlo o tener que cederle monte para la siembra y tierra de

agostadero a un extranjero, pero también se teme que al irse un miembro a vivir a un rancho lejano se pierda mano de obra a consecuencia del cambio de residencia. En la actualidad, en el seno de las asambleas comunales se debate la condición de los mestizos *teiwari* y mestizas *xinura* casados o en unión libre con personas *wixaritari*, pues la población se preocupa por la posible usurpación del territorio. En estas discusiones también reflexionan sobre si los hijos de estas parejas son o no huicholes y, por consiguiente, qué tipo de derechos y obligaciones pueden tener con la comunidad (Información de Marisela Serio de la Cruz 2012). En San Sebastián hay casos en que las mujeres que formaban una unión libre con algún mestizo, eran expulsadas de la comunidad; sin embargo, han ido regresando al terruño junto con sus familiares después de casi veinte años. Los mestizos que habitan en el ejido de los Amoles, rodeado de territorio *wixarika*, son los que con mayor frecuencia se unen o mantienen noviazgos con jóvenes *wixaritari*. La apertura de caminos y carreteras pavimentadas entre el municipio de Colotlán y Bolaños hasta las comunidades huicholas permite hacer viajes seguros para asistir a los bailes y torneos deportivos que se organizan casi cada semana en alguna de las localidades; esos momentos son aprovechados para conocer de manera mucho más íntima a los vecinos y las vecinas.

Este tipo de contacto, sea entre los mismos *wixaritari* de San Sebastián con los de otras comunidades o con los mestizos de los amoles Colotlán, Bolaños o algún otro centro mestizo con el que los huicholes tienen relación, provoca el matrimonio por unión libre. Los *wixaritari* explican que debido a que ya conocen las consecuencias de casarse entre parientes –pecado, incesto, procreación de hijos con deformaciones o retraso mental– han dejado de lado esas prácticas y prefieren elegir personas con las que no se tenga alguna relación consanguínea comprobable. Se comenta que en la actualidad hay muchos casos en

que las parejas se conocen en las escuelas: primero se hacen novios y, si se quieren mucho, pues se «juntan». La unión se formaliza si los padres de la novia –en la mayoría de los casos– están de acuerdo. Lo contrario puede obligar al varón a raptar a la mujer hasta que los padres de ella acepten. Esta práctica era penada severamente por las autoridades antes de que se aceptara la unión libre, lo cual sucedió, según la población, hace unos veinte años.

Uno de los informantes relató que conoció a su mujer durante un baile que tuvo lugar en Ocota de los Llanos. Bailaron muy juntos durante toda la noche mientras bebían. En la borrachera, cuenta que dijo: «voy a hacerla mi esposa»; sin embargo, al ser ella de Ocota de los Llanos el matrimonio estaba prohibido pues dice: «no era parte de mí, no me pertenecía», así que optó por llevarla a esconder a una cueva que él conocía lejos en algún barranco, hasta encontrar solución que les permitiera estar juntos. Al amanecer, cuando se dirigía con su madre a pedir consejo fue capturado por los topiles (policía tradicional), quienes fueron informados de que la mujer desapareció durante baile y a él lo habían visto con ella. Así que fue encerrado en el cepo mientras el consejo de ancianos discutía si se debía castigar o permitir el matrimonio. Los padres de la mujer pedían que revelara el lugar donde ella se encontraba, pero él estaba firme en querer desposarla. Los ancianos observaban por una parte que la muchacha ya estaba mancillada y él debía de responder como hombre, pero por otro lado, el matrimonio estaba prohibido y los padres argumentaban que ella ya estaba prometida con otro hombre. Un *mara‘akame* que sintió simpatía por el joven abogó en favor del matrimonio argumentando que el hombre provenía de una buena familia en la que destacaban los buenos gobernantes y las buenas costumbres, y que la unión convendría a la familia de la muchacha. Al final se le permitió casarse con la

mujer, quien estuvo en riesgo de morir, pues al cabo de dos días escondida en la sierra sufrió deshidratación.

Historias como la anterior hay bastantes en la sierra. La mayoría de los matrimonios considerados en unión libre fraguan por el rapto. El caso relatado es extremo, pues en la actualidad un joven esconde a la muchacha en su casa o rancho por unos días con la aprobación de los padres. Luego de este tiempo –idealmente cinco días–, el novio y la novia comunican a los padres de ella la intención de estar juntos. Los padres pueden aceptar sin reproches si consideran al hombre un buen prospecto. Cuando la noticia no es bien recibida, los padres de la mujer pueden impedirlo, pero al no lograrlo llegan a romper relaciones con la hija por un periodo de tiempo indeterminado.

A pesar de que en la cabecera hay una oficina del registro civil, son pocas las parejas que formalizan el matrimonio de esta manera. Algunas de las explicaciones son que, a veces, tras el rapto, las uniones son muy frágiles, pues se vive un periodo de prueba para conocer cómo es la vida en pareja. Además, los trámites ante el registro civil parecen complicados para la forma de vida de los *wixaritari*. De hecho, ellos hacen una analogía entre el fuego de los patios ceremonial y el registro civil, ya que el fuego registra todo sobre una persona: quiénes son sus padres, dónde nació, a dónde pertenece cada persona, quién es su cónyuge, sus hijos, etcétera.

Otro tipo de matrimonio que puede llegar a darse es el religioso. Manzanares lo hace notar en el caso de Tateikie para tres parejas (Manzanares, 2009: 93). En el caso de San Sebastián el matrimonio religioso no sucede dentro de la comunidad, pues, a pesar de que ellos tienen una identidad católica y hay una capilla en la cabecera, este tipo de unión no se realiza; sin embargo, hay alrededor de nueve familias que practican el cristianismo y

cuentan que después de ser bautizados en su nueva fe fueron casados por un pastor en una pequeña ceremonia. Estas personas ahora ven como aberrantes las costumbres de su cultura y al tratar de convertir a la población se han ganado el rechazo y las amenazas de ser expulsados de la comunidad.

Otro tipo de matrimonio se lleva a cabo tras la violación de una mujer. Esta triste forma de unión obliga al varón que ultrajó a la mujer a responder como «hombre». Este acto puede derivarse de que el hombre, al ser rechazado por la mujer para mantener un noviazgo, sienta la necesidad de hacerla suya a la fuerza. Durante el trabajo de campo en San Sebastián fue común ver este tipo de uniones después de las borracheras de los bailes. La gente concluía o entendía que esto se daba debido a que «él ya le traía ganas a ella».

Una forma de matrimonio que parece ser común y aceptado es la poliginia sororal. Esto significa que un hombre puede tener varias esposas, preferentemente si son hermanas, es decir, ‘*iwa*. La explicación común es que como todas ellas tuvieron al mismo padre deben de tener al mismo esposo ‘*ukilay*. El hombre llama a la segunda esposa y al resto, en caso de tenerlas, como *ne tuxeri*, que se traduce como novias. Parte de la estructura de la poliginia sororal se observa en la relación de la terminología 25, *ne kwe* para ego varón; relación que Manzanares señala como cónyuges preferenciales. A veces, cuando una de las esposas tiene una hija en edad de concebir como resultado de un matrimonio anterior, el varón suele tomarla en calidad de esposa. En este tipo de matrimonios las esposas se llaman entre sí como *ne kuwixi*.

Todos los tipos de matrimonios pueden colapsarse por diferentes situaciones, la más común es que la mujer –al no estar cómoda con el marido debido a que él ya tiene otra mujer que no es de su agrado o porque es maltratada– huye de la casa del marido hasta que

ya no se le considere junto a éste. A veces, cuando ella se encuentra un nuevo marido el tiempo es menor. El hombre también puede abandonar el matrimonio si piensa que su mujer le ha sido infiel o que ella no hace todo lo que él pide. Cuando es del dominio público que una pareja está por separarse, el *kawiterutsuxi* o Consejo de Ancianos de la comunidad platica con ellos con el propósito de convencerlos para que no se separen, haciéndoles ver las desventajas que acarreará a los hijos que han procreado y a la organización del rancho o *tukipa* en el que participan. Cabe recordar que hombre y mujer son un par complementario necesario para las actividades rituales de los *wixaritari.*

1.5. LA RESIDENCIA

Otro hecho que puede llegar a nublar la concepción del sistema de parentesco de las comunidades *wixaritari*, se liga a las reglas y patrones que se siguen para establecer la residencia después del matrimonio. Los *xirikite* se ubican, por lo regular, en pequeñas planicies al lado de los grandes barrancos que dominan el paisaje de la sierra. Esta posición estratégica permite controlar un amplio territorio en que los miembros de cada unidad pueden, idealmente, construir sus casas habitaciones consideradas simples *ki* o *kie.* Los lugares predilectos parecen ser las partes medias y bajas de los barrancos, pues tienen una amplia variedad de frutos y fauna que sirven de alimento en la época de escasez. Compartir un territorio facilita la cooperación entre los distintos grupos de filiación para las actividades agrícolas y rituales.

Los matrimonios jóvenes, formados por parejas cuyos lugares de origen o patios se encuentran en vecindad muy cercana, participan regularmente del ciclo ritual agrícola de

ambos; sin embargo, el compromiso casi siempre es más fuerte con un sólo grupo, existiendo una tendencia a inclinarse hacia el grupo del padre del hombre. En Ocota de los Llanos se mencionó que el hombre no debe de salir de la casa de sus padres, pues se corre el riesgo de que un extranjero usurpe su tierra. La actitud de los matrimonios que participan de los dos linajes al mismo tiempo, a veces puede confundir al observador. Lévi-Strauss ha señalado que en las sociedades duales la residencia tan próxima dificulta la identificación de la mitad a la que pertenecen los nuevos matrimonios, pero cuando las alianzas se hacen con grupos lejanos, la residencia indica de manera más clara el lado al que un individuo o persona se ha adscrito.

La regla para la residencia en la comunidad de Tateikie y San Miguel es que el varón debe de residir en la casa de la esposa al menos por cinco años, tiempo en que el padre de la novia lo pone a prueba. Después de este tiempo –que al parecer puede ser mucho menor–, la pareja es libre de construir su *ki* o *kie* en el territorio del *xiriki* al que pertenece el padre de la esposa o regresar al de los parientes del esposo. Esta conducta se observa con menor frecuencia y rigidez en la comunidad de Wautɨa, pero hay una tendencia a residir en la casa del varón y, con el tiempo, construir su propio solar en terreno contiguo al patio donde rendirá culto a los antepasados del padre. En ocasiones, por disputas entre familiares, los varones dejan el *xiriki* del padre y cambian de residencia al de la esposa. En otros casos, es el mismo padre de la novia quien pide al hombre que se quede a trabajar en el rancho o le ayude a cuidar el ganado. Cuando la tierra es un bien escaso, estas ocasiones no son desaprovechadas y se decide ayudar al suegro.

Cuando llega a existir la poliginia, las esposas pueden habitar la misma casa o residir en una diferente a la del marido, quien se organiza para visitarlas por días o

temporadas dependiendo del lugar en que residan. Cuando una mujer se une a un hombre que tiene varias esposas es muy seguro que ella decida irse a vivir con él, a veces sólo para «probar» la vida a su lado.

En San Sebastián se encuentra la residencia del tipo matrilocal, patrilocal o neo local, debido a que no hay una regla definida para la residencia después del matrimonio; sin embargo, hay una tendencia a la patrilocalidad. Un varón o un matrimonio difícilmente construirá su propio *xiriki* debido a las difíciles acciones rituales que deben de hacer, por lo que mantiene su adscripción y residencia en el patio del padre, además de que el territorio es cada vez más un bien escaso.

1.6. LA TRANSMISIÓN

Todas las sociedades tienen modelos explicativos sobre la transmisión de los rasgos físicos, psíquicos y de comportamiento (Augé y Héritier, 1996: 127; traducción propia). En este apartado se entiende a la transmisión como las formas o mecanismos por los cuales se heredan bienes o se suceden los cargos en las jerarquías políticas y religiosas de los huicholes de San Sebastián. Hacer esta distinción servirá para identificar los procesos que los *wixaritari* emplean para transmitir los cargos en los diferentes niveles de la organización (sucesión) y para observar mecanismos que permiten la transmisión de los bienes como el ganado o las casas (herencia). Resulta interesante observar que la transmisión de algunos de los bienes u objetos puede detonar la sucesión de algunos cargos.

Radcliffe-Brown, al explicar qué es el *status* nos dice qué es transmisión:

> El *status* de un individuo en un momento dado puede definirse como la totalidad de todos sus derechos y deberes reconocidos por el uso de la sociedad a que pertenece […] está

> determinado en gran medida por el nacimiento como hijo de un padre determinado y de una madre determinada […] la norma universal es que un individuo deriva algunos elementos de su *status* a través de la madre y otro a través del padre (1952: 49-51; traducción propia).

Para este antropólogo británico, la transmisión está estrechamente relacionada con la filiación; es decir, con la vía por la cual ego reconoce y es reconocido como miembro de un linaje debido a la consanguinidad. Françoise Héritier (1988) dice al respecto que:

> La filiación no corresponde precisamente con la consanguinidad. En el sistema de descendencia matrilineal, una mujer tiene vínculos con consanguinidad con el hijo de su hermano o el hijo de su hijo, pero no comparte su afiliación con ellos, ya que cada uno recibe su filiación de su madre. Los hijos de una mujer, los de su hermano y los de su propio hijo pertenecen a distintos grupos de padres (*ibid*.,1988:58; traducción propia).

Si tomamos en cuenta las dos definiciones podemos estar de acuerdo en que entre las sociedades se transmiten distintas características sociales o genéticas que perpetúan a un grupo definido. Lo que se transmite es, entonces, aquello que se considera importante para lograr el objetivo del grupo.

Los *wixaritari* practican dos tipos de transmisión: la sucesión de cargos en las distintas jerarquías y la herencia de bienes. Al cuestionar acerca de la manera en que se transmitían los cargos, se encontró con la explicación de cómo desde el nacimiento una persona recibe al menos cuatro cargos: dos por parte del padre y dos por parte de la madre. En la práctica resulta muy difícil que una persona pueda ejercer sus cuatro cargos, pues implica, entre otras cosas, un derroche económico importante, ya que ellos costean las fiestas. Además, después de terminar un ciclo de cinco años, la persona debe de entregar su cargo al siguiente en la lista. Esto implica tener que esperar al menos un lustro para volver a ocupar un lugar en la jerarquía del *tukipa*. En un cálculo rápido, se estima que para cumplir con la totalidad de deberes deben de pasar al menos cuarenta años. A esta cantidad deben de sumarse las responsabilidades rituales que también se adquieren al interior de sus

respectivos *xirikite*, lo que vuelve más complicado participar de forma continua en la jerarquía de algún centro ceremonial. Ahora cabe la pregunta: ¿hay una regla para activar cada cargo?

Para llegar a ser jicarero de un centro ceremonial, una persona debe residir en el distrito *callihuey* y que alguno de sus parientes vía patrilineal o matrilineal haya ocupado el cargo anteriormente en el mismo distrito. En otras palabras, una persona debe de pertenecer a uno de los *xirikite* de donde se reclutan personas para ser parte de la jerarquía del *tukipa*, pero, sobre todo, debe estar casado, pues como su nombre lo dice, se recibe un *xukuri* votivo y un *muwieri*, que representan al ancestro tutelar. La jícara se supone es para la mujer y la flecha para el varón, por lo que la unión de la alianza es vista como un complemento necesario para la perpetuidad de la cultura o costumbre.

Hay casos en los que algunas personas han sido jicareros en varios distritos debido a las siguientes circunstancias: residir en diferentes momentos de su vida en distintos distritos, haber tenido cónyuges dentro otros distritos o pertenecer a un *xiriki* ubicado en la frontera entre dos distritos, lo que facilita las alianzas entre ambas direcciones. En el segundo y tercer caso, no significa que a esta persona le haya sido transmitido el cargo debido a la alianza, sino que fue su deber acompañar a su cónyuge durante ese tiempo debido a que un matrimonio es considerado como un ente completo, por lo tanto, el cónyuge no puede transmitir ese cargo, sólo lo ayuda a activarse.

En la Introducción de esta investigación se ha señalado al ‘*iyari* como el devenir personal o como la memoria de los antepasados que marca una especie de destino para cada uno de los *wixaritari*, quienes explican este hecho como «el camino que deben de seguir». Entre los huicholes se tiene la idea de que cada persona tiene una deidad tutelar que le

transmite su ‘*iyari* o «suerte»; por tal motivo, una persona puede acceder a las jerarquías político-religiosas de los distritos *tukite* o de la cabecera. Para saber cuál es el camino a seguir, una persona debe consultar al fuego Tatewari, que es concebido como una especie de registro civil *wixarika* a través de un *mara‘akame*. Las observaciones hechas en la comunidad de Wautɨa, indican que en el momento de la elección de los cargos también se toman en cuenta circunstancias especiales como la salud, situación económica, empatía con el resto de las personas que también serán jicareros. En ocasiones, aceptar o rechazar un cargo se fundamenta en el argumento de «pertenecer» o no al dios tutelar que ha llamado a la persona para que le represente durante un ciclo en algún distrito.

Al parecer, los mismos criterios son usados para ocupar los cargos en el escalafón político de la cabecera y de la gobernación. La participación en esta jerarquía se da de manera similar al combinar la residencia del candidato y la idea de la transmisión del ‘*iyari.* Se explica que si tu padre ya fue Tayaupa –uno de los cargos más importantes– en un *tukite*, entonces ya te toca ser *tatuwani* (gobernador) en la cabecera, porque estos cargos son homólogos; sin embargo, no se puede llegar a un cargo alto como el de gobernador de la noche a la mañana. El candidato, por así llamarlo, debe haber probado antes su valía en otros cargos. Idealmente se comienza de topil o mozo de alguna autoridad cuando se es joven. Luego, puede seguir ocupando cargos más altos, siempre y cuando sus acciones sean bien vistas por el resto de la población.

Para llegar a ser comisario en alguna de las agencias, la persona debe principalmente residir en esa localidad; mientras que para ser parte del Comisariado de Bienes Comunales basta con ser comunero; sin embargo, al ser un puesto de jerarquía alta, también se toma en cuenta su trayectoria personal en otros cargos. De manera ideal, todas

las personas pueden ocupar estos cargos, ya que se le considera un trabajo o sacrificio que todos deben de hacer para estar bien con los ancestros o deidades tutelares de la comunidad.

Foto 7. *Xukuri 'ɨkame* de *Muku 'uxata* celebrando el *Hikuri Neixa* y la entrega de su cargo a los nuevos jicareros. Kevin Escalante Carbajal. Marzo del 2013.

1.7. CONCLUSIONES

Después de analizar los rasgos del parentesco de la sociedad *wixarika* de Wautɨa se ha encontrado que presentan similitudes entre un sistema cognaticio y un sistema de sociedad dualista. Ambos sistemas son incompatibles, puesto que uno respeta la filiación unilineal y la otra echa mano de la bilateralidad, pues reconoce como antepasados comunes a aquellos que proceden del padre y de la madre al mismo tiempo.

La terminología que se usa para nombrar a la parentela permite observar cambios y discrepancias con el sistema hawaiano, con el que pragmáticamente se ha identificado a la cultura *wixarika*. El análisis muestra el posible cambio de un sistema Omaha a uno de tipo bilateral, como sucedió en el caso que reporta Calixta Guiteras en San Juan Chamula en los altos de Chiapas. Pero también queda claro que hacen falta datos del resto de las localidades y, tal vez, documentos que demuestren el cambio.

Las características que delatan al sistema cognaticio son: la filiación bilateral, la falta de una regla o norma clara que se respete para la residencia post matrimonial, así como un cambio en las formas de las reglas de la alianza, pues si ésta antes unía a grupos de filiación unilineal, ahora une a individuos. La población que vive en los *xirikite* aplica, por lo general, un pragmatismo territorial, pues se unen a las actividades del *xiriki* en que residen y sólo en contadas ocasiones se pueden permitir el gasto de sufragar fiestas en más de un lugar.

Tal vez no parezca claro, pero en la sociedad *wixarika* hay una tendencia hacia la filiación patrilineal. Los varones son los que dominan a las mujeres, aunque a ellas se les reconozcan derechos en la transmisión y posesión de bienes como el ganado. De respetarse la regla de la residencia que se recolectó en Ocota de los Llanos, las mujeres son las que salen de su grupo y los hombres deben conseguirlas con otro grupo. Esta tendencia se observa en el *neuwari* en que los grupos se unen en torno a un ego varón para aprovechar los recursos del territorio. En la sucesión dentro de las estructuras *xirikite*, la primera opción para ocupar el cargo de *kiekame* será un descendiente directo de quien antes haya ocupado el cargo. Pero también hay situaciones en que las mujeres ocupan esta figura a

falta experiencia de los miembros y ésta sólo aguarde el momento en que surja un candidato digno para hacerse a un lado.

Muchas de las prácticas rituales y características culturales de los *wixaritari* de Wautɨa llegan a coincidir con los parámetros de las sociedades duales, sobre todo por la tendencia a buscar la reciprocidad con los ancestros y parientes. Este aspecto es observado en las ofrendas presentadas durante los rituales en forma de intercambios de comida y bebida que nos recuerdan los *potlach*; sin embargo, los datos que hasta ahora se presentan en forma de relatos, genealogías y observaciones de rituales, no constituyen evidencia suficiente para comprobar que en Wautɨa se ha adoptado tal o cual sistema. Frente a las teorías clásicas de la organización social y del parentesco, parece que se trata de un grupo cultural situado en el limbo.

A lo largo del capítulo también se observó la filiación *wixarika* que indica que se tiene un ancestro tutelar que transmite ‘*iyari*, y esto debe de ser considerado el germen de la organización en los *xirikite*, donde el fuego sagrado que es un abuelo, revela el camino donde se encontrará el bienestar; siempre y cuando éste reciba los suficientes sacrificios en las ceremonias. Tal vez la idea de filiación, consanguinidad y parentela, no descansa sobre los mismos conceptos teóricos. Las ideas *wixaritari* sobre estos temas descansan sobre otras bases. Es por ello que al mismo pueblo no le preocupa su indefinición o mutación, pues en sus ideas o filosofía han encontrado la solución para perpetuarse.

CAPÍTULO 2. CUERPO, PERSONA Y PARENTESCO *WIXARIKA*

2.1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este capítulo es explicar la relación que hay entre el concepto de cuerpo humano de los *wixaritari* y la manera en que conciben las relaciones de parentesco. En las siguientes páginas se desarrolla la primera parte de un modelo que propone entender la organización social de los huicholes, a partir de la idea de que el cuerpo humano es la unidad mínima de representación de un discurso que los huicholes han elaborado para clasificar y ordenar parte de su vida social. Esto puede ser observado en algunos términos que usan para referirse a los parientes, las explicaciones sobre el origen de las unidades domésticas, el trabajo agrícola o el origen del mundo. Con este enfoque se busca entender mejor algunos aspectos de la cultura *wixarika*, así como abrir nuevos temas de estudio sobre un pueblo del que, aparentemente, ya se conoce todo.

Al comenzar la investigación se creía que el modelo de parentesco de los *wixaritari* podía ser descrito a partir del análisis del sistema de cargos de los *xirikite*, pues al interior de cada una de estas rancherías hay una organización política y religiosa que tiene su base en alianzas matrimoniales y rituales. Por lo tanto, para descifrar el sistema de parentesco de los huicholes *wautɨeño*s, bastaría con deducir las reglas que se han seguido al realizar dichas alianzas; sin embargo, durante el trabajo de campo, se encontraron datos que explican que los individuos adquieren los cargos al momento en que sus ancestros les

transmiten el ‘*iyari*[15] o esencia anímica al cuerpo. Estos relatos guardan coherencia con la explicación recibida sobre los vocablos *kiyari* y *kieyari* (ver Introducción), por lo que alentaron las exploraciones sobre el concepto de cuerpo huichol y su relación con el parentesco.

Según la explicación de un *mara‘akame*, el ‘*iyari* se desarrolla en el interior del cuerpo al seguir con el costumbre de la tradición *wixarika* y se ubica principalmente en tres partes del cuerpo: la cabeza, el pecho y el estómago. La porción de la esencia que reside en la cabeza recibe el nombre de *k~~i~~puri*;[16] a la que habita en el pecho se le relaciona con el corazón y la que se ubica en el estómago está relacionada con los riñones, el hígado y los intestinos. A esta zona del cuerpo se le conoce como *tepari*. El ‘*iyari* debe fluir de manera constante entre estos tres puntos para encontrarse en equilibrio, ya que esto significa estar en buena salud. El *mara‘akame* o médico tradicional es el especialista en el cuidado de estos centros anímicos. Este hombre de conocimiento posee el *nierika*,[17] capacidad que le permite ver o sentir la energía anímica, por lo que puede emitir un diagnóstico sobre la salud del cuerpo. Esta capacidad y conocimiento le permite sanar o, por el contrario, infringir daño.

Se hace «crecer» al ‘*iyari* cuando se participa en el ciclo festivo anual, al llevar ofrendas a los lugares sagrados, al ofrecer sacrificios a las deidades, al aceptar los cargos de participación comunitaria, etcétera. Estas actividades también aseguran la salud de la familia y el bienestar del común. No realizarlas acarrea infortunios personales y grupales que, casi siempre, se manifiestan en forma de alguna enfermedad, mala suerte o pobreza. El

[15] También significa corazón como órgano biológico del cuerpo humano.

[16] Esencia anímica que se forma en la mollera, los informantes dicen que también es *iyari* y se relaciona a la conciencia e inteligencia

[17] También se conoce como «el don de ver».

‘*iyari* es, en parte, resultado de las acciones que han realizado los miembros de un grupo que reconoce un ancestro común, es por ello que se trata de un aspecto ligado a la memoria. Por tales motivos, esta energía anímica determina el devenir de los individuos. Desde esta perspectiva, la individualidad no existe, en cambio, se encuentra una concepción plural de la persona a través del mismo ‘*iyari*.

Algunos rituales marcan el ciclo de vida de los *wixaritari*. Uno de ellos es la fiesta de los frutos tiernos o Tatei Neixa que inicia a los niños en el conocimiento de su cultura. En la sociedad *wixarika*, los menores no son reconocidos como gente *tewi* hasta que no terminan su participación durante cinco años en esta fiesta. Antes de ese momento se les compara con los frutos tiernos que aún no maduran y que tienen consistencia acuosa (elotes y calabazas). Luego de terminar este rito de paso, los niños son integrados por completo a la sociedad. Se considera que la energía anímica termina de madurar en ellos gracias a que por medio de un viaje imaginario son presentados a los *kaɨyarite*[18] que habitan el desierto de Wirikuta. Enfatizando lo delicado de este estado liminal, el oficiante de la ceremonia debe tener mucho cuidado de no dejar el *kɨpuri* de los niños en algún lugar del recorrido, pues eso podría causar la muerte del menor.

En este ritual, a los niños se les transmiten enseñanzas sobre el origen de los ancestros que deben guardar en sus corazones ‘*iyari*. A lo largo de su vida, estas experiencias deben de irse atesorando con el fin de lograr trascender. Esteban, uno de los informantes principales, lo explicó de la siguiente manera en el momento en que los *hikuritame* repartían *nawa* a los invitados al Hikuri Neixa del *tukipa* de Kieri Manawe en Tateikita:

[18] Antepasados deificados.

> Este tejuino lo debe de enfriar un *mara´akame* porque está caliente, luego hay que pedirle que sea para bien de uno (el beberlo en exceso) y guardarlo en el corazón. Esto (el *nawa)* es la suerte de uno; esa hay que juntarla de diferentes formas para seguir sabiendo más y más de la cultura. Haz de cuenta que así va creciendo uno (Esteban Rosales, Kieri Manawe, mayo 2013).

En estas explicaciones se encuentra una relación importante entre ritual, cuerpo, persona y parentesco, en la sociedad *wixarika*, la cual se analiza a lo largo del capítulo. Cada uno de estos tópicos podría ser desarrollado de forma individual a manera de tesis; sin embargo, el tema del trabajo es el parentesco y sus formas de expresión, por lo que el espacio para desarrollarlos a profundidad es insuficiente.

En la primera parte del capítulo se exponen distintos enfoques generados desde las Ciencias Sociales y la Antropología para estudiar el concepto de cuerpo y persona. Enseguida se hace mención de las aportaciones y descubrimientos que los antropólogos estudiosos de la cultura *wixarika* han hecho sobre el tema.

En la segunda sección se analizan los datos obtenidos en campo sobre el cuerpo y el parentesco. Ahí se presenta un esquema de las partes del cuerpo y una explicación general de su funcionamiento. Como advertencia al lector se debe decir que no se trata de un estudio de caso exhaustivo como la tesis de maestría que Mariana Fresán presentó en 2012. Lo que aquí se expone es la descripción de los rasgos generales que permiten relacionar las partes del cuerpo con algunos términos del parentesco. También en este apartado se exponen los distintos tipos de persona y de cuerpo que concibe la visión del mundo de los huicholes. Por último, en la tercera sección se exponen algunas de las prácticas rituales entre los huicholes de San Sebastián que demuestran la existencia de la relación entre cuerpo y parentesco.

2.2. EL CUERPO Y LA PERSONA EN ANTROPOLOGÍA

En las Ciencias Sociales hay, desde hace varias décadas, cúmulos de conocimiento que tratan el estudio del cuerpo y de la persona desde diferentes ángulos. La preocupación por explicar la relación entre cuerpo y persona puede ser rastreada, según Silvia Citro, desde la aparición del *Discurso del método* de René Descartes en el siglo XVII, ya que en ese trabajo se percibe una desanimación y desantropomorfización del mundo que sentó las bases filosóficas de la ciencia (Citro, 2011: 23). La misma Citro explica que la filosofía de Descartes opera de manera dual y en la «duda metódica» se distingue la *res cogitans* (la cosa pensante), de la *res extensa*, constituyéndola como un sistema material y mecánico regulado por las leyes inexorables de la matemática y despojado de toda intención y finalidad (*ibid.*).

En su artículo «Los avances recientes sobre la teoría del cuerpo», Bryan Turner menciona que desde el siglo XIX el cuerpo tiene un lugar importante en la Antropología debido a cuatro razones: la primera es el desarrollo de la Antropología filosófica y el interés por adentrarse en la ontología del hombre; la segunda es el interés por la relación entre cultura y naturaleza, que se plasma en el origen de la especie humana; la tercera es el desarrollo de la corriente del darwinismo social; y la última se debe al desarrollo de una teoría social sobre el cuerpo (Turner, 1994: 1-13).

A partir de ahora nos enfocaremos en la última razón: la de Turner. Marcel Mauss (1971a) funda el eje temático de la Antropología del cuerpo al publicar su trabajo sobre las técnicas corporales. El autor define en este ensayo a las técnicas corporales como la forma específica en que las sociedades hacen uso de su cuerpo (*ibid.*). El fin de esta propuesta es

analizar dichas técnicas para plantear una teoría universal sobre el movimiento corporal. Mauss fijó su atención en el cuerpo al percatarse del cambio sufrido en la instrucción de la mecánica de los movimientos (técnica) para desempeñar diferentes actividades como nadar y correr. A partir de esas observaciones dividió las técnicas según las siguientes características: 1) sexo, 2) edad, 3) rendimiento y 4) medio de transmisión. Después las ordenó por ciclo biológico: a) técnicas de nacimiento y obstetricia, b) alimentación del niño (destete), c) de adolescencia y d) del adulto. Al final, enlistó otras relativas al sueño, al reposo, a la actividad, al movimiento, al cuidado del cuerpo, a la consumición y a la reproducción. En síntesis, el trabajo de Mauss propone la creación de una matriz para la observación y descripción de las manifestaciones corporales en cada sociedad (*ibid*.: 337-356).

El mismo Marcel Mauss, años más tarde, realizó una exploración histórica de la noción de persona. En este trabajo, llega a la conclusión de que la concepción de la persona entre las diferentes culturas es un hecho de carácter universal; es decir, existe en toda sociedad y en toda lengua. Esto se debe a que la conciencia de sí mismo se manifiesta a través de los pronombres personales, donde el binomio «yo-tú», «mi-tu», establece la relación entre el sujeto que habla y el que escucha, y aunque la palabra «yo» no se exprese, está omnipresente. Este planteamiento no es una teoría social de la persona, sino un recorrido histórico de la aparición y el uso del término en distintas sociedades; desde los Zuñi hasta la civilización moderna (Mauss, 1971b: 309-320). Como tal, la obra de Mauss no presenta de forma explícita una definición de la persona a través del cuerpo; sin embargo, el estudio de las técnicas corporales hace notar la influencia que ejerce la cultura para modificar la percepción y uso del cuerpo.

La antropóloga Mary Douglas es tal vez la primera investigadora –después de Mauss– en señalar la importancia del papel que desempeña el cuerpo en las sociedades. Desarrolló un método que le permitió hacer frente al análisis de este tipo de fenómenos. Al principio de su obra *Símbolos naturales* menciona que todos los símbolos son culturales; propiamente, ninguno es natural, pues corresponden a las clasificaciones que hace el hombre de su sociedad. En este caso, los símbolos naturales son aquellos que tienen una restricción sobre el cuerpo en cualquier sociedad (Douglas, 1988: 8-12).

Douglas, en este mismo trabajo, examina el concepto de cuerpo en relación con la organización social. Su argumento básico es que las formas que adopta el cuerpo son producto de las presiones sociales que recaen sobre él (*ibid*.: 94). De esta forma, la relación del yo (persona) con la sociedad se define por el grado de presión social ejercida sobre el cuerpo; en otras palabras, la situación social se impone en el cuerpo y lo ciñe a actuar de formas concretas, así, el cuerpo se convierte en un símbolo de la situación.

Es por ello que para Douglas hay dos tipos de cuerpo: el cuerpo físico y el cuerpo social. Ambos se interactúan constantemente entre sí, lo que ayuda a reforzar las categorías del otro. El cuerpo físico es el instrumento por el cual tenemos experiencia y conocemos. El cuerpo social restringe el modo en que se percibe el cuerpo físico (*ibid*., 93). Las propiedades fisiológicas del cuerpo son, pues, el punto de partida para la cultura que hace de mediadora y las traduce en símbolos significativos: un sistema de símbolos naturales (*ibid*., 12). El trabajo de Douglas coloca al cuerpo como medio de representación de metáforas de lo social: creencias, organización social, jerarquías políticas, parentesco, etcétera.

Las teorías sociales sobre el cuerpo han seguido las diferentes aristas que este tema ofrece y se han caracterizado por su utilidad al explicar hechos o fenómenos sociales muy concretos. Uno de estos enfoques es el del *embodiment*, cuya premisa hace hincapié en la necesidad de pensar al cuerpo como estrato existencial de la cultura y no como algo bueno para pensar. Thomas Csordas señala que en las culturas existen formas de prestar atención a entornos que incluyen la presencia corporizada de otros. Esto quiere decir que el cuerpo puede ser leído mediante un lenguaje especial. El mismo autor lo explicó después de analizar un caso en que un grupo de sanadores aprenden de los problemas y los estados emocionales de sus clientes a través de experiencias corporales que creen son paralelas a las del afectado (Csordas, 2010: 87-89). Por lo tanto, esta postura marca una línea diferente a la que desarrollaba Mary Douglas.

Siguiendo con esta breve exposición sobre la teoría de los cuerpos, cabe mencionar la obra Michel Foucault, cuyo trabajo se sitúa en una línea de análisis que toma como sujeto de estudio al *bio poder*. Este autor estudió las condiciones de vida de las personas en las prisiones, donde se dio cuenta de que el cuerpo es sometido a castigos y trabajos extenuantes con el fin de generar coerción social. También señala que este fenómeno aparece en otros grupos o sociedades, como lo son la escuela o el ejército (Foucault, 1975: 125-137). Esto quiere decir que en el cuerpo se introducen una serie de representaciones sociales que el Estado desea reproducir en sus diferentes instituciones. En su obra, Foucault piensa en la mente a través del cuerpo, ya que se preocupa por las formas en que éste es manipulado, fabricado y controlado para restarle libertad a la acción humana. El autor desarrolla estas ideas desde otros puntos de vista que han sido plasmados en sus obras sobre la historia de la sexualidad y la historia de la locura.

Barreiros (2004) menciona que en la actualidad el cuerpo está sujeto a fuerzas sociales de una índole bastante distinta al modo en que se experimenta en las comunidades tradicionales. Por una parte, se encuentran las prácticas corporales que dan identidad y, por otra, el avance de la ciencia que regula aspectos como la reproducción (*ibid*., 148). En el mismo tenor, Mari Luz Esteban (2013) y Silvia Citro (2011), desde su enfoque, abogan por la existencia de una la teoría social sobre el cuerpo, interdisciplinaria al mismo tiempo que reflexiva para tratar de forma más eficiente los hechos sociales que pasan por el cuerpo.

México no es excepción en cuanto a la producción de investigaciones en torno al cuerpo. El trabajo que mejor representa esta línea de análisis es el estudio clásico de Alfredo López Austin (1980) *Cuerpo humano e ideología*, en el cual se desarrolla, desde la filología, el concepto de cuerpo humano entre los antiguos nahuas del valle central de México. Este estudio demostró, entre otras cosas, que al cuerpo en la cultura nahua se le relacionaba con ámbitos de la naturaleza y el universo. Este antropólogo explica dicho proceso de clasificación y teorización introduciendo el concepto de cosmovisión en la antropología mexicana:

> La cosmovisión es el conjunto estructurado de los diversos sistemas ideológicos con los que un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo. La cosmovisión pone en primer plano y generaliza algunos de los principios básicos pertenecientes a unos o varios sistemas y extiende el valor de las taxonomías. En esta forma la cosmovisión adquiere las características de un macro sistema conceptual que engloba todos los demás sistemas, los ordena y los ubica (López-Austin, 1980: 59).

Así es como López Austin dice que la cultura mesoamericana crea un modelo del cosmos basado en el etnocentrismo y que a través de la experiencia se ordena a la naturaleza.

En general, los estudios sobre el cuerpo que se han realizado en México siguen el enfoque que sitúa al cuerpo como una metáfora de lo social y, por consiguiente, la

determinación de la persona por medio de la presión social ejercida por el grupo. Uno de estos ejemplos es la investigación clásica de Jacques Galinier sobre los otomís del valle del Mezquital: *La otra mitad del mundo*. En esta obra se establece que «el cuerpo debe de estar colocado en el centro del sistema explicativo (puesto que) merced a las metáforas de la corporalidad, el observador descubre una especie de esquema de comprensión lógica simbólica» (Galinier, 1990: 679).

Un último ejemplo es el trabajo de Saúl Millán (2007) *El cuerpo de la Nube*, que es una investigación entre los *huaves* de San Mateo del Mar, Oaxaca, donde se muestra cómo se estructura un cuerpo social comunal a través de una metáfora que cobra sentido al entender la jerarquía cívico-religiosa y el ciclo ritual del pueblo.

Por otro lado, los trabajos de María Eugenia Olavarría (2009), entre la nación Yoeme; y Laura Romero (2006; 2008), entre los nahuas de la Sierra de Puebla; comienzan a introducir un enfoque interdisciplinario influenciado por el concepto de *embodiment*. Dicha postura trata de *encarnar* la realidad social en el cuerpo, no como una metáfora de lo social, sino tratando de seguir el *habitus* de las prácticas y creencias de cada pueblo. En el desarrollo de estos trabajos, se pueden notar tintes moderados de un análisis post estructural que critica al estructuralismo clásico; sin embargo, ambos trabajos terminan por utilizar metáforas de la sociedad que recaen en el concepto de cuerpo.

2.3. EL CONCEPTO *WIXARIKA* DE CUERPO Y DE PERSONA

En cuanto al caso que nos interesa discutir, que es el *wixarika*, la antropóloga Mariana Fresán (2010) presentó un trabajo titulado *El cuerpo humano entre los huicholes visto a la*

luz de la simbología mesoamericana, en que sigue los pasos de López Austin, pues ve al cuerpo humano como representación del mundo. Los descubrimientos y reflexiones que la autora realizó en torno al cuerpo huichol hacen de esa investigación una pieza fundamental para abordar el tema que aquí nos compete. En dicha investigación, la autora de *Nierika, una ventana al mundo de los antepasados*, menciona que la palabra para nombrar al cuerpo humano entre los *wixaritari* es *xeiwixarikayari*. La traducción literal de la palabra es «un corazón huichol dentro de veinte dedos». Olivia Kindl (2014) advierte que este vocablo refiere más bien a la constitución de una persona, pues no hay una palabra en el idioma *wixarika* equivalente al concepto (*ibid*., 8). Si bien esto es cierto, en Wautɨa una de las palabras que se usan para nombrar al cuerpo humano es *xeitewiyari*,[19] que significa «veinte» y es una simplificación de la palabra que encontró Fresán en Tateikie. Por su parte, Gutiérrez del Ángel menciona que la palabra traducible como cuerpo es *uai 'iyaári*, que se compone de las palabras carne muerta y corazón, por lo que interpreta que el '*iyari* es la fuerza volitiva de la carne (Gutiérrez, 2013: 265). Al preguntar a los jóvenes *wautɨeños* sobre la palabra para hacer mención de cuerpo, estos respondieron que el término era *nawi*, que traducido quiere decir «piel». Ellos explicaron que ese era el cuerpo debido a que es lo que está por afuera: el pellejo.

A lo anterior, Fresán argumenta que la concepción del cuerpo *wixarika* se compone de entidades anímicas y de entidades físicas. De igual manera, la noción de persona está compuesta por una entidad física que es el cuerpo y por varias entidades anímicas que se

[19] Durante el trabajo de campo en *Wautɨa*, algunos informantes comentaron que la palabra usada en *wixarika* para nombrar al cuerpo humano era la de *tewi*, vocablo que se utiliza para designar a la gente en singular. Luego de hacerles notar esta definición reflexionaron y argumentaron que era correcto, ya que *tewi* es un concepto en el que cuerpo es parte de su definición y no lo pueden separar. Un ejemplo para entender la situación anterior es que cuando un individuo «ve algo allá a lo lejos y como que se mueve piensa uno, ahí está una gente/ *tewi*» y no dice «ahí va un cuerpo». *Tewi* podría ser una simplificación de *xeitewiyari*; sin embargo, en la traducción literal cuerpo y persona no parecen separarse del todo.

alojan en diferentes partes de él (Fresán, 2010: 19). En otras palabras, podemos decir que para los huicholes el cuerpo humano es la suma de carne más la esencia anímica que es el ‘*iyari*.

La idea de cuerpo desde la etimología de la palabra *xeitewiyari* cobra mayor sentido en el mito de Watakame, el primer cultivador y héroe cultural huichol. Una versión de este relato, recolectada en la comunidad de Wautɨa, narra que Watakame, después de que le entregaran a la diosa del maíz, salía todos los días al campo desde el amanecer y regresaba al ponerse el sol, siempre muy cansado. Su madre, que no sabía lo que el hijo hacía, se llenó de curiosidad y un día decidió seguirlo para saber qué pasaba. Cuando llegó al lugar donde estaba Watakame, la mujer se impresionó mucho al ver a su hijo acompañado por un grupo de veinte personas desmontando el campo. Pensó: ¿de dónde salió tanta gente? Si están trabajando con mi hijo seguro tendrán hambre. Por esa razón se apresuró a regresar a casa para preparar los alimentos necesarios para tanta gente que, según el narrador, eran al mismo tiempo personas y animales. En el hecho mítico fue ésa la misma ocasión en que la diosa del maíz regresó con sus padres al hacerse daño por molerse a sí misma en el metate. Pero lo que la madre de Watakame no sabía era que esas personas habían salido de cada uno de los dedos de su hijo y al terminar la faena volvían a él (Tiburcio Torres, noviembre de 2012, resumen).

De forma literal, Watakame es un corazón entre veinte dedos, lo que equivale a un cuerpo humano pero también a una persona. El mito cobra vida en el momento en que los varones integrantes de un *xiriki*, se organizan para coamilear en conjunto los terrenos de siembra de cada uno de los grupos familiares que componen a dicha estructura. Mientras los varones trabajan sin poder tomar agua, las mujeres y los niños deben de ayunar hasta

que los primeros llegan del monte. A su regreso, el equipo de trabajo es recibido en el centro del *takwa* con una *xukuri* llena de agua, una, de tortillas; y otra, con comida. Cada mujer prepara un guiso para su marido, pero reparte una porción al resto de los hombres como agradecimiento por la ayuda recibida. Este hecho se repite cada día hasta que todos los coamiles del grupo están listos para recibir las lluvias. En este ritual se observa la sanción sobre el cuerpo físico a través del sacrificio que es una norma social. El sacrificio llevado, sea como ayuno o como trabajo y abstinencia de agua, ayuda a formar el cuerpo social de las unidades familiares. Este es un ejemplo que se asemeja al modelo que propone Mary Douglas (1978).

Otra de las características de la noción de cuerpo entre los *wixaritari* es la concepción de éste como una representación del mundo. Ángel Aedo (2001; 2011), en su tesis *La región más oscura del universo*, es el primero en explicar que el cuerpo es una síntesis del universo huichol, donde al Este/*Yata* se encuentra Wirikuta en el desierto de Real de Catorce, al Oeste/Tstɨa Haramara, en el puerto de San Blas; al Sur/Tseriata Xapawilleme, en la laguna de Chapala; al Norte/Utata, el cerro gordo en Durango, Hauxamanaka; y al Centro/Ixapa se encuentra Teakata, en territorio de la comunidad de Tuapurie.

De acuerdo con lo anterior, el cuerpo representa lo siguiente: el frente y la mitad de la cintura para arriba es el Este y representa lo iluminado. La parte de atrás y la mitad de la cintura para abajo el Oeste, y se refiere a la oscuridad. La derecha es el Sur y la izquierda el Norte (Gutierréz, 2013: 72). Por esta razón, cuando un *wixarika* necesita ubicarse para encontrar alguna dirección se pone siempre frente al lugar por donde sale el sol, ya que por ese rumbo se encuentra Wirikuta, lugar donde vive la mayoría de los ancestros creadores.

De esta manera, el cuerpo es una metáfora del territorio y se convierte en un instrumento de clasificación del mundo. En la interpretación de Gutiérrez del Ángel, el cuerpo es como un texto del mundo donde se sintetiza su vida ritual (*ibid*.). Ésta puede ser considerada como otra forma de cuerpo social, ya que el cuerpo físico es sancionado en relación con sus características fisiológicas –cara: arriba, adelante / ano: abajo, atrás– que se proyectan a la visión del mundo –Wirikuta: Este, frente arriba / Haramara: Oeste, atrás, abajo inframundo–y, por lo tanto, son símbolos naturales.

Ante estas formas de representar el cuerpo entre los huicholes, Kindl (2014) menciona que «este no se limita a los seres humanos, sino que abarca también a los animales y vegetales, a los objetos, al territorio/paisaje o las manifestaciones de los ancestros deificados» (Kindl, 2014: 2). Entonces, al haber diferentes cuerpos, deben haber diferentes tipos de personas.

En alguno de los pasajes de la mitología *wixarika* se narra que al principio la Tierra no era sólida, sino inestable y blanda. Era habitada por los *hewixi*,[20] gigantes deformes que practicaban la antropofagia y cuyas características principales eran no practicar el *costumbre* y no tener la capacidad del habla, por lo que se comunicaban con gemidos y señas (Guadalupe Serio, 2010). Estos seres protoculturales se extinguieron cuando el fuego solidificó la Tierra y provocó que ellos quedaran convertidos en cerros y piedras que ahora forman parte del paisaje de las comunidades huicholas, así como de los sitios sagrados que este mismo pueblo visita. Fresán también indica que *hewi* se relaciona fonéticamente con *tewi* diferenciándose sólo por un fonema, lo que «podría manifestar que al haber cruzado la

[20] pl. *hewi* sing.

frontera del tiempo mítico hacia el tiempo del hombre, se impuso una separación y diferenciación entre dichos seres» (Fresán, 2012: 71).

Foto 8. Tsikwaki, payaso ritual en la comunidad de San Andrés Cohamiata durante el Carnaval. Durante las fiestas en que este personaje aparece su comportamiento es irreverente y lujurioso. Kevin Escalante Carbajal, febrero del 2013

Otro tipo de personas que distinguen los huicholes son las personas flechas o *‘ɨrɨwakame*, las personas jícara o *xukuri‘ɨkate*, los peyoteros o *hikuri‘ɨkate*, los antepasados *kakaɨyarite*, los santos del *teyeupani*. Todos estos tipos de personas se distinguen por su relación con objetos. Los objetos, según Alfred Gell (1998), son capaces de afectar a los espectadores movilizando respuestas emocionales, generando ideas y provocando una variedad de acciones y procesos sociales que llevan a percibir a las cosas casi como si fueran personas (*ibid*., 16-21). Esta idea es desarrollada por Amiria Henare, Martin

Holbraad y Sari Wastel (2007) en la publicación *Thinking through things*, en la que mencionan cómo algunos fenómenos sociales pueden ser entendidos no al aprehender los conceptos que lo componen, sino al entender la relación heurística de los objetos presentes (*ibid*., 5-10). Por lo tanto, cabe una pregunta: ¿la definición de los distintos tipos de personas entre los huicholes se constituye por las relaciones que se logran establecer con los objetos y los efectos logrados en la sociedad en que participan? Por ejemplo, cuando el papel que desempeñan los *xukuri'ɨtkate* durante un ritual es del beneplácito de los espectadores, son reconocidos por saber hacer bien el costumbre, lo que traerá prosperidad a las familias y, en general, a la comunidad. Cuando los observadores no están satisfechos por la forma en que se desarrolló el ritual, alegan que los jicareros no saben hacer costumbre, que no hacen un buen papel; que «no'más le hacen al payaso».

En los estudios clásicos acerca de la organización social de los huicholes a las personas jícaras, flechas y peyote, se les ha identificado como individuos que tienen un cargo ritual dentro de alguna de las estructuras de la sociedad (cabecera, *tukipa*, *xiriki*). En el caso de los *xukuri'ɨkate* su definición como persona se debe a la relación que existe con una jícara *xukuri* cuyo grabado con cera y chaquira es una deidad o ancestro tutelar. Cada deidad posee una personalidad que afecta a quien debe tener su jícara, de ahí que la sociedad espere que se comporte de cierta manera. La relación adecuada entre las características del objeto y del encargado de portarlo, genera la agencia social; es decir, la capacidad del objeto de influir en las acciones del sujeto. Entonces queda otra interrogante: ¿cuál es el cuerpo de esta persona, la jícara o el *xeitewiyari*? La traducción literal de la palabra *xukuri'ɨkame* significa «el que carga o guarda la jícara». De manera literal, el individuo lleva alimento a la *xukuri* que le corresponde atender; también le lleva alguna

ofrenda a su morada en alguno de los sitios sagrados; le da sangre de algún guajolote, res o venado como sacrificio; cambia su nombre al del ancestro durante cinco años y adquiere una posición dentro de la jerarquía del *tukipa*. El objeto, en primer lugar, por sí mismo, hace actuar a un individuo de una manera muy específica, lo que se puede traducir como la existencia de una agencia social; sin embargo, esta agencia social no existiría sin que la misma sociedad hubiera dado a la jícara ese poder, pero, al mismo tiempo, el resto de la sociedad no entendería el papel de las jícaras sin el representante hecho hombre. Por lo tanto, nos enfrentamos a una persona determinada por la relación entre dos cuerpos: el de la *xukuri* y el humano.

¿Lo anterior podría ser entendido desde la perspectiva del *embodiment*? Según este enfoque, un sujeto aprehende a otro por la mediación de un objeto. Si bien esta explicación se aparta del análisis del cuerpo como metáfora y clasificación de algunas manifestaciones sociales, es indiscutible que durante los actos rituales de los *wixaritari*, los *xukuri'ɨkate* son para los espectadores deidades u otros seres míticos como *turus*, *wakeros*, judíos o *tsikwaki*, quienes, con ayuda de pinturas, máscaras, varas de mando, imágenes de santos y sacrificios como el ayuno o la ingesta masiva de alcohol, tabaco o *hikuri*, logran transformarse o encarnarse en otro ser.

2.4. EL CONCEPTO DE LA PROCREACIÓN *WIXARIKA*

Antes de proseguir, es esencial tomar en cuenta que el pensamiento *wixarika* divide el tiempo de un año en dos grandes temporadas: las secas y las lluvias/*witarita*. Durante las secas, los rituales y ceremonias están dedicadas a las deidades o antepasados relacionados

con fuerzas solares y masculinas denominadas *tatak*ɨ*ma*. Durante el tiempo de las aguas, las fiestas se celebran a las deidades femeninas que se denominan *tateitema*, cuya principal característica es la fertilidad.

La época *witarita* es considerada un tiempo obscuro y, por lo tanto, peligroso. Míticamente es el tiempo en que Nakawe destruye la tierra con el diluvio y, como resultado, Watakame es el único hombre en la tierra. Las palabras *tukari/* mediodía o vida y *t*ɨ*kari*/ noche, obscuridad; pueden ser usadas como sinónimos de estas estaciones. Es claro que existe una dicotomía entre noche-día, calor-frío, seco-húmedo, etcétera. Son también referencias a características masculinas y femeninas, principal par complementario en la ideología de este pueblo.

Según un mito sobre la creación del hombre, recolectado por Fresán, los *wixaritari* fueron creados por los ancestros con trozos de la naturaleza como el barro, la jícama, la enredadera del monte, la raíz amarilla ‘*uxa* y la memoria de los antepasados, que es el ‘*iyari*, que fue depositado en diversas partes del cuerpo en forma de gotas de rocío. La finalidad de la creación del hombre fue que las deidades tuvieran personas que sirvieran en los centros ceremoniales (Fresán, 2012: 91). De esta versión se destaca que al ‘*iyari* se le nombra la memoria de los antepasados que se introduce en el cuerpo. En la actualidad, los huicholes identifican al ‘*iyari* con el alma, tal vez debido a las etnografias como la de Peter Furst, quien comparaba el ‘*iyari* con el concepto de alma; sin embargo, el ‘*iyari* guarda una relación más cercana con el *tonal* de los antiguos nahuas (Lopez-Austin, 1980). Algunos huicholes dicen que el ‘*iyari* se gana y se pierde. Se nace con una parte pues es «una herencia de sus antepasados y ancestros».

Los *kakaɨyari* son los encargados de enviar a los hijos al interior de la mujer en la forma de una gota de rocío que se desarrolla en el útero/*niweyame* hasta nacer. Un determinado ancestro envía la esencia anímica y lo reconoce como hijo propio. Hay otra versión similar, que dice que en ocasiones un antepasado decide regresar con su familia y elige el cuerpo de alguna de sus parientes para regresar. En ambos casos, un *maraka'ame* puede descifrar o descubrir qué dios lo ha enviado; sin embargo, hay que mencionar que al semen se le llama '*ikunieri*, término que contiene el fonema con el que se designa al maíz, '*ɨku*. Esto establece la analogía en la que el maíz con todas sus semillas representa a las semillas del semen masculino, al que se le atribuye la principal característica de fecundidad (Fresán, 2012: 125).

A este respecto, Estela Islas (2009) hace mención de que en caso de infertilidad de la pareja:

> el *mara'akame* le pide a los dioses que la mujer pueda quedar preñada; después con las plumas de sus *muwierite* «agarra al bebé» y lo pone en el vientre de la mujer. También el *mara'akame* puede elegir el sexo de un bebé, sobre todo cuando sólo se han procreado niñas y se quiere a un niño, entonces le realiza una curación de manera análoga a la descrita anteriormente, en la que «agarra al niño» y lo pone en el vientre de la madre. Los niños que nacen por la petición del *mara'akame* son «delicados», no se les puede regañar ni pegarles, tampoco dejar de alimentarlos porque se enferman y mueren. Es indispensable criarlos con mucho amor y cuidado. Algunas veces, Tatei Niwetúkame cambia el sexo del bebé cuando la mujer está embarazada. El feto puede ser una niña, pero si así le parece conveniente a la diosa, le cambia de sexo y nace como niño, por eso existen hombres con rasgos físicos finos, «como de mujer». (*ibid*., 2009: 12).

Asimismo, Ramón Medina explica que el nacimiento de los niños es propiciado por la deidad femenina, Tatei Niwetúkame, quien es también responsable de la determinación del sexo del niño y de «completarlo»; es decir, darle la fuerza esencial de la vida (Furst 1972: 15 [citado en Islas, 2009: 12]).

Cuando nace un varón/*uki*, se acostumbra que los padres deben de fabricarle una flecha/*‘ɨrɨ* para ser entregada como ofrenda en alguno de los sitios sagrados. Cuando nace una niña/*uka*, se elabora una jícara/*xukuri* para que de igual forma sea entregada como ofrenda. Más o menos después del quinto día de nacido, cuando la mollera/*kupuri* del *nunutsi*/bebé está completamente dura, los abuelos le dan un nombre al niño mientras un *mara‘akame* le realiza una limpia y le lava esa parte del cuerpo. Idealmente, se recibe un nombre por cada par de abuelos, por lo tanto, cada *wixarika* recibe cuatro nombres. Estos apelativos son determinados, en la mayoría de los casos, por la relación con la fecha de nacimiento del infante y la etapa de crecimiento de la milpa durante el tiempo de las aguas. He aquí una clasificación que los *wixaritari* hacen de la naturaleza y recae en la persona. Durante la temporada de secas, los nombres se relacionan con animales, frutos y flores del monte, principalmente. En ambas estaciones con los elementos naturales relacionados con un *kakaɨyari* o un grupo de ellos que le permiten heredar un cargo en algún centro ceremonial.

Por ejemplo, el nombre de *Matsɨwa* está relacionado a la tierra y, por lo tanto, a las diosas Tatei Yurienaka, Takutsi Nakawe, Tatei Turiwiakame, todas aquellas que se relacionen a la tierra y la fertilidad. En Wautɨa explican que cuando una persona recibe sus nombres también recibe los nombres de antepasados, sean los padres de sus padres o los abuelos de los mismos. Gran parte del devenir de la persona se relaciona con los nombres, pues éstos los llevan a relacionarse con los niveles de la organización social, ya que son parte de las responsabilidades rituales que le son transmitidas por sus familias y, por ende, su construcción de persona.

El ‘*iyari* concebido como un devenir histórico, es ganado por las personas a lo largo de su vida. Esto puede ser observado en los adoratorios de los ranchos donde se encuentran los antepasados y ancestros. En este lugar se guardan las imágenes de los santos, crucifijos o fotos de los parientes muertos. Un objeto importante es el *muwieri:* cada pluma que se le ata representa a uno de los miembros del *xiriki*. Sobre los cirios o velas /*hauri* se representa también a la parentela al atarles un listón por cada hijo que nace. Cada santo o antepasado que habita en estos lugares tiene una jícara y una flecha con la que comunica sus necesidades de obtener un sacrificio durante los rituales. De esta manera, el *xiriki* y su parafernalia sintetizan la historia del grupo, es el hogar del ‘*iyari*, un verdadero *kieyari* o rancho del corazón.

2.5. EL PARENTESCO Y EL CUERPO

Como se mencionó, sobre el cuerpo *wixarika* se representa el *kiekari*, es decir, el territorio étnico de los huicholes o el mundo. Sobre las partes del cuerpo también están representados los parientes mediante los ejes Norte-Sur y Este-Oeste, que demarcan el espacio y el tiempo conceptual de los huicholes. En el cuerpo se representa, además, la posición y composición de la persona en relación con la colectividad a la que pertenece, sea grupo familiar o sistema de cargos.

En el plano horizontal, Norte-Sur o izquierda y derecha, se encuentran los parientes ‘*iwama* de la misma generación de ego o sus hermanos que se representan en los dedos ‘*ɨwa* de las manos y de los pies. Estas dos palabras se encuentran fonéticamente relacionadas; sin embargo, la explicación se encuentra en el mito que describe que de los dedos de Watakame salían personas que le ayudaban a coamilear. En el eje vertical,

dirección Este-Oeste o arriba-abajo, se encuentran los antepasados y ancestros. La parte superior, la cabeza, se relaciona con Nuestro Padre Sol Tayaupa, que envía el *kɨpieri* −la energía vital− a la mollera en forma de gota de rocío. Cuando los abuelos dan nombre a los nietos recién nacidos, les mojan esa parte del cuerpo para proteger al niño. En la parte inferior del cuerpo, están los dedos de los pies, que se refieren a los ancestros o parientes muertos que se encuentran en la parte oscura; lugar del inframundo. Tanto la parte superior como la inferior se relacionan con el fuego Tatewari, ya que el *kɨpieri* es el '*iyari* de los dioses o ancestros y es, a la vez, el abuelo. Mariana Fresán encontró un dato que indica que el nombre utilizado para referirse a los huesos en algunos contextos rituales es '*atewari*, la caña seca de la planta del maíz. Ese vocablo guarda enorme relación con Tatewari, nombre que recibe el abuelo fuego, quien inició el costumbre y, por lo tanto, el '*iyari* proviene de él. En la explicación que recibió Fresán acerca del origen de los huesos se dice que la planta del maíz se convirtió en hueso y, por eso, los animales y la gente pudieron moverse con libertad (Fresán, 2010: 94).

El centro del cuerpo es el ombligo *xutamutsi*, lugar donde se considera que el '*iyari* presenta mayor vitalidad. Fresán menciona que la parte superior del cuerpo se encarga de conocer tanto su entorno ordinario como el del mundo de los ancestros; el centro del cuerpo organiza su espacio circundante y la parte inferior clasifica la generación de la vida (*ibid.*, 126).

De igual manera, sobre los dos ejes se puede representar la constitución de la persona a través de los nombres que le son legados. En el plano vertical, la persona recibe los nombres de los abuelos (arriba-frente) y, por ende, de los ancestros (abajo-atrás). Desde el nacimiento la persona se comienza a determinar, pues a partir del *kɨpieri* que recibe, se le

ata a un grupo de personas que reconocen a los mismos ancestros y tienen sus propios caminos. Ésta es la idea de la filiación original de los *wixaritari*. En el eje horizontal que, como se mencionó, se relaciona con su entorno ordinario, recaen los nombres que adoptará a lo largo de su vida; es decir, los cargos que personificará. Si bien, de alguna manera están estrechamente ligados a los que recibe de los abuelos, hay cierta libertad en sus acciones.

Los huicholes explican que, desde el nacimiento, una persona tiene un camino que le es proporcionado por una deidad tutelar. La persona debe seguirlo de acuerdo a la propia ética o valores de la cultura. En ese camino se encuentran los cargos a desempeñar, pero no siempre pueden ser activados por diferentes razones, ya sea por cambio de residencia o alguna enfermedad, entre otras. Cuando los *wixaritari* toman alguno de los cargos de las diferentes jerarquías, se están personificando o están definiendo su relación. En el caso de los *xukuri ‘ɨkate*, el individuo adopta un nombre diferente por cinco años.

En la parte de atrás del cuerpo o en la espalda están los parientes «alejados», como son considerados los bisabuelos o bisnietos. En ocasiones los viejos llaman a los bisnietos con el nombre de morral: *ne kutsɨri*, pues dicen que es lo que ya van cargando. El *kutsɨri* también es una sección de la espalda localizada en el costado derecho. Fresán explica que la espalda *warie* representa el pasado mientras que el pecho es el futuro. Si esto es verdad, se trata de un caso en que el cuerpo es la memoria de los parientes, al igual que el ‘*iyari*.

Un ejemplo más de la posible relación de términos de parentesco con partes del cuerpo es el usado para referirse al esposo de mi hermana: *ne kiema*. Indagando en la etimología de la palabra, ésta se compone de la palabra *kie* o rancho y de la palabra *ma*, que guarda relación con brazo y mano. En Tateikie y en Wautɨa hay una marcada preferencia por hacer que el esposo vaya a vivir a la casa de su esposa para que trabaje el rancho de su

suegro por un tiempo mínimo de cinco años. Entonces, nos referimos al cuñado como brazo del rancho.

Otro término que guarda relación con el cuerpo es el apelativo usado en algunas rancherías para referirse a la madre de forma cariñosa: *netsitsi*. Esta palabra es la misma que se usa para referirse a los pechos de la mujer. Ahora bien ¿es correcto seguir estas pistas? ¿son correctas estas deducciones? El cuerpo es el contenedor del '*iyari*, por lo que no es descabellado pensar que haya una clasificación de los parientes sobre el cuerpo como la que hasta ahora se ha expuesto.

2.6. «EL COSTUMBRE» Y EL CUERPO

Hasta el momento se ha explicado la relación inseparable entre cuerpo y persona que hay en los huicholes, así como la mediación de objetos en la definición de otro tipo de personas en la sociedad *wixarika*. También se ha descrito la forma en que se concibe el mundo representado en el cuerpo y como éste, a su vez, recuerda a la parentela. Las representaciones sobre el cuerpo guardan estrecha relación con el parentesco debido a que se habla de una transmisión de características particulares que circulan de los ancestros al hombre. En dicha relación se transmite '*iyari* de distintas maneras, como actos donde se utilizan símbolos que generan *agency* en el sentido que el Alfed Gell lo plantea.

Algunas de las representaciones del parentesco se manifiestan durante los rituales del ciclo ceremonial de las rancherías. Para el presente análisis se describen dos fiestas observadas en la comunidad de Wautɨa. La primera de ellas es el ritual de Mawaxira, que se llevó a cabo en el rancho de la mesa de San Francisco, en el paraje de Yaraitsie, en mayo de 2013. El segundo acto ritual que se presenta es el de Tatei Neixa en el rancho de Harakuna,

cerca del centro ceremonial de Ocota de los Llanos, en octubre de 2012. Al unísono de las descripciones, se aportan otros datos de la misma comunidad que refuerzan el argumento, además de que servirán para realizar comparaciones pertinentes.

Algunos iniciados explican que los actos rituales o el costumbre sirven para generar '*iyari* o crear memoria. El sentido de hacer costumbre remite a participar o realizar las fiestas anuales que se relacionan con el ciclo agrícola. Esto significa llevar a cabo una gran tarea, pues en los rituales se establece una comunicación con los ancestros mediante sacrificios que crean reciprocidad: la principal característica de las alianzas.

Algunos *mara 'akate* explican el ciclo agrícola como una metáfora del crecimiento de una persona, pues se considera a la tierra como la madre y a las semillas del maíz como a los hijos que van creciendo. Lo anterior es parte de una analogía en que la tierra es un cuerpo femenino –específicamente, la vagina–. En esta misma analogía, las semillas del maíz son el semen que fertiliza a la tierra y crea la vida.

Desde que comienza el tiempo de la siembra –regularmente entre los meses de junio-julio–, los huicholes piden a los *kakaɨyari* que las semillas crezcan sin problemas un año antes; después de la cosecha, en el adoratorio dedicado *Niwetsika*, la diosa del maíz, se guardan las mazorcas de todas las unidades domésticas que pertenecen al *xiriki*. Estas mazorcas son las semillas que se sembrarán al inicio de las aguas, han sido seleccionadas por tener buenas proporciones y, por tal motivo, reciben un trato especial, «como si fueran bebés». Casi todos los días al adoratorio se les lleva *papa*/tortillas, *mume*/frijoles y *ha*/agua para que se alimenten, además de que conviven con ellos, pues, como se dijo, se les considera personas. En ocasiones especiales, se les unta sangre de venado, ya que es su alimento preferido.

Cuando el maíz se siembra, sigue siendo como un niño pequeño que no habla y por intervención de un *mara'akame* se le pregunta qué necesita o qué requiere para crecer en el campo. Los alimentos o sacrificios que pide son depositados en su adoratorio, en la jícara que represente a Tatei Yurienaka o en el *tepali* del patio.

Foto 9. Maíz *'Ikɨri* cosechado. Foto: Kevin Escalante Carbajal, octubre de 2012

Durante el mes de septiembre se lleva a cabo el Mawaxira de la época *witarita*, fiesta que se distingue por el sacrificio de un toro para dar gracias por las lluvias y el crecimiento de la milpa. Para entonces, el maíz ya habla, está espigando y se le ofrece de comer galletas de animalitos trituradas y mezcladas con azúcar o refresco, además de caldo res y de venado. En este acto se les agradece a los dioses por la lluvia y se espera que

mediante el sacrificio y la sangre ofrendada las condiciones favorables para tener una buena cosecha se mantengan.

En el mes de octubre ya hay elotes tiernos, así como calabazas y frijoles. En esta etapa se compara a los niños con los frutos tiernos. Para poder ingerir los alimentos de la temporada se debe de realizar la fiesta del tambor o Tatei Neixa que, además de ser una ceremonia de agradecimiento, es también un ritual de paso para los niños menores de cinco años de edad.

Luego de esta temporada, cuando el maíz se vuelve mazorca, se festeja la fiesta de Tatei ‘Uxiepieri o el descanso de nuestra madre. En esta ceremonia, el maíz se come en forma de atole hecho que indica el inicio de la cosecha. Las fechas de esta fiesta pueden prolongarse hasta enero, dependiendo de los tiempos en que se sembró durante la temporada de las aguas.

En los centros ceremoniales *tukite*, las peregrinaciones a Wirikuta comienzan en la temporada de las secas. Al regreso de los peregrinos, comienzan las fiestas del peyote y del esquite en que el maíz se tuesta y se hace pinole. En las rancherías familiares comienza otra fiesta que lleva el nombre de Mawaxira de la temporada de seca o de Tanana Kwewixa Mawaxira. La celebración de esta fiesta puede darse desde marzo hasta mayo dependiendo de la organización interna de cada rancho. El sacrificio del toro tiene como fin pedir las lluvias, pero también acercar a los ancestros tutelares de la ranchería con los de la comunidad. Con esta fiesta termina el desmonte de los coamiles y se espera la venida de las lluvias.

2.6.1. Tatei Neixa*, los niños personificados como calabazas y el encuentro onírico con los ancestros*

La localidad de Ocota de los Llanos o Hukutsarie se encuentra en una alta planicie al Sur de la cabecera de San Sebastián, a poco más de una hora de camino a pie. La agencia toma su nombre de la presencia de un bosque de pinos que dominaba el paisaje; en la actualidad, es sólo un manchón. En *wixarika*, «pino» se denomina *huku*y *tsarie* y hace referencia a un lugar plano. En este sitio se encuentra también el centro ceremonial que recibe el mismo nombre. El distrito se compone de alrededor de doce rancherías *xirikite* con una población aproximada de doscientas cincuenta personas entre niños y adultos mayores que se acercan a los cien años de edad.

Durante la segunda parte del mes de octubre y la primera de noviembre, por toda la meseta se escucha el sonido: «¡tum! ¡tum! ¡tum! ¡tum!»; característico del tambor ritual. Esto significa que en algún rancho se está llevando a cabo la fiesta de Tatei Neixa o de los primeros frutos. La fiesta debe de ser realizada antes de las primeras cosechas, pues se pide permiso a los dioses para poder consumir el maíz tierno y las calabazas. Durante esta fiesta, los niños también participan en un ritual de iniciación.

Los huicholes consideran que los niños son como los frutos tiernos: acuosos, pues les falta madurar. Al nacer un niño recibe un nombre que lo asemeje a alguna condición del campo de cultivo. Por ejemplo, si un bebé ve la luz cuando el maíz está jiloteando puede que reciba el nombre de Xitakame. Si una niña nace durante las temporadas de lluvia puede que se llame Witari. Sin embargo, la asignación de los nombres a los niños puede variar, ya que reciben un nombre por cada uno de sus abuelos, un total de cuatro. Los niños participan en el Tatei Neixa durante cinco años seguidos, tiempo de duración de un ciclo para los

huicholes. Sólo después de este tiempo, los infantes son considerados como personas, ya no son tiernos y acuosos como los elotes y las calabazas de la temporada.

Cada *xiriki* puede ser considerado una gran unidad doméstica. Para realizar la fiesta todos los integrantes del rancho deben estar presentes. Al interior de esta organización, se observan subdivisiones que están demarcadas por cada uno de los matrimonios. Cada matrimonio, con su respectiva descendencia forma una pequeña unidad doméstica, pues el hombre coamilea su propio pedazo de tierra y su mujer prepara sus alimentos; sin embargo, todos descienden del mismo ancestro o antepasado que ha fundado el rancho, por lo que en las tareas agrícolas deben de trabajar como un sólo grupo. Las fiestas o ceremonias son una de esas actividades. Como se mencionó en el Capítulo 1, estas unidades reciben el nombre de *neuwari*.

Foto 10. Tatei Neixa en La mesa de San Francisco Wautia. Kevin Escalante Carbajal noviembre de 2008

La estructura física de un *xiriki* se constituye por un patio circular o semicircular. Alrededor de él se erigen adoratorios con techos de dos aguas que se denominan *xiriki*. Cada uno de estos edificios es considerado un granero ritual, pues en él se guardan las semillas que son usadas para la siembra, así como diversos artefactos de la parafernalia, como imágenes religiosas de los santos, jícaras *xukuri* que representan ancestros o el mismo rancho, varas de poder ‘*its~~ɨ~~*, flechas ‘~~ɨr~~ɨ, etcétera. Un *xiriki* es, por lo regular, el cuarto habitación de un matrimonio, que guarda sus propios artefactos rituales y a veces es usado como cocina. En estos lugares también hay un adoratorio mayor que puede ser usado como cocina de todo el grupo y donde se guardan artefactos como el tambor y las imágenes de los santos.

El rancho de Harakuna se ubica al Oeste de la planicie de Ocota justo antes de bajar al valle donde se ubica la agencia de Tesorero. Cabe mencionar que su patio es utilizado por dos unidades domésticas extensas que antaño formaban un grupo. Los miembros del patio decidieron dividirse debido a diferencias relacionadas a la organización del ceremonial y la sucesión del cargo de *kiekame*. Este rancho cuenta con siete adoratorios más una cocina que se ubica en el extremo Oeste del patio y que sirve también de altar mayor llamado ‘*ampata,* al que se le considerada casi como un *tuki*, pues cumple funciones similares.

La noche antes de que dé inicio la ceremonia, los integrantes que van a participar en el ritual se reúnen en torno al fuego central del patio, que recibe el nombre de Tatewari Nuestro abuelo fuego. Los niños que van a estar dentro de la fiesta reciben una limpia por parte del *mara’akame* oficiante que, en este caso, es *teukari* de todos los niños. Los padres de los niños o jefes de familia piden al chamán que cuide de ellos durante la fiesta y que si

las deidades o antepasados piden algo especial para evitar enfermedades, se los haga saber para poder cumplirles en tiempo y forma.

Poco antes del amanecer, la gente se va reuniendo en el lado Este del patio, donde se encuentran los adoratorios de Parikuta y Tayaupa. Ahí las mujeres forman un semicírculo colocándose frente al Oriente. En medio del espacio forman un altar donde colocan las flechas y *muwieri* que representan a la familia entera y que estaban dentro del adoratorio de cada una de las partes. A uno de ellos le amarran un hilo de flores amarillas que está unido al tambor. Frente al altar y sobre un plástico, colocan las calabazas y tejomates con tejuino, uno de cada uno por cada niño participante.

Cuando ya están todos presentes, el *mara'akame* comienza el canto. A los niños y a sus padres se les pintan las mejillas con '*uxa* –una pintura ritual de color amarillo usada por los peregrinos en su viaje a Wirikuta–, por lo que los diseños de las pinturas son similares. Después de esto, el oficiante amarra un pedazo de algodón por cada niño que participa al hilo de flores que une el tambor, las imágenes y las jícaras del rancho. De aquí en adelante se toca el tambor hasta pasado el mediodía.

El canto relata una peregrinación imaginaria de los niños hasta el desierto de Real de Catorce en San Luis Potosí, donde son presentados ante los ancestros que habitan ese lugar y que genéricamente son llamados *kakauyari*. El *mara'akame* los lleva volando mientras les describe todos los lugares que se visitan, los niños permanecen sentados agitando unas sonajas hechas con calabazas secas.

En algunos momentos se realizan limpias a los niños, en otras ocasiones se comen galletas de animalitos, dulces, refrescos o simplemente se descansa. El canto no cesa hasta llegar al Cerro Quemado. Para comenzar el regreso el cantador o *tsauxarika* voltea su silla

y el tambor hacia el Oeste para regresar por el mismo camino en sentido inverso. Al llegar al último antes de regresar a la comunidad, los niños que cumplen los cinco años se despiden de los otros niños con un saludo de mano. El niño le da una especie de ofrenda –que consta de una gallina− al abuelo su *teukari*. El valor de este don depende del poder adquisitivo de los padres del niño y a veces se le puede regalar una vaca. Esta relación parece significativa, ya que cuando se va en peregrinación a Wirikuta cada participante está unido a otro con el término de *teukari* que es la relación de abuelo–nieto. En el centro ceremonial de Muku‘uxata se explicó que, durante el viaje, esas personas eran como compadres; sin embargo, también se le relaciona a la guía de un abuelo durante el proceso iniciativo del niño y, en el caso de la peregrinación de la iniciación chamánica, se supone que uno tiene más experiencia que otro.

Foto 11. Niño de cinco años en su último Tatei Neixa. Acompañado de sus abuelos comienza a despedirse del resto de los niños peregrinos que fueron sus compañeros.En las manos lleva una gallina para su *Teukari.* Kevin Escalante Carbajal octubre del 2012.

La fiesta del tambor cesa pasado el mediodía cuando el grupo de familiares se reúne frente al altar y da las gracias al *mara'akame*, éste, a su vez, les da una limpia y verifica que ningún niño se halla quedado perdido durante el camino de regreso. Los presentes arrojan a los santos y a las jícaras del rancho bolitas de maíz cocido y les asperjan agua, tejuino y la mezcla de galletas de animalito con refresco de cola. Luego se le invita *nawa* a los que miran desde fuera; los mejor acogidos reciben un plato de comida de parte alguna de las mujeres encargadas de costear la fiesta.

Por la noche el canto del *tsauxirika* continúa junto con el sonido del tambor, pero relata la historia de Watakame y Tatei Niwetsika, la diosa del maíz. Durante esta noche se baila en sentido levógiro alrededor del fuego donde en un perol se están cociendo elotes tiernos y calabazas que han donado cada una de las unidades domésticas. Las mujeres bailan con las calabazas en la cabeza y se bebe tejuino. Durante esta noche, cinco veces se ha de llevar ofrenda a cada uno de los *xiriki* que, para ese momento, contienen frutos tiernos junto con un tejomate de tejuino y una vela encendida. Se dice que de esta forma alimentan al maíz, que es un ancestro. Este acto es también un intercambio recíproco entre las unidades que constituyen la ranchería pues cada *xiriki* pertenece a un matrimonio; es decir, una parte o clase −si se prefiere usar el término−, de todo el grupo.

Por la mañana se reparten los elotes y las calabazas como ofrenda, a éstos se les dice '*akutsi*. Cuando una persona recibe uno de ellos debe pedirle a un tercero que separe el fruto del tallo, para entregarlo a quien se lo donó. Éste, por último, coloca las cañas en el techo del *xiriki* de Tayaupa como ofrenda. Acto seguido, los caseros o fiesteros −como se les llama a los que costean la fiesta−, reparten más tejuino a los visitantes de otros ranchos. Todo finaliza cuando alguien del grupo da gracias al cantador por hacer la ceremonia, la

gente, por lo regular,se pasa el resto del día bebiendo junto a los visitantes que se aparecen al finalizar el ritual.

2.6.2. *Tanana kwewwixa mawaxira:* Alianza de sangre con los ancestros

El rancho de la mesa de San Francisco se ubica en el paraje de Yaraitsie, meseta justo a la entrada de la cuenca en la que se asienta la cabecera de San Sebastián o Wautɨa. Este territorio es compartido por tres ranchos *xirikite* que comparten relaciones de parentesco, además de organizarse para el ceremonial y la agricultura.

Para realizar el ciclo en cada uno de los ranchos hay una jerarquía de cargos bien definida, por lo que se sabe quién costea las fiestas durante cinco años e incluso a veces de forma vitalicia. La elección de los cargos se define por un mandato divino: el *mara'akame* del rancho recibe en el sueño una visión que proviene de los ancestros y comunica al grupo las órdenes.

En San Francisco –como en todos los demás ranchos–, el cargo principal se llama tihu'ukame o *kiekame.* Esta persona tiene a su cargo las flechas y jícaras principales del rancho –que son los ancestros–. Por lo regular, este cargo queda en manos del varón más anciano del rancho, pero puede variar. En la mesa de San Francisco se cuenta con las jícaras de Tayau, Tatei Niwetsika, Tatei Haramara, Parikuta y dos que representan a la pareja fundadora del rancho. Otro cargo es el de los *timawame*, que son los encargados de sacrificar reses; hay uno para cada *mawaxira*. Le sigue el cargo de los '*akelis*:[21] dos niños y

[21] En la comunidad de San Andrés se les conoce como Hakeri

dos niñas. Éstos se forman por parejas de mujer y varón para tomar las ofrendas durante las fiestas de las aguas y de la secas, respectivamente.

Foto 12. Los Santos del *Teyeupani* de la comunidad de Wautɨa en el 'ampata de La mesa de San Francisco. Kevin Escalante Carbajal, mayo 2013.

Para la fiesta del toro es necesaria la presencia de los santos del *Teyeupani* de la cabecera. Durante los meses de marzo a mayo, las imágenes de los santos, junto con sus mayordomos, recorren la comunidad de rancho en rancho para celebrar esta fiesta. El *timawame* de la temporada de secas debe de acordar la fecha con los mayordomos, pues ellos costean dicha celebración. Los santos deben de estar presentes, pues son considerados

los ancestros primigenios de toda la comunidad; Xaturi y Tanana (la Virgen de Guadalupe) son considerados los padres de todos los huicholes y esta fiesta se la dedican a ellos.

Dos días antes de la fecha de inicio, la familia se reúne en el '*ampa'ata* para elaborar las jícaras destinadas como ofrendas a los lugares sagrados. Las mujeres moldean con cera de Campeche las formas de personas, animales y cultivos. La *xukuri*, que es ofrecida a Tumuxavi y a Tayau, tiene en el centro una figura redonda. La jícara de Tayau se distingue porque le colocan rayos simulando ser el Sol y se le incrusta una moneda en el centro con la imagen del águila hacia arriba. La de Tumuxavi sólo consta de una figura redonda en el centro y en la parte superior una línea que rodea la circunferencia. Ambas son adornadas con chaquira de colores.

Cada persona del rancho toma cera y la coloca en cada una de las jícaras, de esta manera, se está representando como miembro del rancho. Los hombres, por lo regular, colocan un círculo con chaquira incrustada. Otra forma es colocar una moneda con el símbolo del águila boca arriba. Las mujeres moldean muñequitos que simulan a sus hijos e hijas. También son las mujeres las que con cera dibujan sus milpas y su ganado, además de algunos trozos pequeños de algodón, pues, de esta manera, piden a los dioses que cuiden las milpas y que envíen abundante agua. Cuando las jícaras están terminadas y los hombres finalizan la tarea de hacer las flechas de carrizo, cada persona del rancho toma una galleta de animalito y la deposita en cada una de las jícaras elaboradas. Acto seguido, van con el becerro que va a ser sacrificado para la fiesta y le cortan una oreja para recolectar sangre y esparcirla en las jícaras y flechas. Simultáneamente, parten dos grupos de peregrinos a entregar las ofrendas a la cueva de N⁞'ariwameta, en el territorio de Santa Catarina; y a la cueva de Tumuxawita, al este del territorio de Wautɨa, Cabe mencionar que en esta última

se dejó una jícara que debía ser llevada hasta Wirikuta, pero como no se pudo realizar el viaje, es colocada ahí. En N⁞'ariwameta se dejó una dedicada al fuego que debía ser llevada a Teakata. Todas las jícaras iban acompañadas de un poco de sangre recolectada de la oreja del becerro. Otros dos grupos de varones viajaron hacia Ratontita y Techalotita, respectivamente, con la intención de pedir prestadas las imágenes de unos santos que también son considerados como ancestros del grupo.

Foto 13. Madre e hija terminando de colocarse en las jícaras destinadas como ofrendas a los lugares sagrados. Kevin Escalante Carbajal mayo del 2013

Cuando todos los santos llegan al rancho, son colocados en el altar del '*ampata*. Por la tarde el *mara'akame* manda a los varones a coamilear una parcela que le pertenece como pago simbólico por oficiar la ceremonia. A su regreso las imágenes son sacadas al patio donde se realiza el sacrificio de la res, justo en el momento de la puesta del sol. La sangre del animal es recolectada y asperjada a imágenes del rancho y del Teyeupani.

Durante esa noche el *mara'akame* canta y en cinco ocasiones se visitan los *xirixi* donde se encuentran las jícaras del rancho y las parafernalias de cada matrimonio. Cada vez se les asperja agua y galletas de animalitos remojadas en refresco de cola. Simultáneamente, una persona toma los cuernos y la cola del animal sacrificado representando a una vaca. Antes del amanecer en el interior del *ampa 'ata* se amarra la punta de un listón al Xaturi, otro extremo al *muwieri* familiar y al gran cirio donde se ata una cuerda por cada miembro. Una tercera cuerda las une y sale del adoratorio hasta llegar al fuego del patio. En ese instante, la gente comienza a orar y a asperjar agua, galletas molidas y sangre de gallinas sacrificadas hacia los santos. Mientras tanto, en el adoratorio de Niwetsika se realiza la presentación de los infantes con los ancestros del rancho: los niños se colocan de pie en medio una *xukuri* grande y se les moja la mollera con agua recolectada de una de las cuevas sagradas. Los padres atan una pluma más al *muwieri* del grupo y amarran un listón al cirio blanco que también los representa. Con este acto la persona queda amarrada a los ancestros; al grupo de parentesco.

Cuando el Sol ilumina por completo el firmamento, los santos son colocados en un altar erigido en una especie de tarima sobre cuatro postes. Ahí, todas las unidades domésticas colocan sus ofrendas y se reparte tejuino. Los santos se trasladan nuevamente adentro y hay un descanso. Para el mediodía se realiza un baile en el interior del adoratorio grande con los cuernos del toro. En este baile, a un hombre se le coloca la cola del toro sacrificado mientras sostiene los cuernos de frente a una mujer, quien debe sostener una pañoleta simulando torearlo. El hombre la enviste fieramente mientras brincan de un lado a otro. El baile genera risas, bromas de carácter sexual entre los mismos familiares y empujones, pero nadie pelea. Los que miran acompañan el baile zapateando al piso. Al

terminar cada tanda, los bailadores deben de tomar tejuino, mismo que se reparte entre todos los presentes. Por la tarde, se reparte el caldo de la res sacrificada y la ceremonia finaliza antes del anochecer cuando la familia hace entrega de tejuino a los cazadores, al *timawame*, a los peregrinos, a los mayordomos y al *mara'akame*, por los servicios brindados. De igual manera, todos agradecen por participar y el ambiente de embriaguez continúa por dos días.

Foto 14. Niño recibiendo limpia para ser presentado a los ancestros. Kevin Escalante Carbajal, mayo 2013

CAPÍTULO 3. *KI* Y TERRITORIO COMO CUERPO DEL CORAZÓN

3.1. INTRODUCCIÓN

En los capitulos anteriores se describieron y analizaron las estructuras básicas que dan forma al sistema de parentesco de los huicholes de la comunidad de *Wautɨa*. En la terminología que se usa para nombrar a los parientes, se encontró la existencia de una estructura similar a la de los linajes cognaticios, pues se observa indeterminación en las reglas para concertar matrimonio y establecer residencia post marital. Al analizar las características anteriores, se puede especular que éstas tal vez sean resultado de los cambios que la sociedad *wixarika* ha experimentado a lo largo del tiempo, pues algunas de las costumbres o prácticas de la comunidad se acercan a un sistema dravidiano, lo que significaría que el sistema es unilineal; sin embargo, hacen falta pruebas que ayuden a comprobar esa hipótesis.

Se descubrió que en el cuerpo se representa el parentesco y el concepto de persona; para los *wixaritari* es el resultado de la suma de la esencia anímica enviada por los ancestros –*kɨpurie* e *'iyari*– y la carne humana o los objetos que se manipulan en el ritual –jícaras, flechas, velas, atados de maíz–. En el sistema de parentesco, el concepto de persona juega un papel muy importante, ya que permite establecer alianzas entre los hombres que ofrecen sacrificios a las deidades que les envían los dones necesarios para la reproducción social del grupo.

Las distintas relaciones entre personas ayudan a definir procesos básicos de la organización social –como la afiliación a un grupo o la preferencia matrimonial y residencial–. En este proceso, el ‘*iyari* o el corazón juega un papel central, pues se trata de la energía vital de cada uno de los *wixaritari*, que se desarrolla al participar en los rituales del grupo al cual se adscribe. En los rituales cada persona establece alianzas con las deidades tutelares del rancho familiar mediante sacrificios. Dicho de otra manera, los actos rituales involucran distintos cuerpos y personas que evocan tiempos miticos, es decir, evocan la memoria de los antepasados, que es el mismo ‘*iyari*.

En este capítulo se trata la relación entre la estructura de la casa (*ki*) y el territorio, elementos inseparables de la organización social y, por consiguiente, del parentesco. Al igual que el cuerpo, la casa y el territorio son contenedores del ‘*iyari*, y se constituyen bajo la misma lógica, pero de forma diferente. Para lograr el objetivo de esta tesis, es necesario analizar la forma en que el territorio y las casas *ki* y *tukipa* se relacionan en torno a las características del parentesco que se han descrito. Con el fin de demostrar la hipótesis planteada, presentarán las características del territorio de Wautɨa y la composición de los edificios de los distritos de Muku‘uxata, Tsakuxapa, Hukutsarie y Yukwitɨa. También se describirá la estructura y organización de algunos ranchos *xirikite* de los mismos distritos.

Los dos tipos de casas huicholas son sitios de culto. En el *tukipa* se rinde culto a la familia mítica representada por los ‘*ɨrɨ*‘*ɨkate*, mientras que en el *xiriki* se trata de la organización de los linajes cognaticios que se reunen para adorar a sus antepasados y deidades tutelares, por lo que la relación de sus integrantes es genealógicamente más próxima que la relación que puede haber entre los integrantes de un *tuki*. Para este análisis se presentan descripciones de la organización de los jicareros de Muku‘xata o Tierra

Morada, y la organización de las rancherías del paraje de Yaraitsie, la ranchería San José, algunos patios de la agencia de Hukutsarie y el rancho Los Aguacates en Tsakuxapa. Con la descripción de su morfología, quedará clara la relación entre estas casas y se observará que el amalgama se encuentra en el parentesco que a veces se funda en el relato mítico.

3.2. EL TERRITORIO DE WAUTɨA

Para comenzar hay que entender la composición del territorio de la comunidad de estudio, pues sus características influyen en la forma en que es concebido y utilizado por los huicholes. La comunidad de San Sebastián Teponahuaxtlán comprende aproximadamente 1,186 kilómetros cuadrados (Torres, 2000: 85). Se ubica en el municipio de Mezquitic en la zona Norte del estado de Jalisco. Su territorio limita al Norte con la comunidad de Tuapurie, al Sur, con el municipio de Bolaños; al Este, con la comunidad de Tateikie; y al Oeste, con los ejidos mestizos del municipio. Como se informó en el Capítulo 1, Wautɨa cuenta con dieciséis agencias. Cada una de ellas constituye uno o más parajes que son habitados por grupos familiares que pertenecen a los ranchos *xirikite*, por lo que se trata de unidades político territoriales.

Téllez Lozano (2010) recomienda que al hablar de territorio entre los huicholes es necesario diferenciar entre el territorio comunitario y el étnico. El primero se refiere al que conforman las comunidades en la sierra y el segundo corresponde a los lugares míticos que comparte la etnia entera. El territorio sagrado se compone al Este o *yata* por Wirikuta, ubicado en el desierto de Real de Catorce. El sitio es hogar de las diosas de la temporada de lluvias y también ahí se encuentra el mítico cerro Reu ‘unari, donde salió por primera vez el

Sol. Además, en esta región fue donde el venado Maxa Yuawi se entregó a sus cazadores en forma de peyote después de que Tamatsi Parikuta fracasara al intentar matarlo (Zingg, 1982). Al Oeste o *tstɨa* se ubica Haramara en el puerto de San Blas. Este lugar es un pequeño islote de color blanco al cual se le llevan ofrendas, pues de este lugar salieron por primera vez los *kakaɨyari* o ancestros, y se esparcieron por el territorio en forma de víboras que luego se convirtieron en todos los ríos, que también son considerados como caminos primigenios. Al Sur se le dice *tseriata* y ahí se encuentra Xapawiyemeta, en la laguna de Chapala. Este lugar es conocido porque, según la mitología, ahí quedó varada la canoa de Nakawe después del diluvio. Hacia el Norte, '*Utata*, se encuentra Hauxamanaka, que también es conocido como el Cerro Gordo en el Sur de Durango y es el lugar en que la vara de poder de la Abuela Crecimiento se quedó mientras viajaba con Tumuxawi en la canoa. Al Centro o '*Ixapa* se encuentra Teakata, una pequeña cueva y centro ceremonial *tukipa* de la comunidad Tuapurie. En este sitio, que es un pequeño volcán inactivo, apareció el fuego por primera vez. Además de estos cinco lugares míticos, hay otros santuarios ubicados dentro de la región del Gran Nayar o en otros estados del país como Nuevo León y Tlaxcala.

En la Mesa del Nayar, en la región Cora, se encuentra la cueva de *Tsakaimuka*, lugar al que los encargados de los centros ceremoniales de todas las comunidades llevan ofrendas. En esta misma región, se encuentra Huaynamota, lugar de culto regional del Cristo Nazareno. Los integrantes de algunos distritos *tukipa* llevan ofrendas a este santo al que consideran un ancestro. Fuera de la región se sabe que los huicholes de Tutsipa llevan ofrendas al volcán de la Malinche y que en Nuevo León se lleva a cabo un litigio para que se reconozca como sitio sagrado el paraje conocido como Guitaritas. En ambos casos, se

argumenta que los sitios son la morada de alguna deidad. Este singular hecho demuestra que el territorio que la etnia reconoce como propio no conoce las fronteras políticas sino que se amplía de acuerdo a los ancestros que logren identificar en el paisaje. Al respecto, Liffman (2012) menciona que los huicholes resumen su territorialidad histórica en metáforas de raíces que se esparcen por cerca de 90,000 kilómetros cuadrados.

En el territorio comunitario de la sierra, los *wixaritari* comparten otros sitios sagrados en forma de cuevas, manantiales o riscos a los que llevan ofrendas antes de realizar las festividades de los *xirikite* o *tukite.* También se asiste a estos lugares para curar enfermedades o para iniciarse en el chamanismo. Algunos de los lugares que son más visitados son Teakata, la cueva de N~~ɨ~~'riwameta en las cercanías de Tuapurie o la cueva de Tumuxawita en Waut~~ɨ~~a.

En cada paraje o ranchería se reconocen otros sitios que son considerados hogar de los ancestros y tienen la forma de pozos naturales de agua, nidos de alacrán, picachos, arroyos, barrancas o sumideros. Elaborar un registro completo de todos los sitios de culto que hay en la comunidad de Waut~~ɨ~~a se encuentra muy lejos de los objetivos de esta investigación, además, es una tarea casi imposible debido a la gran cantidad de lugares. Lo importante es entender que el territorio se articula gracias a la presencia de estos seres o deidades tutelares, pues, a veces, son límites entre los territorios de los ranchos o son centro de reunión de un distrito, pero también son seres con los que se mantienen relaciones de parentesco gracias a los intercambios realizados por los sacrificios.

3.3 TERRITORIO Y FAMILIAS MÍTICAS

La mitología *wixarika* narra la forma en que aparecieron las deidades y cómo emprendieron el camino para llegar a sus actuales moradas en diferentes sitios del mundo. En la actualidad hay un volumen considerable de mitos recopilados que describen −en diferentes versiones− muchos de los lugares que los huicholes reconocen dentro y fuera de sus territorios, su contenido explica el origen de las comunidades y el papel de los ancestros en la creación, así como sus personalidades y características.

Algunos de los mitos recopilados durante el desarrollo de esta investigación describen lugares importantes, dentro y fuera de San Sebastián, para entender la organización social, pues en algunos se pueden leer reglas o explicaciones relacionadas con el funcionamiento del sistema de parentesco. En uno los relatos se habla de un lugar llamado Watetɨapa, rancho donde Tsakaimuka[22] y Tatei `Utɨanaka realizan una alianza con una mujer y su hijo adoptivo. Madre e hijo –a veces sólo uno de los dos– emprenden un largo viaje junto con la gente hormiga para conseguir maíz. En el camino son engañados y ultrajados por la gente hormiga que les corta el cabello como señal de una gran burla y los abandona a su suerte en lo que parece ser un lugar inhóspito. Los protagonistas encuentran el lugar donde hay maíz gracias a que siguen a una paloma. En Watetɨapa su hambre es saciada con atole agrio y tortillas que les son entregadas en jícaras, a las cuales nunca se les acaba la comida ni el agua. Luego, intentan negociar con los señores de ese lugar la compra de maíz; para su sorpresa, se les explica que ahí no venden, pero que pueden llevarse a su hija Niwetsika, diosa del maíz, que producirá el grano cada noche si la madre y el hijo construyen un adoratorio especial con un *tepari* sobre la puerta y otro sobre el piso del

[22] En la versión de Zingg en *Tutsipa*, se trata de *Kometeame*.

interior. La única condición que se pone para entregar a la joven es que por ningún motivo se le maltrate.[23]

El narrador de este mito (Rosendo Álvarez, 2013) ubicó a Watetɨapa cerca de la costa y lo describió como un lugar grande que era habitado «por mucha familia». Sus habitantes, hijos de ‘Utɨanaka y Tsakaimuka, eran numerosos y, al mismo tiempo, eran todas las variedades de semillas como el amaranto, el chile, el frijol y la calabaza. En la versión recolectada por Neurath (2001), se dice que al primer cultivador le fueron entregadas cinco muchachas, una de cada color del maíz, lo que justificaría la poliginia sororal que es practicada por los huicholes; sin embargo, otra versión de San Sebastián (Petra Serio, 2013) explica que la joven diosa del maíz es llamada ‘Aurimawika y es al mismo tiempo las cinco variedades del maíz. Sus hermanos, que se ponen tristes al momento de su partida, son el chile, el frijol, la calabaza y el amaranto. En la versión de Zingg (1982) sobre el surgimiento de las personas a partir del maíz, el chico huérfano se acuesta con esta diosa y ella le explica cómo sembrar la tierra y le da el nombre de Watakame: el primer cultivador. Este personaje, cada vez que iba a trabajar al monte sacaba de cada uno de sus dedos una persona: veinte en total. La madre que no sabía nada de esto, se preocupó por hacer comida para tanta gente y puso a trabajar a Niwetsika. Cuando la joven molía nixtamal, su cuerpo comenzó a sangrar debido a que se estaba moliendo a sí misma con el metate. Horrorizada, la chica regresa con su madre ‘Utɨanaka, quien le retira a Watakame el derecho que le había concedido sobre su hija. En cambio, le entrega semillas para que las cultive y es por eso que hoy en día los huicholes trabajan la tierra para poder vivir.

[23] Esta descripción pertenece al mito que se narró en el Capítulo 2 y es muy parecido al que registro Zingg en Tuxpán.

La exégesis de un informante *mara‘akame* de Wautɨa, identifica al chico de este mito con Tumuxawi, «el chico pato» de la mitología recolectada por Zingg, por lo que es la misma persona que Watakame. El mismo informante, identifica a Tumuxawi con el Adán del Génesis bíblico y a Takutsi Nakawe con Eva. Este sincretismo resulta curioso e interesante y tal vez se deba al contacto con los grupos evangelizadores que de vez en cuando visitan las comunidades de la sierra. La identificación de la pareja primigenia se debe, probablemente, a que en la versión de San Sebastián del mito del diluvio, Nakawe y Tumuxawi son los únicos sobrevivientes.

En Wautɨa, varios de los informantes señalan e identifican a la mujer que adopta al niño huérfano con Nakawe, la abuela crecimiento creadora de todo el mundo y madre de las diosas de la lluvia. Nakawe es madre de ‘Utɨanaka y, en otros relatos, ella entrega el maíz o éste sale de su cráneo después de rompérselo. Preuss recolectó un mito llamado «La boda del maíz» y por medio de él explica que se trata de la primera alianza. Utilizando el mismo relato, Neurath ha explicado que dicha alianza es frágil, pues la mujer se va cuando sucede la transgresión, por lo que entre los huicholes y sus dioses existe una relación delicada que debe mantenerse a través de sacrificios constantes y muy especiales.

Zingg (1982) recolectó un subrelato en que el protagonista es el «chico pato» o Tumuxawi. Este personaje se queda solo después del diluvio, su única compañía es una perrita negra −que en realidad es una mujer− que le regaló Nakawe. En otras versiones se dice que es Kauyumarie la persona que la abuela crecimiento elige para que le acompañe en la canoa y después es el responsable de engendrar a la nueva «raza». Algunas de las exégesis identifican a Kauyumarie con Tumuxawi, por lo que se trata de una evolución

«cultural», pues de ser un huérfano se convierte en agricultor y luego en el chamán que escucha las plegarias de los dioses.

El primer hijo que engendra la mujer de Tumuxawi (la perra negra) es en realidad hijo de Tayaupa, quien le dejó flores tiradas en el patio, mismas que se depositaron en la vagina de la mujer. En la versión de Zingg, Kauyumarie es quien descubre la identidad del verdadero padre e informa al esposo para que lo puedan curar. En otras versiones, el origen étnico de los huicholes se da gracias a que Tumuxawi engendra varios niños con la mujer perro, entre ellos está N*ɨ*'ariwame, la diosa de las lluvias. En otra versión, Tumuxawi mata a la perra debido a que no pudo abstenerse de tener sexo (por una violación) y Kauyumarie, quien le ama, la guía hasta el país de los muertos.

Los personajes que aparecen en los mitos de la cultura huichola son mencionados con nombres que designan una relación de parentesco: Tayaupa es Nuestro Padre Sol; Tamatsi Parikuta, el hermano mayor; Tatutsi Maxa Kwaxi, el bisabuelo cola de venado; Tatewari nuestro abuelo fuego; sin embargo, los mitos no siempre explican cómo fueron procreados o la forma exacta en que aparecieron, sino que muestran las relaciones ideales entre familiares. Por ejemplo, Parikuta se comporta como un hermano mayor al ayudar a N*ɨ*'ariwame cuando fue abandonada y *Tur*ɨ*wiakame* como una verdadera madre al adoptarla en su pantano, ubicado en el país del peyote.

La pareja primigenia de las deidades de los huicholes, según explican los ancianos de la comunidad, es Nakawe y el fuego, que en una forma salvaje se llama Nair*ɨ*. Esta explicación también es proporcionada por Neurath y Gutiérrez del Ángel para Santa Catarina y San Andrés. Posteriormente, en una segunda etapa de «evolución cultural», el fuego en su forma solar deja preñada a la perra que Nakawe le regaló a Tumuxawi. Las

manifestaciones de las deidades femeninas pueden confundirse con Takutsi Nakawe, pues de alguna forma todas son parte de ella.

Los personajes Tumuxawi y Kauyumarie intervienen en la procreación de los huicholes en sus diferentes etapas: el primero aparece de la sandalia de Nakawe y se le considera como el primer huichol. El segundo aparece de la sandalia de Tayaupa y es considerado el primer mexicano. Ambos personajes son usados como sementales y queda la duda de si se trata del mismo personaje, aunque cada uno tiene características distintas. En todo caso, sus descendientes son los que ahora pueblan el mundo creado por Nakawe después de desdentar las vaginas con ayuda de la cornamenta mágica de venado.

Los estudios que abordan la mitología de los huicholes mencionan que los relatos se dividen en tres ejes temáticos: la temporada de secas, la temporada de lluvias y el ciclo católico. En el último se habla de la creación de los santos así como su parafernalia. El mito del ciclo católico que se relaciona con la fiesta del Cambio de Varas, el carnaval y la Semana Santa presenta analogías con el ciclo mítico de la temporada de secas. En el mito, el Sol, que vivía en las profundidades del mar, procrea a través de flores. Sus hijos emergen del mar y comienzan a poblar el mundo. Entre sus descendientes se encuentran la virgen, San José y el resto de los santos. Parece ser que se trata de un paralelismo con el relato en que el sol embaraza a la mujer de Tumuxawi con ayuda de una flor que representa un pene. Este hecho es similar a la concepción de la Virgen María por medio del Espíritu Santo a pesar de estar casada con San José.

En los relatos de la temporada de secas, las deidades son los habitantes del primer *tukipa* y sus representantes son los *xukuri'ɨkate*. En la cabecera, lugar donde se narra el mito de Cristo, sus autoridades representan a los santos. En este mito, Cristo instaura el

culto y crea las cosas de los mestizos o mexicanos. En el caso concreto de San Sebastián, la exégesis del *kawiteru* que dirige las fiestas de la cabecera, menciona a Xapastian o San Sebastián como el padre de toda la comunidad, pero coloca a Xaturi o el Cristo como el más grande. La pareja primigenia son San José y la Virgen, aunque dice que ha tenido que colocar a Sebastián en una caja aparte, pues quiere tener relaciones con Tanana, su hermana. Durante el Carnaval en San Sebastián se representa una batalla entre dos ejércitos: el de la Virgen y el de Cristo. La causa del conflicto es la transgresión que cometió Cristo al copular con su madre, por lo que merece la pena de muerte.

3.4. EL TUKIPA: CUERPO DEL TERRITORIO Y MORADA DE LOS ANCESTROS

Los *wixaritari wautɨeños* consideran que cada uno de los centros ceremoniales son réplicas exactas del primer *tukipa* en que habitaban los antepasados cuando fue creado el mundo. La estructura de sus edificios y la disposición espacial de ellos, hace que en verdad se trate de una síntesis del cosmos al igual que lo es el cuerpo. Cada casa *tukipa* tiene un ‘*iyari* que es el fuego del patio; en cada uno de los adoratorios se encuentra el ‘*iyari* en forma de *kɨpuri* de cada una de las deidades. En el cuerpo humano, el *kɨpuri* reside en la cabeza; en el abdomen yace el fuego y se dice que está sobre un *tepari* que se identifica con los intestinos. El territorio de cada uno de los centros ceremoniales y de las rancherías parentales se une a través del fuego primigenio de Teakata −que es Tatewari−, de donde proviene el ‘*iyari* como memoria o corazón. Por lo tanto, la comunidad de San Sebastián tiene un cuerpo que se forma en la relación del fuego primigenio con los *tukite*, a su vez, con los *xirikite* y las personas que lo habitan.

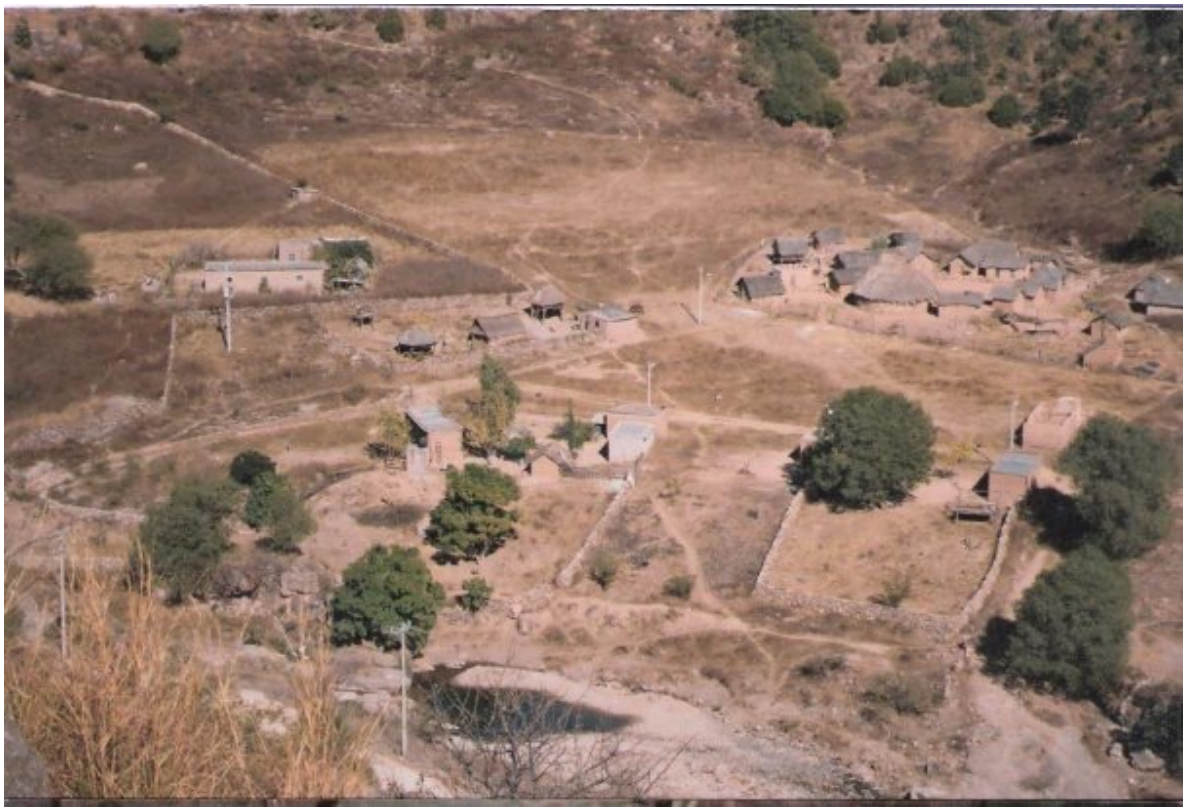


Foto 15. Arriba a la izquierda se encuentra el *tukipa* de Tierra Morada y a su alrededor se encuentran los coamiles que le corresponden a los jicareros para sembrar maíz. Kevin Escalante Carbajal, junio 2007

Durante la investigación se registraron ocho centros ceremoniales en Wautɨa. Estos son Muku'uxata, Tsakuxapa, Makuta xeye, Hukutsarie, Muye Yuawi, Yukwitɨa, Ocota de la Sierra y Tɨkitsata. Su estructura es parte de una tradición que se remonta al periodo clásico mesoamericano, pues, según Weigand, estas estructuras están ligadas a los huachimontones de la cultura de Teuchitlán; sin embargo, los datos recabados por este arqueólogo no terminan de convencer a algunos de sus colegas. Lo que puede ser comprobado es que en esos lugares aún se construyen templos pequeños con basamento piramidal y, como apunta Neurath, tienen gran complejidad simbólica y arquitectónica.

Los *tukite* se ligan al territorio debido a que los adoratorios que se encuentran en torno a su patio de danza representan un lugar del paisaje mítico, en donde algún ancestro o

deidad tiene su morada. Neurath (2002) ha descrito el centro ceremonial de Keuruwitɨa y ha explicado la relación de cada uno de sus adoratorios con la deidad y el lugar que representa, además de la relación de las partes del adoratorio con el mundo.

Gutiérrez del Ángel ha dicho en el caso de Tateikie, que los centros ceremoniales corresponden a una deidad y a un lugar del cosmos indígena. De hecho, los ocho centros ceremoniales de esa comunidad se dividen en dos mitades y forman un sistema cuyo centro es el *tukipa* de Tunuwame en la cabecera de la comunidad.

En Wautɨa, aunque también existen ocho centros ceremoniales, no se trata de un sistema tan complejo en que se intercambien dones como en San Andrés. En la recolección de los datos de campo se encontraron varias explicaciones relacionadas a la ubicación de los *tukite* de la comunidad. La primera de ellas describe que el centro del sistema de los *tukite* es Hukutsarie, Tsakuxap*a* representa el lugar *tstɨa*, mientras en la dirección *tseriata* se encuentra Tɨkitsata y rumbo a ‘*utata* está Muku‘uxata. En la dirección *yata* se encontraba un centro ceremonial en la agencia de Jalisquillo. De este lugar sólo perviven las ruinas, ya que durante un conflicto armado que los informantes identifican como la Revolución, el lugar fue abandonado y sus pobladores obligados a migrar hacia el lugar en que se encuentra actualmente la ranchería de San José, donde sus habitantes tienen las jícaras, pero desarrollan el culto de forma familiar como un *xiriki*.

Los ancianos de Hukutsarie cuentan que el *tuki* de Makuta Xeye se originó a partir de un rancho familiar que se reconoció como un distrito debido a los apoyos que ha obtenido de parte de instituciones para sufragar sus fiestas. Se comenta, además, que el distrito de Ocota de la Sierra es de nueva creación y, aunque es un distrito, no pertenece a los originales. Desde esta perspectiva, los *tukite* de Muye Yuawi y Yukwitɨa tampoco

pertenecen al sistema original debido a que su población proviene de Santa Catarina y su tradición es diferente a la de San Sebastián; es decir, su fuego toma un camino diferente.

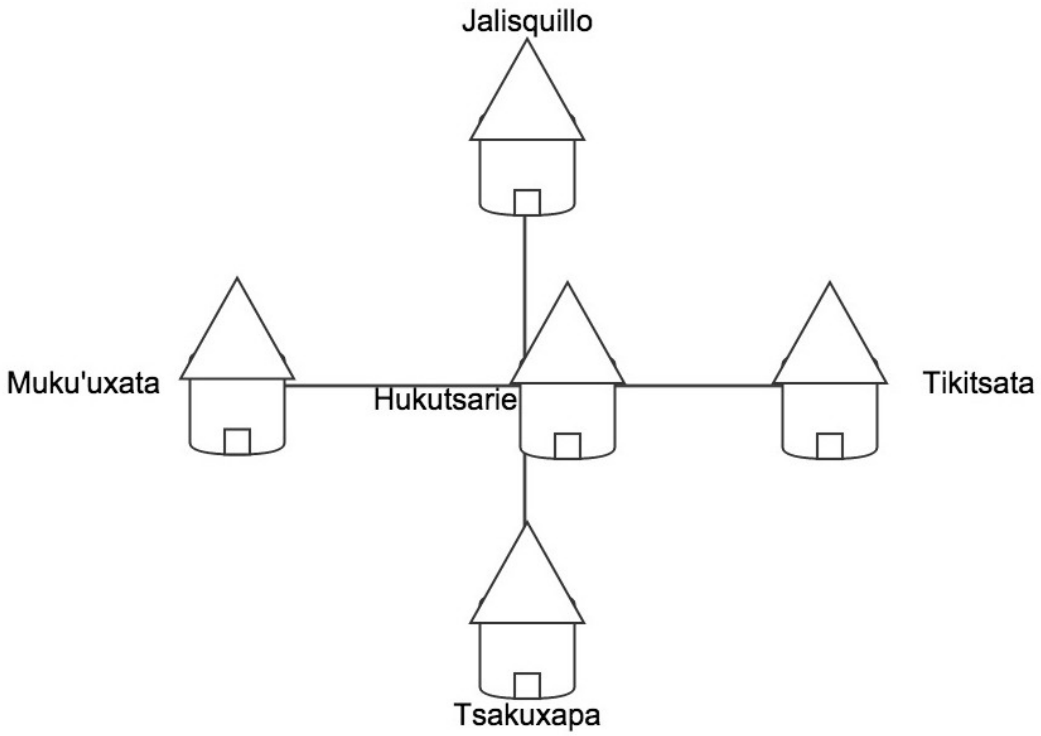


Figura 3. Sistema de *tukite* de Wautia en el que Hukutsarie se coloca en el centro. Elaboración propia

Uno de los informantes que tiene alrededor de 93 años de edad, recuerda que en su adolescencia, cuando su padre era jicarero en el *tukipa* de Hukutsarie, se hacían invitaciones a los jicareros de otros centros ceremoniales para que asistieran a la celebración de alguna fiesta. Se esperaba que después los invitados se convirtieran en anfitriones en su *tukipa* durante otra fiesta. Esta descripción permite preguntarse si en realidad se trataba de un sistema de intercambios. Lo que importaba, dice el informante, era la presencia de las jícaras y algunos santos en el lugar de la fiesta, pues se debía de «dar de comer» a las deidades.

Estos intercambios eran simétricos, pues el *xukuri‘ɨkame* de Tayaupa del centro ceremonial de Hukutsarie debía invitar al encargado de la jícara de *Tayaupa* de otro centro ceremonial; sin embargo, sólo tres personas explicaron el caso, y ninguno dijo conocer con certeza la manera en que funcionaban estos intercambios. Otro de estos hombres comentó que con el tiempo la práctica se fue perdiendo, pues recuerda que antes para hacer la fiesta se pedía de cada *tukipa* algo especial como la imagen de algún santo, la jícara de algún cargo, etcétera. En la actualidad, los centros ceremoniales no manifiestan algún tipo de comunicación ritual como la que se trata de esbozar, pero debido a la organización de la Asociación Civil de Jicareros y Centros Ceremoniales del Estado de Jalisco, Durango y Nayarit, deben tomar decisiones en conjunto para nombrar a los jicarearos que representan a la comunidad en esta institución.

La segunda versión sobre el significado de la ubicación de los centros ceremoniales menciona que el *tukipa* de Muku‘uxata se encuentra en la posición del centro o ‘*ixapa*, Tsakuxapa se encuentra hacia la dirección *tstɨa*. Mientras que rumbo *yata* está Tɨkitsata, ‘*utata* corresponde a Muye Yuawi y *tseriata*, a Hukutsarie. En esta explicación también se coloca fuera del sistema a Makuta Xeye y Ocota de la Sierra; sin embargo, los jicareros de Tsakuxapa se identifican con el sistema en que Hukutsarie es el Centro. Por su parte, el distrito de Muye Yuawi dice ser parte del sistema de Santa Catarina, donde sólo existen cinco centros ceremoniales, ocupando la posición Sur. Una tercera exégesis indica que todos los centros ceremoniales son los mismos, pues su fuego viene de *Teakata*. Las otras dos versiones también mencionaban lo anterior, pero el Centro se encuentra en la cabecera y las posiciones de los centros ceremoniales no tienen mayor significado.

Es verdad que la cabecera de San Sebastián funciona como un gran centro ceremonial, e incluso su *kawiteru* y el Comisariado de Bienes Comunales deben de ir por peyote a Real de Catorce y también a dejar ofrendas al resto de los sitios sagrados. Durante la Semana Santa, los jicareros de los centros ceremoniales de Muye Yuawi y Muku‘uxata se acercan a las velaciones de los santos que las autoridades tradicionales encabezan. En el año de 2013, estos grupos llegaron por la noche al patio de las autoridades y cada uno encendió su fogata, repartieron peyote a los presentes y comenzaron a danzar mientras se entonaban las canciones que aprendieron en Wirikuta durante la peregrinación anual. Esta acción delata como centro a la cabecera, pero sólo centro de la comunidad. La actitud de los jicareros fue festiva y burlona, humor que caracteriza a este grupo, mientras que las autoridades estuvieron siempre en silencio, ya que guardaban luto por Cristo y los santos que mueren en este tiempo. Los jicareros explicaron que la cabecera y el *tukipa* son diferentes, pues uno es de la tradición y el otro es de las autoridades, pero que funciona de la misma manera, pues es su espacio para rendir culto. En otras palabras, decían que la cabecera es de todos, pero cada *tukipa* es sólo para unos.

3.4.1. *Las partes del tukipa*

Con el fin de describir el cuerpo de los *tukite*, se realizará una descripción del centro ceremonial de Muku‘uxata o Tierra Morada, también de Hukutsarie y Tsakuxapa. La descripción física de estos complejos ya ha sido llevada a cabo por Neurath y Gutiérrez del Ángel, así como por Víctor Téllez, por lo que nos enfocaremos a generalidades y particularidades de los sitios mencionados.

El *tukipa* toma su nombre de la construcción más grande llamada *tuki*, un adoratorio de techo casi cónico, semi hundido y sostenido por dos postes de pino. Se ubica al Oriente del patio de danza y representa el tiempo oscuro, la época primigenia; mientras es a la vez un útero en donde se genera vida, probablemente, la vagina de Nakawe. Es también el lugar que ocupan los jicareros cuando realizan sus reuniones y algunas fiestas como la de Namawita Neixa. En el centro de ese lugar, debajo de los postes, se encuentra el abuelo fuego Tatewari en forma de hoguera que siempre debe de estar encendida. Alrededor de este fuego, los *'ɨrɨkate* se sientan en orden jerárquico con la mirada hacia el Este. En Tierra Morada se mencionó que los postes reciben nombres: el que se encuentra del lado Sur es *tatutsi* y el del Norte es de *tsaurikame*, el primero es varón y el segundo es mujer, aunque sólo una persona lo mencionó. En la parte trasera del *Tuki* de Tierra Morada se encuentra un altar en la cual se colocan los *muwieri* y las ofrendas durante las fiestas. Ahí se encuentra una figura de piedra en forma de maíz que está dedicada a Tatei Niwetsika. A esta misma parte –que es la más oscura–, pertenecen los *tatusima*, los bisabuelos o ancestros relacionados con venados. Al frente, delante del lugar del fuego dentro del *tuki*, se encuentra un pozo donde se deposita sangre cuando hay algún sacrificio. Sobre la pared circular, en cada uno de los ejes cardinales, se encuentra un *tepari* que representa cada uno de los lugares sagrados. A lo largo del muro ovalado hay una banca de piedra que sirve para que los visitantes tomen asiento. Sobre el muro también hay pedazos de palo incrustados, que sirven como percheros para que los jicareros cuelguen sus sillas ceremoniales. Sobre el techo −y también sobre los ejes cardinales− hay cinco equipales con parafernalia en miniatura que pertenecen a cada uno de los cinco lugares míticos. El patio representa el desierto de Real de Catorce y en el centro se encuentra el otro lugar de Tatewari, también

en forma de hoguera. Sobre el piso, en la parte este del patio, se encuentra enterrado un *tepari* dedicado a la diosa Tataei Yurienaka, al que vierten sangre cuando algún animal es sacrificado. En sentido de las manecillas del reloj y alrededor del patio, iniciando desde el *tuki*, se encuentran los adoratorios dedicados a los siguientes antepasados: Tatei Yurienaka, Turiwiakame, Tsakaimuka, Harianaka, Kiewimuka, Tayaupa, Parikuta, ‘Eaka Teiwari, Xapawiyeme, Tumuxawi, Nɨariwame, Tatutsi, ´Utɨanaka, Tatatari y Tatewari. Fuera del patio hay otras construcciones que son utilizadas como cocinas y otros cuartos habitación de las familias que habitan el complejo durante cinco años.

Las estructuras físicas de todos los *tukite* de Wautɨa presentan dimensiones similares; sin embargo, varía el tamaño del patio y la cantidad de adoratorios. El centro ceremonial que presenta el *tuki* más grande es el de Hukutsarie y el más pequeño es el de Yukwitɨa. El *tuki* de Tsakuxapa presenta una diferencia estructural respecto de los de otros distritos, ya que el interior no está semi hundido, sino a ras del patio. La explicación de los encargados del lugar fue que se encuentra de esa manera debido a que ya se ubica en la parte baja del mundo y no es necesario excavarlo. Geográficamente es así, pues este distrito ocupa el terreno bajo del cañón del Río Chapalagana y su clima es caluroso húmedo.

En comparación, los *tukite* orientales son más elaborados que los occidentales donde sólo se construye el *tuki* y un par de adoratorios. En el caso del distrito de Kieri Manawe en San Miguel Huaistita, donde se pudo observar un Hikuri Neixa, cada uno de los *xukuri‘ɨkate* construye una especie de refugio provisional con ramas en un espacio que les ha sido designado especialmente. Este lugar cumple las funciones de habitación, cocina y adoratorio durante la celebración.

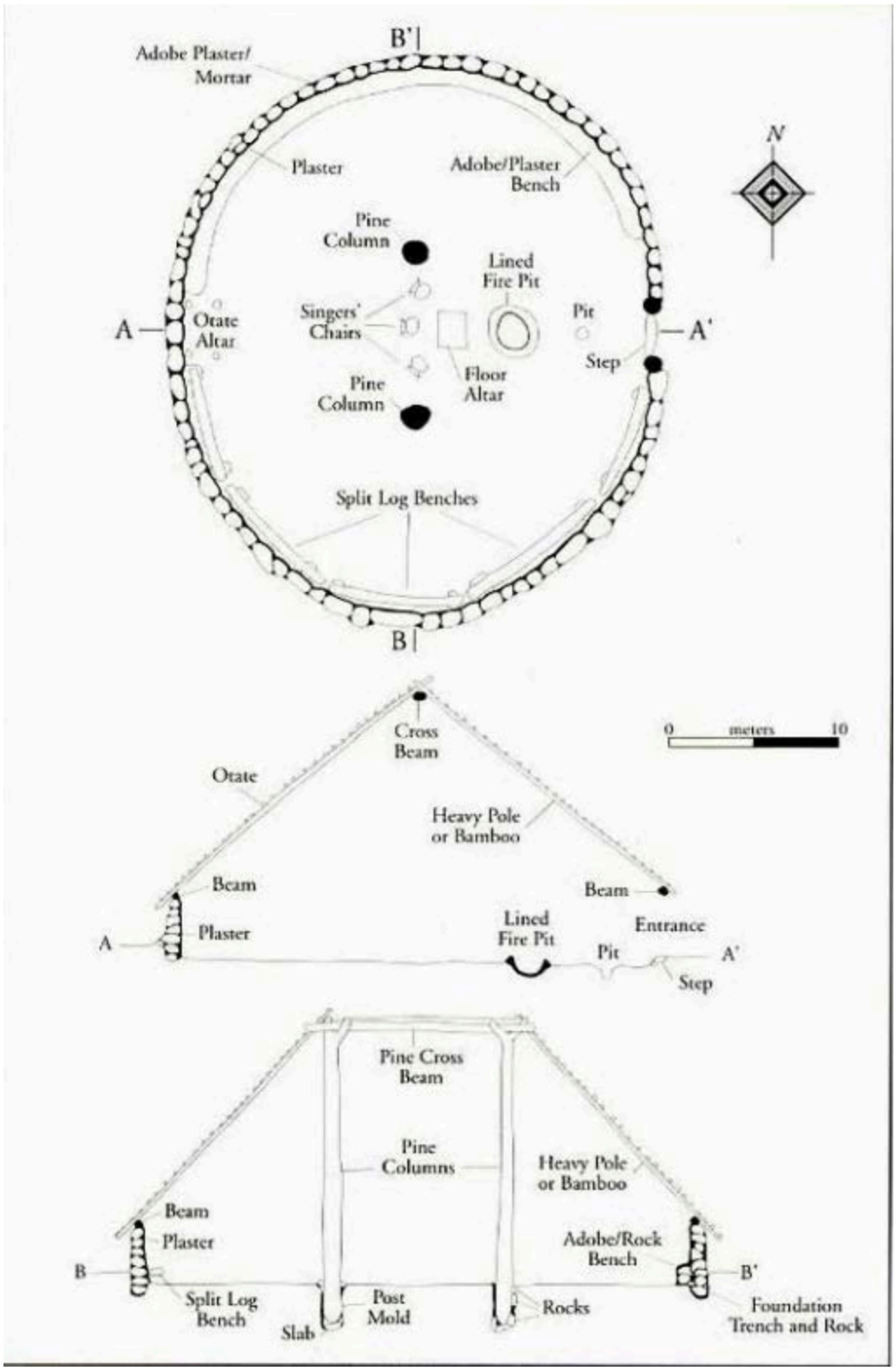


Figura 4. Plano ideal de un tuki. Tomada de Weigand y García 2000:21

3.6. LOS *XUKURI'ɨKATE*

Se ha explicado que los encargados de los centros ceremoniales representan a la familia original o mítica. En la comunidad de San Sebastián, los encargados de custodiar las jícaras viven, idealmente, en el *tukipa* durante los cinco años del ciclo. Esto significa que deben pasar gran parte del tiempo en el sitio y éste se convierte en su rancho. A diferencia de los distritos occidentales, los adoratorios de adobe permiten a sus encargados pernoctar en ese lugar por el tiempo que decidan. Dependiendo de la cercanía de su *xiriki* o *ki* al centro ceremonial, algunos *xukuri'ɨkate* prefieren vivir en su rancho y regresar sólo durante los días en que se necesita su presencia.

Cada encargado tiene un papel en el desarrollo de los rituales y la obligación de cumplirlos todos en medida de sus posibilidades. A decir de los encargados con los que se tuvo la oportunidad de convivir y platicar, la responsabilidad de ser jicarero no es algo que se desea, sino que se obtiene desde el momento de su nacimiento, es algo que se transmite de padres a hijos. En el Capítulo 2 se mencionó que una deidad tutelar envía el *kɨpieri* a los no natos al vientre de las madres y eso les define como personas. Cuando llega el momento en que un *mara'akame* sueña a cada persona para ocupar el cargo que le corresponde, no se puede decir que no.

Los *xukuri'ɨkate* son elegidos entre la población de los *xirikite* y, como se ha observado en el distrito de Muku'uxata, los cargos recaen cada ciclo entre la población que pertenece al mismo rancho; es decir, cuando un jicareo entrega su cargo a otra persona, tiene relaciones genealógicas muy próximas. Esta forma de transmisión se relaciona con el hecho de que cada rancho *xiriki* cuenta con deidades tutelares que son patrones del paraje

de aquellos a los que se encomienda el grupo. Es por ello que se espera que un miembro de cierto rancho cumpla recibiendo la jícara que le corresponde en el *tukipa* al cual pertenece.

Foto 16. Parafernalia de Turiwiakame sobre su *tepari* en Tierra Morada. Envuelta en el paliacate rojo se encuentra su respectiva *xukuri.* Kevin Escalante Carbajal, abril del 2013.

Este proceder supone que existe una organización de linajes cuyo centro de organización es el *tukipa*. Lo anterior significa que se trata de una sociedad de casas −o al menos eso demuestra−, aunque no parece ser que esta regla se siga de forma puntual en cada uno de los cargos. En 2013, cuando tuvo lugar el cambio de jicareros en el centro ceremonial de Muku‘uxata, el nuevo jicarero de Tatari no se presentó, por lo que el

mara‘akame eligió a su yerno proveniente de la agencia de Ratontita para ocupar el sitio. La justificación fue que la deidad le había adoptado y el mensaje le fue transmitido durante el sueño. Nadie lo discutió.

Ante esta forma de actuar, se debe recordar que el centro ceremonial de Muku‘uxata o Tierra Morada fue reconstruido en la década de los años sesenta por Pedro de Haro, pues este personaje argumentaba que en el título de propiedad virreinal se marcaba la presencia de ese centro ceremonial, razón por la que debían de tenerlo y así reclamar el derecho de propiedad. Uno de los jicareros cuenta que durante esa época solamente estaban construidos el *tuki* y tres adoratorios. Relata, además, que el culto no era constante y les faltaba organización. También dice que una vez se quemó el *tuki* durante una fiesta y pasaron algunos años para rehabilitar el techo. Luego de esto la gente se fue organizando más y se agregaron otros adoratorios. Cabe recordar que el sitio se encuentra a escasa distancia de la cabecera, lugar que durante la avanzada de los programas gubernamentales de desarrollo social, se ha convertido en polo de atracción para la población que busca comodidades como la luz eléctrica, el agua potable o servicios de salud.

La organización de los *xirikite* es bilateral, por lo que los cargos se transmiten vía paterna y materna. Visto de otra manera, un huichol puede tomar un cargo por derecho que le corresponde del rancho de origen del padre o de la madre. Idealmente, se ha explicado que a los huicholes le son transmitidos dos cargos por cada uno de sus padres, lo que resulta en un total de cuatro; sin embargo, la explicación de algunos jicareros es que sólo pueden participar dos veces en un patio: una vez por el linaje del padre y la segunda por el de la madre. La persona que desee seguir participando o instruyéndose en la cultura puede

optar por tomar un cargo distinto como *timawame*, *pitsilteca* o danzante durante el Namawita Neixa.

El esquema que señala la posibilidad de que cada cargo sea sustentado por los miembros de un rancho, se demuestra en el cargo de Turiwiakame. La actual jicarera, una mujer soltera, lo tomó de su prima hermana por parte del linaje de su madre. Esta prima lo ejerció justo después de otra prima hermana y a esta última prima le fue cedido por la madre de la actual Turiwiakame. En el caso de la jícara de Yurienaka, sus representantes son varones que pertenecen al mismo patio de las mujeres de Turiwiakame. La relación de parentesco que tienen las personas de estos dos cargos es la de '*iwa*. Al jicarero de Yurienaka le fue transmitido el cargo a través de un primo del mismo patio y a éste se lo entregó un tío paterno; todos son miembros del *xirikite* llamado la mesa de Julián o El Chalate, ubicado en el paraje de Yaraitsie, a la entrada de la cabecera.

El rancho contiguo, llamado la Mesa de San Francisco, ostenta los cargos de Tatewari, Haraniaka y Nɨ'ariwame. Los hombres de este lugar toman los cargos de Haraniaka y Tatewari, mientras que las mujeres, el de Nɨ'ariwame. Aunque estos ranchos tengan derecho a esos cargos por encomendarse a las deidades, no significa que sean los únicos que pueden acceder a ellos. En el rancho conocido como la Ciénega de Bautista, también se cuenta con las jícaras de Utɨanaka y Tatewari, y aunque se le adora en todo rancho, ellos tienen una jícara votiva, réplica de las originales del *tukipa*.

Con lo anterior ¿se puede decir que la transmisión de los cargos del tukipa es bilateral? En un sistema bilateral, la herencia de las jícaras que podrían recibir los miembros de un grupo de parentesco podrían ser las mismas; sin embargo, se observa que unas jícaras son reservadas para los varones y otras para las mujeres, como si en verdad se

perteneciera a grupos distintos que se unen por medio de alianzas matrimoniales que les permiten seguir transmitiendo el cargo del distrito.

En los *tukite* que se pudieron visitar durante la temporada de trabajo de campo, se encontró que hay cargos similares y son los de mayor jerarquía. Estos son los de Tayaupa, Tatewari, Tatari y Tsakaimuka, cuyos asientos principales se colocan más cerca del fuego. Estos cuatro cargos toman las decisiones respecto de la preparación de las fiestas y la forma en que deben de realizarse. Aunque los centros ceremoniales tienen como cabeza a estas cuatro jícaras, se elige una mesa directiva formada por un presidente, un secretario y un tesorero. En el *tukipa* de Tierra Morada el presidente era el encargado de la jícara de Tsakaimuka, el tesorero Tatewari y el secretario Tatari porque sabe escribir. Pero un ciclo anterior el presidente era Tumuxawi, el tesorero Tayaupa y el secretario Nɨ‘ariwame.

En el caso del distrito de Yukwitɨa sólo se tienen cinco jícaras: Tayaupa, Tatewari, Kimukame, Tzakaimuka y Haramara.

3.7. MORFOLOGÍA DE LAS RANCHERÍAS DE WAUTɨA

A continuación se presentará la descripción y análisis de la muestra de rancherías observadas en Wautɨa con el objetivo de explicar el parentesco de los huicholes de esta comunidad.

3.7.1. Yaraitsie: el intercambio restrictivo entre dos partes y el dualismo

En el paraje de Yaraitsie existen tres ranchos tipo *xirikite*; en cada uno de ellos se realiza un ciclo ritual de manera autónoma a pesar de compartir un vínculo consanguíneo: todos ellos reconocen a los mismos antepasados. El total de la población que pertenece a alguno de los

patios es de carácter flotante; es decir, reside entre el pueblo de San Sebastián o algún rancho entre los barrancos donde cuida el ganado o tiene algún solar donde vive. Una pequeña parte de esta población reside de manera permanente en el patio y la mayoría sólo asiste cuando son llamados para organizar las fiestas del ciclo ritual.

La edad de los integrantes varía mucho: de los 0 hasta los 90 años, aproximadamente. Al carecer de acta de nacimiento, la edad se debe de calcular tomando como referencia algunos hechos que ocurrieron en algún momento de su vida. El total aproximado de los residentes ronda las las trescientas personas, sin contar a todos los posibles miembros que no residen ni en el rancho ni en la comunidad o que han decidido no ser parte de la organización de este paraje, por lo que la cantidad podría aumentar a cien más.

Los pobladores del lugar cuentan que al principio en Yaraitsie, tan sólo había un rancho con su patio y su fuego, recuerdan como primer antepasado a un antiguo kiekame llamado Julián, quien tenía una hermana menor y un hermano menor. El padre de ellos se llamaba Melesio y la madre Cristina. Melesio tuvo otras dos esposas con las que también tuvo hijos. El actual *kiekame*, hijo de Julián, dice recordar poco de sus abuelos, pues ellos vivían en Ratontita; al parecer eran primos, pues los padres de ambos eran hermanos. Melesio tenía una hermana que tuvo un hijo con un mestizo del rancho vecino de Los Amoles. Al comenzar el conflicto de la Revolución, el hermano dio asilo a la mujer en el rancho. Los informantes no saben con seguridad si había más hermanos o cuánta gente habitaba realmente el lugar. El hijo de la mujer creció sano y durante un tiempo fue a vivir al ejido de Los Amoles para estudiar la primaria. La familia de su padre lo quería adoptar, pero al final el chico llamado Francisco creció con la familia de su madre y se casó con la

hija de Melesio y Cristina, su prima. Al parecer en ese tiempo ya había mas gente, por lo que se vió obligado a construir otro rancho que fue bautizado como La Mesa de San Francisco. A partir de entonces hay dos ranchos en el paraje.

El tercer hijo de Melesio y Cristina se llamaba Bernabé y durante las luchas de la Guerra Cristera se fue a residir a Nayarit; tuvo dos esposas con las que procreó algunos hijos. El mayor de ellos recuerda que regresaron a Wautɨa debido a que no tenían tierra qué trabajar ni de dónde sacar el sustento. Cuando Bernabé llegó con su prole, las fiestas del ciclo agrícola se realizaban entre la mesa de Julián y la de San Francisco. Para entonces, Francisco ya era reconocido como un buen cantador y gozaba de prestigio, así como de fortuna. El dinero, cuentan, no les faltaba; tenían la mesa llena de vacas. Se dice que Francisco, quien adoptó el apellido Serio, en sus buenos tiempos logró tener doscientas cabezas de animales; Jaime, hijo de Julián, otras doscientas; mientras que Bernabé rebasaba las trescientas.

Debido a problemas de espacio y hurtos, el hijo mayor de Bernabé se deslindó del rancho y fundó su propia casa con un patio y su fuego. Después de algunos años se reconciliaron y se acordó celebrar el ciclo de fiestas entre los tres patios. Se explicó que «la fiesta del tambor se hacía en un rancho, luego la de Tatei ‘Uxipieri en el otro rancho, luego Hikuri Neixa en el que seguía y así se iban rotando».

Antes de que existiera el rancho El Cerrito, las cabezas de familia −Francisco, Jaime y Bernabé− concertaron matrimonios entre sus hijos; es decir, entre primos hermanos. Por lo menos se tiene registro de que sucedió en cuatro casos, y si bien no hay una regla que delate inercambios recíprocos, se siguió la edad de los novios. La hija mayor de Francisco se casó con el segundo hijo del primer matrimonio de Bernabé; el segundo

hijo de Francisco, con la tercer hija de Bernabé; el cuarto hijo, con la cuarta hija de este mismo hombre; y el segundo hijo de Jaime, con la cuarta hija de Francisco. En esta generación nunca sucedió un matrimonio entre hermano ni entre tíos y sobrinas, o tías y sobrinos.

Dentro de la generación de los hijos de estos matrimonios no hay un sólo matrimonio concertado entre los que consideren sus familiares cercanos, pero sí lo hay con otros grupos con los que se considera que existe un grado de parentesco. Los padres y tíos de Julián eran de las localidades de Ratontita y Ocota de los Llanos. Se ha mantenido contacto con este grupo de parientes mediante alianzas rituales, pues cuando celebran alguna fiesta piden las imágenes de sus ancestros. El cuarto hijo de Francisco dio en matrimonio a su hija mayor a un sobrino lejano que vivía en Ocota de la Sierra por reconocer un grado de parentesco a través de la madre de él, que era de Ratontita. Dos de las hijas de Bernabé se casaron con parientes de Carricitos, rancho fundado por medios hermanos de sus padres. Por distintas razones –como la residencia o la afinidad– no todos fueron matrimonios concertados entre parientes cercanos, pero es una tendencia que muestra una preferencia que, al parecer, ha dejado de dominar en la actual generación.

Hoy en día, en el patio de El Chalate vive el hijo mayor de Julián, reconocido como *kiekame*, pero delega la responsabilidad de la organización ritual a sus hijos y nietos debido a su edad; sin embargo, ha sido elegido para participar en el *tukipa* de tierra morada con el cargo de *Tatutsi*. El patio de Francisco después de su muerte, quedó en manos de su cuarto hijo a pesar de tener hermanos varones mayores. La razón es que este hombre, a diferencia de sus hermanos, era *mara'akame.* Este hijo de Francisco se encargó del rancho hasta su

muerte en 2012, momento en que quedó como encargada del lugar su viuda, hija de Bernabé, en espera de que alguno de sus hijos o nietos pueda o acepte la responsabilidad.

Los ranchos de Carricitos y de la Mesa de San José, ubicados en el paraje de de *Kɨtsie*, han mantenido una relación de alianzas matrimoniales concertadas entre parientes cercanos, según cuentan los habitantes de Yaraitsie que, además de ser vecinos, también los reconocen como parientes.

Los ranchos de San José y Carricitos están separados por una distancia que no supera los doscientos metros. La historia de estos *xirikite* parece singular, pues dicen que su población pertenece a la agencia de Jalisquillo, territorio elevado de la sierra. Abandonaron ese territorio durante los últimos años de la Guerra Cristera y se dirigieron a esa meseta en la que se establecieron. Ese grupo de personas llevó consigo las jícaras del centro ceremonial que alguna vez existió en el lugar y han logrado consolidar un ciclo ritual utilizando una jerarquía de jicareros tan sólo con sus familiares. Las jícaras que tienen son la de Tayaupa, Tatewari, ‘Utɨanaka, Nɨ’ariwame, ‘Werika Yumari y Yurienaka. Además tienen un encargado de la imagen de Cristo y otro de *Tanana*. En algún momento se establecieron matrimonios con los habitantes de Yaraitsie, por lo que también son parte de los ranchos de este lugar y en algún momento han llegado a ser jicareros de Tierra Morada.

3.7.2. Tsakuxapa*:* el caso del intercambio reciproco entre dos partes.

La agencia de Techalotita se ubica en la planicie más baja a orillas del cañon del río Chapalagana. En ese lugar se esparcen alrededor de diez unidades *xirikite*, de las cuales cuatro visiblemente han sido construidas en pares. En uno de estos parajes que forman el

rancho de Los aguacates y de Rodrigo. Es interesante observar e identificar que hay siete matrimonios arreglados entre los miembros de este lugar. Cabe resaltar que los *kiekame* de cada unidad son hermanos. En cada *xiriki* hay un adoratrio para las jícaras que ahí se adoran junto con los antepasados en forma de *'ɨrɨkame*, pero cada matrimonio residente tiene un adoratorio dedicado a Niwetsika, que recuerda la alianza entre esta diosa del maíz y Watakame. Estos datos indican que se trata de dos partes exogámicas que generan el intercambio entre los primos o parientes cercanos. Cada adoratorio es por sí mismo un *neuwari*, por lo que un primo hermano puede no pertenecer del todo al rancho de su padre o de su madre, lo que permite la unión por ser de clases diferentes y así evitar el incesto.

Queda pendiente cómo funciona un sistema de intercambios si sólo existen dos partes o mitades. Una respuesta es que al interior de cada *xirikite* existen linajes que son los *neuwar* o los matrimonios que cuentan con un adoratorio o, por lo menos, una cocina para depositar sus ofrendas con motivo de los rituales. En el caso del rancho de Los aguacates, es muy fácil identificar a cada familia por su *xiriki*. Cada uno de estos linajes en el sistema ideal buscará una pareja en la otra mitad; sin embargo, los miembros de la otra mitad pertenecen a la misma mitad, en ese caso. La respuesta indica que los varones y las mujeres deciden a qué patio adscribirse. Aurelio, un informante que acompañó a su esposa durante un ritual, explicó que la que pertenece al patio es su esposa, por lo que ella es la que debe de cumplir y él sólo la acompaña. La respuesta es curiosa, pues los abuelos de Aurelio pertenecen a ese rancho. Por lo tanto, de manera ideal entre los linajes internos se suceden las alianzas y se recurre a otros ranchos cuando ya no existe la posibilidad de lograrlo. El mismo Aurelio relata que eso es ideal, pues en la actualidad los jóvenes se casan bajo la

unión libre por afinidad y llevan a residir a sus cónyuges a un rancho al que no pertenencen, pues ahí no tuvieron ancestros; aún así, se respeta esa elección.

En los tres casos relatados, algunos mayores comentan que la influencia o el contacto con el mundo mestizo ha hecho cambiar las cosas. Relatan, por ejemplo, que en una ocasión unos médicos pasantes les reprocharon la forma en que se casaban entre parientes e intentaron prohibirlo; de igual forma, lo intentan los curas o evangelizadores, quienes no son aceptados en la comunidad. Otra de las causas que provocan los cambios en el sistema, es que al salir fuera de la comunidad para trabajar o estudiar conozcan a una pareja por la cual sientan afinidad y decidan casarse a pesar de no compartir la misma tradición.

3.7.3. Hukutsarie: la indeterminación que prevalece en la sociedad *wixarika*

Ocota de los llanos o Hukutsarie se encuentra en una amplia planicie a aproximadamente una hora de camino a pie desde San Sebastián. Sobre esta meseta existen al menos diez ranchos tipo *xiriki* en los que se desarrolla el ciclo ceremonial. Como ya se ha dicho, en cada patio vive un grupo de parentesco y en Ocota no es la excepción, sin embargo, la cercanía con la que han sido construidos hace difícil definir una relación entre ellos como la que se ha mostrado en los dos casos anteriores.

Ocota a diferencia de los ranchos de Yaraitsie y los casos de Tsakuxapa es la cabecera de una agencia municipal, por lo que existe un trazo reticular del pueblo y alrededor de los patios rituales se han construido casas habitación con solares, e incluso varios de ellos con un *xiriki* o adoratorio a sus ancestros, pero no en todos se realiza fiesta.

Entre todos los patios parece que existen relaciones de parentesco demostrables y la explicación de las autoridades y ancianos del lugar es que toda la población proviene del t*ukipa*. Esta parece ser una exégesis mítica, no por eso menos razonable, pero no satisface las necesidades de explicación del funcionamiento del sistema.

Gracias a las genealogías recabadas en los distintos ranchos de este lugar, se pudo encontrar que en las generaciones de las personas que tienen la edad entre los 90 y 40 años de edad, los matrimonios fueron arreglados con algún familiar cercano como primos y a su vez ellos arreglaron los de sus hijos, creando un intercambio entre dos partes, aunque no parece que se siga alguna regla para elegir a los primos paralelos o cruzados. Esto se acerca más a un sistema cognaticio, pues los parientes del padre y de la madre son elegibles por igual, de tal manera que los hijos de estas uniones se sienten libres o reconocen por igual ambos patios, aunque existe una tendencia a participar de un sólo patio.

Los matrimonios de las generaciones que tienen entre los 40 y los 20 años de edad se caracterizan por se de unión libre aunque existen algunos arreglos similares a los ya descritos. En esta generación existen más separaciones ante este tipo de matrimonio, pues dicen que no les conviene. Esta generación también se caracteriza por la construcción de las casas habitación en forma reticular y abandonar los ranchos, visitándolos sólo para hacer las fiestas.

Debido a la construcción de solares la residencia es neolocal en su mayoría, aunque existe también la ambilocal. En el caso de la residencia patrilocal o matrilocal algunos pobladores explican que al haber menos tierras deben de estar de <<arrimados>> con los parientes, porque tener tierra para sembrar y tener ganado ya no hay y prefieren ayudar a los suegros en vez de estar batallando.

Otra de las características del parentesco de Ocota de los llanos es la presencia de la poliginia sororal aunque no es generalizada.

3.8. CONCLUSIONES

En este capitulo se describíeron las estructuras que contienen la memoria de los antepasados o ‘*iyari*. Tanto en las casas como en los territorios los ancestros viven y se relacionan con los *wixaritaris* a través de acciones rituales, todo con el fin de seguir desarrollando el ‘*iyari.*

En los xirikite como en los tukipa la organización sigue una afinidad, una filiación y una residencia. Algunas de las explicaciones sobre la organización de los jicareros de los centros ceremoniales, mencionan que entre sí estas personas no muestran relaciones de parentesco genealógicamente comprobables. En el caso de Tierra Morada se relataron, por lo menos, cuatro cargos en que los miembros se reconocen como familiares. En cuanto a la relación con los ancestros o deidades tutelares, ésta es genealógicamente comprobable por la visión del mara‘akame, lo que supone una forma particular de ver el parentesco; es decir, la relación existe de acuerdo a su forma de ver la vida.

En San Sebastían hay una soceidad de casas que se articula gracias a la idea del parentesco que parte del fuego primigenio de Teakata y se esparce por todo el territorio. En los distintos niveles de organización, las casas son residencia de los ancestros que tienen una jeraraquía que los hombres encarnan en los centros ceremoniales y en el territorio. Es por eso que las casas y el territorio conforman un cuerpo social en que se desarrolla el ‘*iyari* como fuerza anímica constituyente del sistema

Anexo.

CONCLUSIONES

El objetivo de esta tesis fue explicar la manera en que los huicholes de San Sebastián Teponahuaxtlán o *Wautɨa* conciben y practican el parentesco. La hipótesis planteada al inicio del presente fue que en la comunidad de Wautɨa había practicas que pertenecían diferentes tipos de sistemas de parentesco y que estas eran plasmada en la relación que existe entre el cuerpo, las casas y la territorialidad. En este trabajo se encuentran datos concretos sobre la forma que adopta el sistema de parentesco en la comunidad de estudio, lugar que en las últimas décadas ha sido poco visitada por antropólogos o investigadores sociales debido a que la población del lugar no permite fácilmente la presencia de extraños en sus fiestas y territorios.

Durante el desarrollo de la investigación se exploraron aspectos básicos del parentesco como la filiación, la residencia, las reglas del matrimonio y la herencia o sucesión. Entre los huicholes, estas características ya habían sido mencionadas por Sara Manzanares en un estudio de caso de la comunidad de Tateikie. En dicha investigación, la autora explora el parentesco de los huicholes san andreseños desde el sistema de cargos, y logra explicar algunas de las partes del sistema. Entre sus avances se encuentra el ubicar al sistema como bilateral y reconocer que la sucesión de cargos en los centros ceremoniales está ligada al parentesco. Además, pudo describir algunas normas preferenciales para el matrimonio y la residencia pos marital. En el estudio de caso de San Sebastián se encuentran características similares a las de los *wixaritari* occidentales de Tateikie, una de ellas es la presencia de un sistema cognaticio en algunas rancherías, así como que las reglas del matrimonio y residencia son indeterminadas pero hay preferencias.

El estudio siguió un enfoque que parte del análisis de un aspecto *emic* para describir y explicar las estructuras de un posible sistema. Por lo regular, se parte de la organización social, que es visible, para descifrar ciertos aspectos de la cultura que son internos o profundos y, aunque parezca que los dos caminos arrojan los mismos resultados, la mirada que aquí se ha elegido permitió observar un contenido diferente, quizá más profundo que el que puede ofrecer el de sistema de cargos. Por tal razón, después de analizar las formas elementales del parentesco que se adhieren a la lógica y coherencia de la ciencia antropológica, se viró sobre el pensamiento de la sociedad, se buscó el sentido *emic* y éste se encontró en torno al concepto de '*iyari*.

Distintos investigadores como Arturo Gutiérrez del Ángel y Peter Furst, han realizado exploraciones en torno a dicho concepto que se relaciona con el de «alma». '*Iyari* se traduce literalmente como corazón en el sentido de un órgano vital del cuerpo, pero también como la esencia vital o anímica de una persona. En una exploración profunda, se relaciona a la memoria de los antepasados. Se puede concluir que para los *wixaritari*, se trata de una energía o esencia que determina a las personas de su etnia.

La teoría de Alfred Gell sobre la agentividad de objetos de arte, ayuda a entender que el '*iyari* es la agencia que un sujeto logra generar en función de otro; sin embargo, para los huicholes, cuando se habla de parentesco, no se trata de sujetos o de objetos, sino de personas con distinto desarrollo de '*iyari*. La persona *wixarika* se compone de un cuerpo material, ya sea de carne y hueso –humanos, e incluso animales como reses– o de madera, piedra labrada, cuarzos, plumas, un cuenco con chaquira, etcétera (objetos rituales); más la suma del *iyari* en su forma de *kɨpieri* o aliento de los antepasados.

El abuelo fuego, Tatewari, supone ser el ancestro más antiguo, que en su forma más salvaje pudo quemar el mundo, pero fue domesticado gracias a que dos niños puros pudieron manipularlo. El lugar de Tatewari se encuentra en el centro del interior del *tuki* o también en el centro del patio de danza de los centros ceremoniales, pero también en el interior del pozo de sacrificio del mismo *tuki*. Paul Liffman ha explicado que la territorialidad de los huicholes se basa en la idea de que el fuego primigenio de Teakata se expande por caminos subterráneos conectando cada ranchería, distrito tukipa y cabecera. El mismo autor llama a este proceso «arraigo», pues los huicholes se adscriben al territorio donde pertenece cada fuego y es común escuchar exégesis en que el fuego central de los patios es comparado con un registro civil: «el fuego lo sabe todo de cada uno de nosotros». Este tipo de filiación une y separa a los individuos en grupos de parentesco que se reconocen o se desconocen a causa del arraigo.

La idea anterior es similar a la que los huicholes de San Sebastián expresan al explicar la procreación: la concepción se produce por intercesión de una deidad que envía su *kɨpieri* (*'iyari*) al niño cuando es neonato. Esto también es semejante a uno de los pasajes de la mitología en la que Tayaupa, «Nuestro Padre Sol», preña a una mujer al dejarle una flor en el patio cuando ella estaba barriendo. La mujer guarda la flor entre sus ropas y esta se introduce en su vagina. Los *wixaritari* saben que para concebir un hijo es necesario tener relaciones sexuales, pero consideran que cada persona tiene una deidad o ancestro tutelar que les ayuda en la vida y es un verdadero padre. En ocasiones, cuando una persona enferma, el diagnóstico del *mara'akame* es que la deidad tutelar del enfermo le está pidiendo algún sacrificio; el único remedio es hacerlo.

En la comunidad, los matrimonios o personas que no pueden engendrar familia acuden a los *mara‘aktes* para que hablen con los dioses y saber qué les piden a cambio de permitirles concebir un hijo. Parte de la terapéutica exige realizar mandas a diferentes sitios y deidades de ser necesario. Para la mayoría de los huicholes, sino es que para todos, tener numerosos hijos es señal de ser favorecido por los ancestros, de tener un buen ‘*iyari*; lo que supone fortuna y prestigio.

El ‘*iyari*, como se ha mencionado, es la memoria de los antepasados, pues está ligado al principio del tiempo, es parte de Tatewari y se compone de una tradición; suma de las acciones de los familiares adscritos al patio familiar. Esta memoria puede ser rastreada o leída −si se prefiere decirlo así−, gracias a la terminología del parentesco que hace que se recuerden al menos cinco generaciones de parientes. Parece curioso que algunos de los términos son simétricos –como *ne tatusi* que significa bisabuelo y es simétrico al de bisnieto–; es decir, existe una relación cíclica y lejana en la que se podría tratar de la misma persona.

Los parientes se representan en el cuerpo de manera sencilla, pero simbólicamente muy profunda. El cuerpo se divide en dos pares de direcciones y un centro, similar al concepto de mundo: arriba-abajo, adelante-atrás y centro. La parte de arriba del cuerpo −la cabeza− está relacionada al Sol, es la región alta, por lo tanto, representa la luz; mientras que la parte de abajo −las piernas y los pies−, se relaciona con la región oscura del inframundo y el país de los muertos, aunque, al mismo tiempo, es el lugar por donde llegaron los ancestros. En el centro se encuentran el ombligo y el estómago, representados por un *tepari* que son los intestinos, lugar donde se ubica el ‘*iyari* al relacionado fuego.

El interior del *tuki* se organiza de manera similar a un cuerpo y cada espacio pertenece a una deidad. En el centro se encuentra el fuego, que es el eje entre el arriba-abajo y atrás-adelante. Arriba se ubica el techo, que es sostenido por dos grandes postes de pino que ayudan a sostener al Sol en lo más alto del firmamento. Abajo y adelante se encuentra el pozo donde es depositada la sangre del animal sacrificado y que alimenta al fuego en su forma salvaje: Nairɨ. En la parte trasera del tuki se ubica un altar en que se deposita la parafernalia de los *kakaɨ'yarite* durante algunas fiestas. Se dice que es el lugar de los *tatusima* o ancestros más antiguos que no tienen un adoratorio. Algunos investigadores como Neurath, han dicho que el interior de un *tuki* también representa una vagina por tratarse de un lugar húmedo y bajo, pues, además, tiene forma redonda y es una estructura semi hundida.

En el exterior se representa al mundo con los lugares en que viven las deidades primigenias. Estos lugares son moradas de los *iri'ikates* o jicareros, que se encargan de celebrar las fiestas y ceremonias que son necesarias para reproducir el mundo. Cada uno de los encargados tiene mandas específicas que debe cumplir a lo largo de cinco años.

De esta forma, se observó cómo el cuerpo es socialmente producido y reproducido, a partir de las acciones rituales en las que un grupo traza una alianza con los ancestros. La familia o grupo de parientes es también un cuerpo social en el cual no aparece el individuo. Tal como sucede en el mito, cuando Watakame iba a coamilear y de sus dedos salían hombres que le ayudaban, los integrantes de un *xirikite* se unen para desmontar los terrenos que serán sembrados durante la temporada de aguas.

En cuanto a la organización social, el caso de Wautɨa es una variante del modelo tripartito *xiriki- tukipa-cabecera* que hasta ahora predomina en la literatura especializada

para explicar la organización de las comunidades huicholas. En San Sebastián, el modelo de organización parece ser una sobre posición de las diferentes estructuras de poder que administran un mismo territorio. En Wautɨa, comparado con el resto de las comunidades, la cabecera tiene un mayor peso político respecto de los distritos *tukite*. Las causas son múltiples, pero las principales parecen ser de orden político y económico, ya que este órgano recibe recursos por parte de las instituciones gubernamentales por medio del comisariado de Bienes Comunales.

Esto no quiere decir que los centros ceremoniales sean inexistentes, pero su participación durante los rituales de la cabecera es casi nulo y se limita a prestar objetos rituales a las autoridades quienes dirigen el culto en ese espacio. Los distritos *tukite* controlan sólo su territorio y a veces únicamente a las personas que son los jicareros. En los últimos años se ha presentado un crecimiento notable en las responsabilidades de los órganos administrativos −como los comisarios−, lo que genera una pérdida de responsabilidad de los distritos. Los jicareros son vistos como verdaderas autoridades; sin embargo, la población acude a otro tipo de órganos de poder para solucionar sus problemas. En el caso del *tukipa* de Tierra Morada, Pedro de Haro fue el promotor de reconstruir el *tukipa* que hasta finales de la década de 1950 se encontraba en ruinas. Al parecer, esta acción era parte de la estrategia que se siguió para proteger el territorio de los mestizos que ya invadían parte importante de la cabecera.

Se puede decir que la cabecera es un gran *tukipa* y que las autoridades son los jicareros o encargados de este lugar. Incluso los edificios son concebidos como lugar de morada de las deidades tutelares de la comunidad. Esto es visible cuando se celebran las

fiestas del cambio de varas o de semana santa, pues los comuneros en su totalidad son obligados a asistir, de lo contrario merecen una multa de dinero o trabajo comunitario.

Entonces ¿qué es lo que permite explicar el conjunto de relaciones entre las estructuras de organización social? La respuesta se encuentra en las formas de parentesco que han sido analizadas: desde el cuerpo hasta el territorio, pero teniendo en cuenta que el fundamento se encuentra en el concepto de ‘*iyari*. Un ejemplo se puede encontrar en algunos rituales como el sacrificio de la temporada de secas, época en que los santos del *teyeupani* recorren casi todas las rancherías de la comunidad con el fin de renovar alianzas entre deidades y grupos de parentesco, ya que estos santos son las deidades tutelares de toda la comunidad. En las rancherías, también durante estas fiestas, se trata reunir todo objeto considerado como un ancestro. Cada año el recorrido de los santos por el territorio es calendarizado por los mayordomos creando así un microsistema de fiestas por el territorio.

La idea de la procreación que explica que cada *wixaritari* tiene un ancestro tutelar, es la base de la sucesión de cargos dentro los distritos *tukipa*. Como se ha explicado, la jerarquía de los *xukuri‘ɨkate* se compone de habitantes de las rancherías ubicadas en el territorio de un *tukipa*. Cada ranchería tiene como ancestro tutelar a alguna de las deidades del centro ceremonial y sus miembros, idealmente, deben ostentar el cargo. Debido a la filiación cognaticia que supone la organización de los huicholes, cada uno puede heredar dos cargos por cada uno de sus padres, pero, según algunas explicaciones, en Tierra Morada sólo se puede ser jicarero una vez por su padre y una vez por su madre; es decir, dos veces. Hay casos en que debido a la residencia de los padres, una persona puede ser miembro de dos o más distritos y cabe la posibilidad de que sea llamada a alguno de ellos, pero la residencia es un factor de peso para hacer efectivos los cargos.

Durante todo el recorrido del trabajo se ha tratado de explicar el papel que tiene el ‘*iyari* dentro del sistema de parentesco de los *wixaritari*, así como su relación con el cuerpo, las casas y el territorio. Estos tres aspectos son niveles en que aparece la idea de ‘*iyari* de distinto modo, pero todos son cuerpos sociales que se organizan siguiendo una misma ideología. Dicho de otra manera, las estructuras del parentesco y las formas que adoptan, conciben un cuerpo en el que se deposita el ‘*iyari* en su forma de memoria de los antepasados o esencia anímica, siendo el punto de partida del funcionamiento del sistema.

GLOSARIO DE TÉRMINOS WIXARIKA

‘AKERI - Niños que participan en los rituales recibiendo las ofrendas.

‘ATEWARI – Caña seca del maíz**.**

‘AURIMAWIKA - Doncella del maíz que en la versión de San Sebastián es entregada a *Watakame* como esposa.

‘EAKA TEIWARI - Deidad del viento relacionada con la figura del charro negro y los mestizos

‘ꞦKU – Planta del maíz.

‘ꞦRꞦ - Flecha.

‘ꞦRꞦ‘ꞦKAME – Piedra o cuarzo que representa a los antepasados en las rancherías.

‘ꞦRꞦKWAKAME – Cargo religioso del tukipa que cuida el *muwieri* principal.

‘ꞦTSU – Vara o bastón de poder, símbolo de las autoridades tradicionales de la cabecera.

‘ꞦTSUKATE - Autoridades tradicionales o civiles.

‘ꞦWA – Dedos**.**

‘IKUNIERI – Esperma.

‘IWAMA – Plural de hermano. Se utiliza para referirse a todos los parientes o miembros de la comunidad.

‘IYARI - Corazón como órgano vital del cuerpo, pero también es la memoria de los antepasados; sustancia anímica del cuerpo.

‘UKARATSIE - Anciana.

‘UME – Hueso.

‘UTATA - Dirección norte e izquierda.

‘UTꞦANAKA - Cargo del recinto *tukipa* que representa a la deidad madre de los peces.

HARAMARA - Deidad del mar y lugar sagrado en San Blas, Nayarit.

HARIANAKA - Deidad relacionada con la luna.

HAUXAMANAKA - El Cerro Gordo en Durango.

HEWIXI – Ancestros de los huicholes con características pre culturales.

HIKURI NEIXA - Fiesta del Peyote.

HUKUTSARIE – Localidad de Ocota de los Llanos en *WautꞦa.*

IXAPA – Dirección centro del universo.

KAKAɨYARI – Ancestros primigenios

KAWITERU – Anciano que aconseja a las autoridades tradicionales.

KI – Casa.

KIE – Rancho.

KIEKAME – Mayordomo o encargado del rancho parental.

KIEKARI – Rancho grande, ranchería o comunidad también significa todo el mundo conocido.

KIERI – Conocido cómo árbol del viento. Es un poderoso alucinógeno que se usa para llegar a ser Chamán y hacer brujería.

KIEWIMUKA – Cargo del tukipa.

KIIENIE – Puerta

KɨPURI – Sustancia anímica alojada en la parte trasera de la cabeza. Es depositada en forma de rocío por un antepasado durante el embarazo.

KIYARI – Literalmente significa casa del corazón pero hace referencia al cuerpo humano.

KUPURI – Mollera.

MARA 'AKAME – Especialista ritual que sabe curar y conoce los cantos del ciclo ritual.

MARITUMA – Mayordomo de los santos del Teyeupani.

MAWARI – Ofrenda o sacrificio. También don.

MAWAXIRA – Sacrificio. Fiestas en que se sacrifica un animal.

MUKU'UTA XEYA – Localidad de Tierras Amarillas en la comunidad de Wautɨa.

MUKU'UXATA – Distrito ceremonial de Tierra Morada en Wautɨa.

MUWIERI – Robert Zingg les llamo penachos rituales porque se componen de un atado de plumas a una vara o palo. Sirven para comunicarse con los dioses en los rituales y hacer limpias.

MUYE YUAWI – Centro ceremonial de Tierra Azul en la comunidad de Wautɨa.

NAIRɨ - El abuelo fuego en su manifestación primigenia o salvaje.

NAKAWE – Bisabuela crecimiento. Madre de todas las diosas.

NANAYARI – Enredadera que crece en el campo. Se usa como metáfora para explicar las conexiones entre los fuegos de los centros ceremoniales y las rancherías.

NAUKIYA – Matrimonio.

NAWA – Bebida alcohólica hecha con maíz fermentado. En castellano se le conoce como tejuino.

NAWI – Piel o pellejo.

NE ‘AYAU - Mi padre.

NE ‘ITSAI‘IXI - Mi Consuegro.

NE ‘IWA – Mi hermano o primo.

NE ‘IWAMA – Mis hermanos, mis parientes.

NE ‘IWARU - Mi cuñada cunado ego es femenino.

NE ‘UKALATSI – Mi esposa.

NE ‘UKILAY – Mi esposo.

NE ‘UYA – Mi padre.

NE KIEMA – Mi cuñado.

NE KUELAY – Mi cuñado cuando ego es mujer.

NE KULAY – Mi esposo.

NE KUMARE – Mi comadre.

NE KUMPARE - Mi compadre.

NE KURIKA – Mi hermana mayor.

NE KUTSI – Mi bisnieto, mi bisabuelo

NE KUWIXI – Mi rival, el esposo de mi tía, el ex esposo de mi mujer**.**

NE KUYA – Mi esposo.

NE KWE – Mi cuñada.

NE KWETSI - mi sobrino **.**

NE MAMA – Mi mamá.

NE MUE – Mi suegro cuando ego es femenino.

NE MUNE – Mi yerno.

NE MUTA - Mi hermano menor.

NE NEWARU – Mi abuela.

NE NIWE UKA – Mi hija.

NE NIWE UKI – mi hijo.

NE NIWEWARY – Mi familia.

NE PAPA – Mi padre.

NE TARUTSI – Mi hermana menor.

NE TATA – Mi padrino, mi ahijado.

NE TATASI- Mi tío.

NE TEI – Mi madre.

NE TETEI- Mi tía.

NE TEUKARI- Mi abuelo, mi nieto.

NE TSI TSI- Mi madre.

NE TUTSI- Mi bisnieto. Mi bisabuelo.

NE XARAY – Mi morral, mis parientes lejanos.

NE MATSIKA – mi hermano mayor.

NEUWARI – Familia.

Nɨ'ARIWAME – Diosa de las lluvias de Oriente.

Nɨ'ARIWAMETA – Cueva sagrada situada en la comunidad de Tuapurie.

NIWETSIKA – Diosa madre del Maíz.

NIWEYAME – Útero.

PARIKUTA – Deidad relacionada a un venado que transita en Cerro del Amanecer en Real de Catorce.

PARITSIKA – Relacionado a uno de los primeros cazadores de venado que realizaron el viaje a Real de Catorce.

TAKWATSI – Cesta en donde se guarda el *muwieri*

TAMATSI KAUYUMARIE – Héroe cultural, primer cantador.

TANANA – La virgen.

TARUTSIMA – Parientes lejanos.

TATARI - Cargo del tukipa.

TATEI NEIXA – Fiesta del tambor o de los primero frutos.

TATEI YURIENAKA – Diosa de la tierra y la fertilidad.

TATEIKIE - Comunidad de San Andrés Cohamiata.

TATEWARI – El abuelo fuego.

TATUTSI – Cargo que representa una deidad en forma de venado, hace referencia a los bisabuelos o ancestros muy lejanos.

TATUTSI MAXA KWAXI – El Bisabuelo cola de venado, deidad y cargo del recinto *tukipa.*

TATUWANI – Gobernador tradicional..

TAYAUPA - Nuestro Padre Sol.

TEAKATA – Cueva en Santa Catarina. Lugar dónde salió el fuego.

TEIWARI – Vecino o Mestizo.

TEIWARI YUAWI – Deidad.

TEPARI – Disco con figuras labradas.

TEUKARIMA – Parientes lejanos.

TEWI – Gente.

TEYEUPANI – Templo tipo católico de las comunidades clásicas.

TɨJU'ɨKAME – el encargado de organizar a los parientes para las fiesta de los ranchos.

TIMAWAME – cargo que se encarga de sacrificar una res.

TSAKAIMUKA – deidad.

TSAKUXAPA – Localidad de Tecahlotita.

TSAUXARIKA – Especialista ritual que se encarga de cantar el mito del ciclo ceremonial.

TSERIATA – dirección sur y el lado derecho.

TSIKɨRI – Oko de dios o figura en forma de quincunce que representa el mundo.

TSIKWAKI- payaso ritual.

TSTɨA- abajo.

TUAPURIE- Comunidad de Santa Catarina Cuexcomatitlán.

TUKI – Templo semi hundido con techo casi cónico que representa el inframundo y un horno primigenio lugar del fuego.

TUKIPA – Literalmente donde esta el tuki. Es el centro ceremonial.

TUKITE – Plural de tukipa.

TUMINI- Dinero.

TUMUXAWI – El primer huichol.

TURIWIAKAME - Diosa de

TURU- Cargo que representa una bestia o res en los rituales de la cabecera o de las rancherías.

TUTSIPA- Comunidad de Tuxpan de Bolaños.

WATAKAME – El primer agricultor que sobrevivió al diluvio de *Nakawe.*

WATETɨAPA – Rancho primigenio en el que se le concede una esposa *Watakame.*

WATSILLA – Milpa.

WAUTɨA – Comunidad de San Sebastián Teponahuaxtlán.

WIRIKUTA – Lugar sagrado que se encuentra en el Desierto de Real de Catorce en San Luís Potosí.

WIXARIKA – Etnomino del Pueblo Huichol.

WIXARITARI – Plural de *wixarika.*

XAKITSATA – Centro ceremonial de Ratontita en la comunidad de *Wautɨa.*

XAPASTIAN – Santo patrón de la comunidad de San Sebastián.

XAPAWIYEMETA– Laguna de Chapala.

XATSITSARIE – Comunidad de Guadalupe Ocotán en Nayarit.

XATURI – Figura del cristo que habita en el *teyeupani.*

XEITEWIYARI – Cuerpo humano.

XINURA - Mujer mestiza.

XIRIKI – Adoratorio.

XIRIKITE – Ranchería de la parentela extensa. Se caracteriza por la presencia de un patio y el culto a los antepasados con relaciones genealógicas comprobables.

XUKURI – Jícara**.**

XUKURI'ɨKATE – Cargo del *tukipa* que se caracteriza por portar una jícara que representa a un ancestro tutelar.

XURIYA – Sangre.

XUTAMUTSI – Ombligo.

YATA- Dirección este.

YAWARY- Padrastro.

YUKWITɨA- Centro ceremonial de Santa Gertrudis en la comunidad de *Wautɨa*.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES[24]

MAPAS

1. COMUNIDADES CLÁSICAS DEL ESTADO DE JALISCO 5

FIGURAS

1. CROQUIS DE LOS EDIFICIOS DE LA CABECERA DE WAUTɨA 7
2. INTERCAMBIO GENERALIZADO DE MUJERES EN UNA SOCIEDAD DUALISTA 37
3. SISTEMA DE *TUKITE* DE WAUTɨA EN EL QUE HUKUTSARIE SE COLOCA EN EL CENTRO 131
4. PLANO IDEAL DE UN TUKI. TOMADO DE WEIGAND Y GARCÍA 2000:21 136

DIAGRAMAS

1. FILIACIÓN PATRILINEAL 31
2. FILIACIÓN BILATERAL 32
3. EJEMPLO DE BIFURCACIÓN SEGÚN LA TERMINOLOGÍA *WIXARIKA* 35
4. EJEMPLO DE MATRIMONIO ENTRE PRIMOS CRUZADOS POR EL LADO DEL PADRE 39
5. TERMINOLOGÍA DEL PARENTESCO *WIXARIKA* 63

FOTOGRAFÍAS

1. *XUKURI'ɨKATE* DEL CENTRO CEREMONIAL DE TSAKUXAPA CELEBRANDO LA FIESTA DEL ESQUITE. AL FONDO SE APRECIA EL TUKI 8
2. *XIRIKITE* DE LA MESA DE SAN FRANCISCO EN EL PARAJE CONOCIDO COMO *YARAITSIE* HACIA EL SUR DE LA CABECERA DE WAUTɨA 10
3. EDIFICIOS DE GOBIERNO DE BANCOS DE CALITIQUE 14
4. VISTA DE LA CABECERA DE SAN SEBASTIÁN DESDE EL SUR 43
5. LA VIRGEN Y EL *TURU* ACOMPAÑADOS DE UN JUDÍA EN EL CARNAVAL DE TATEIKIE 47
6. LOCALIDAD DE TSAKUXAPA. AL FONDO DEL LADO DERECHO E IZQUIERDO, SE ENCUENTRAN DOS *XIRIKI* QUE MANTIENEN RELACIONES RITUALES Y POR ALIANZA 52
7. *XUKURI 'ɨKAME* DE MUKU 'UXATA CELEBRANDO EL HIKURI NEIXA Y LA ENTREGA DE SU CARGO A LOS NUEVOS JICAREROS 76
8. *TSIKWAKI*, PAYASO RITUAL EN LA COMUNIDAD DE SAN ANDRÉS COHAMIATA DURANTE EL CARNAVAL 93
9. MAÍZ *'ɨKIRI* COSECHADO 104
10. TATEI NEIXA EN LA MESA DE SAN FRANCISCO WAUTɨA 107
11. NIÑO DE CINCO AÑOS EN SU ÚLTIMO TATEI NEIXA 111
12. LOS SANTOS DEL *TEYEUPANI* DE LA COMUNIDAD DE WAUTɨA EN EL *'AMPATA* DE LA MESA DE SAN FRANCISCO 113
13. MADRE E HIJA TERMINANDO DE COLOCARSE EN LAS JÍCARAS DESTINADAS COMO

[24] Todas las ilustraciones han sido elaboradas por Kevin Escalante Carbajal excepto en el caso en que se especifique la referencia correspondiente.

OFRENDAS A LOS LUGARES SAGRADO.....115
14. NIÑO RECIBIENDO LIMPIA PARA SER PRESENTADO A LOS ANCESTROS.....117
15. *TUKIPA* DE TIERRA MORADA.....129
16. PARAFERNALIA DE TURIWIAKAME SOBRE SU *TEPARI* EN TIERRA MORADA.....138

TABLAS

1. PRESENCIA DE LOS NIVELES DE ORGANIZACIÓN EN LAS COMUNIDADES *WIXARITARI* MÁS ESTUDIADAS.....14
2. CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES DE LAS TEORÍAS DE LA FILIACIÓN Y LA ALIANZA.....19
3. APORTACIONES DE LA ANTROPOLOGÍA AL ESTUDIO DEL PARENTESCO DEL PUEBLO HUICHOL.....23

BIBLIOGRAFÍA

Aedo, Angel

2011 *La dimensión más oscura de la existencia: Indagaciones en torno al kieri de los huicholes*. México: Instituto de investigaciones Antropológicas de la UNAM.

Augé, Marc y Françoise Héritier

1982 «La génétique sauvage» en *Le Genre humain*, núm. 3-4, *La transmission*, pp. 127-137.

Arlegui, José

1851 Crónica de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas. México: Cumplido.

Barreiros Martínez, Ana

2004 «La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas». *Papers: Revista de Sociología* No 73. Universidad Autónoma de Barcelona Pp. 127-152.

Bachofen, Jhoann

1988 (1961) *Derecho materno.* Barcelona: Anthropos.

Bénitez, Fernando

1968 *Los indios de México*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Broda, Johanna

2001 «Introducción» en Broda (coord) *Cosmovisión. Ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: CONACULTA/FCE, pp. 15-41.

Bossert, Federico *et al*

2012 «Introducción: Relevancia de los estudios de parentesco en antropología». En Bossert *et al Textos fundamentales de Parentesco*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia, pp. 17-77.

Citro, Silvia.

2010 *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos. Culturalia,

2010 «Modos somáticos de atención». En: Silvia Citro (coord.) *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos, Culturalia. pp. 83-104.

Diguet, León

1992 «Contribución al estudio etnográfico de las razas primitivas de México, La Sierra de Nayarit y sus indígenas». *In* Por tierras Occidentales. Entre Sierras y Barrancas. J. JÁUREGUI and J. MEYER, eds. México, D.F.: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista.

Douglas Mary

(1988[1970]) *Símbolos naturales. Exploraciones es cosmología.* Madrid: Alianza editorial.

Dumont, Louis

1953 «La terminología dravidiana del parentesco como expresión del matrimonio» en Bossert, Federico *et al Textos fundamentales de Parentesco.* Editorial Biblos/Culturalia. Buenos Aires, Argentina. pp. 267-280

1975 *Introducción a dos teorías de la antropología social.* Barcelona: Anagrama.

Escalante Carbajal, Kevin
2010 *Las fiestas de la cabecera: La enredadera de vida de san Sebastián Teponahuaxtlán*. Tesis de licenciatura en Antropología. Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades UASLP.
Ghasarian, Christian
1988 *Introduction à l'étude de la parenté*. Francia: Université de la Réunion.
Fajardo Santana, Horacia
2007 *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola*. México: U de G/Colsan.
Fikes, Jay C., Phill C. Weigand, and Acelia García de Weigand
1998 «Introducción a la Mitología de los Huicholes». En *La mitología de los Huicholes*. J.C. FIKES, P.C. WEIGAND, and G.d.W. Acelia, eds. Michoacán: El Colegio de Michoacán / Secretaría de Cultura de Jalisco.
Foucoult, Michel.
1976 [1975] *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI. Pp. 139-174.
Fox, Robin
1969 *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza Editorial.
Fresán, Mariana
2010 *El cuerpo humano entre los huicholes visto a la luz de la simbología mesoamericana*. Tesis de Maestría del Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, México.
Gallinier, Jaques
1990 *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: INI-UNAM- Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
Gell, Alfred
1998 *Art and Agency: an anthropological theory*. Oxford: Oxford University Press. pp. 12-29.
Guiteras, Calixta
1982 «Cambio de un Sistema Omaha a un sistema bilateral entre los tzotziles de Chiapas». *Nueva Antropología*. Año V. Núm. 18. México. pp. 155-178.
Gutiérrez del Ángel, Arturo
2002a «Jerarquía, reciprocidad y cosmovisión: el caso de los centros ceremoniales tukipa en la comunidad huichola de Tateikie», *Alteridades*, vol. 12, núm. 24, julio-diciembre, 2002, pp. 75-97 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México
2002b *La peregrinación a wirikuta. El gran rito de paso de los huicholes*. México: INAH.
2003 «El sistema de de los tukipa de Tateikie». In *Flechadores de Estrellas*. J. JÁUREGUI and J. NEURATH, eds. México: INAH. pp. 113-129.
2010 L*as danzas del padre sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano.* México, UNAM-UAM-COLSAN-PORRUA,
2013 «Las metáforas del cuerpo. ¿Mas allá de la naturaleza…o con la naturaleza?». *Revista de El Colegio de San Luis*. Nueva Época. Año III. Número 5. Enero-junio. pp. 259-286.
Grimes, Joseph E. y Barbara Grimes

1959 «Notes on huichol kinship terminology», *El México Antiguo*, vol 9: 561-576
1962 «Semantic distinctions in huichol (utoaztecan) kinship » *American Anthropologist*, vol. 64

Henare A. Holbraad M y Wastell S
2007 *Thinking through things London Routledge*. pp. 1-31.

Heritier, Françoise
1996 Masculino /Femenino: El pensamiento de la diferencia. Ariel, Barcelona

Holbraad, Martin
2007 «The power of powder: the multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá». En Henare A. Holbraad M y Wastell S. *Thinking through things*. London Routledge. pp. 189-225.

Islas Salinas, Laura Estala
2009 Persona sana, persona enferma. Cuerpo, enfermedad y curación en la práctica del chamán huichol, Gazeta de Antropología, 25 (2), artículo 42, en línea: http://digibug.ugr.es/html/10481/6909/ G25_42LizEstela_Islas_Salinas.html,

Jáuregui, Jesús *et al*
1993 *Música y danzas del Gran Nayar*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México.
2003 *La organización de los antepasados*

Kindl, Olivia,
2003 La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano. México: INAH.
2014 «El cuerpo y la cuerda», *Ateliers d'anthropologie* Julio

Lévi-Strauss, Claude
1985 *Las estructuras elementales del parentesco*. México: Artemisa.
1987 *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós.
1995[1974] «La noción de estructura en etnología». En Lévi-Strauss. *Antropología Estructural*. España: Paidos. pp. 299-337.
1989[1979]) *La vía de las máscaras*. México: Siglo XXI.
2006[1979] «Reflexiones sobre el átomo de parentesco». En Lévi-Strauss. *Antropología Estructural*. México: Siglo XXI. pp. 82-11.

Lifman, Paul
2005 «Fuegos, guías y raíces: estructuras cosmologícas y procesos históricos en la territorialidad huichol». *Revista Relaciones*. Invierno. Año XXVI. Núm. 101. Michoacán: COLMICH.

López Austin, Alfredo
1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM.

Lumholtz, Karl
1982 *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*. Vol. 2. México: Instituto Nacional Indigenista.

Maine, Henry
1980 (1861) *El derecho antiguo*. Traducción de Pastora de la Peña, México: Extemporáneos.

Manzanares Montier, Sara Alejandra

2009 *El sistema de cargos de los Xukurikate: parentesco y poder en una comunidad wixarika*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Mauss, Marcel.

1971 *Técnicas y movimientos corporales en Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos. pp. 335-356.

Medina Miranda, Héctor Manuel

2002 *Los hombres que caminan con el sol : organización social, ritual y peregrinación entre los huicholes del sur de Durango*, tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

2006 *Las andanzas de los dioses continúan: mitología wixarika del sur de Durango*, tesis de maestría en Antropología, UNAM, México.

Millan, Hugo

2007 *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave.* México, INAH-CONACULTA,

Morgan, Lewis Henry

«Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family». En linea http://www.archive.org/stream/systemsofconsang00morgrich/systemsofconsang00morgrich_djvu.tx

Neurath, Johannes

1998 «Xiriki, tukipa, cabecera. El triángulo estructural de la organización social de una comunidad *wixarika*». Cuicuilco, Nueva época 6(17): 223-246

2002 *Las fiestas de la casa grande*. México: INAH.

2003 «La maison de Lévi-Strauss y la casa grande wixarika». En *Flechadores de estrellas*. J. JÁUREGUI and J. NEURATH, eds. México: INAH. pp. 99-112.

2006 «La boda del maíz: mitos y ritos agrícolas huicholes». *Artes de México 78:40- 51*

Olavarría, María Eugenia

2003 *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaqui*. México: UAM Plaza y Valdes

Palafox Vargas, Miguel

1985 *Violencia, droga y sexo entre los huicholes.* México: INAH

Preuss, Konrad Theodore

1998 *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*. Jesus Jáuregui y Johannes Neurath (comps.). INI-Centro francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Radcliffe-Brown, Alfred

1986 *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.

1982 *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*. Barcelona: Anagrama.

Rivers, William H.

1913 «Terminología clasificatoria y matrimonio entre primos cruzados». En Bossert *et al Textos fundamentales de Parentesco*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia, pp.171-227

Robichaux, David,

2002 «El sistema familiar mesoamericano: testigo de una civilización negada», en DE LA PEÑA, Guillermo y Luis VÁZQUEZ LEÓN (eds.), *La antropología*

sociocultural en el México del milenio: búsquedas, encuentros y transiciones. México: Instituto Nacional Indigenista. pp. 107-161.

Rojas, Beatrz

1992 *Los huicholes: documentos históricos*. México: INI /CIESAS.

Romero López, Laura Elena

2006 *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla.* México: INAH

Téllez Lozano, Víctor Manuel

2012 Xatsitsarie. *Territorio, gobierno local y ritual en una comunidad huichola.* Michoacán: COLMICH.

Turner, Víctor

1974 *Social Dramas and Ritual Metaphors in Turner Victor. Dramas, Fields and Metaphors.Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press.

1980 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. España-México, Siglo XXI.

1988[1969] *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid. Taurus.

Torres, José de Jesús

2000 *El Hostigamiento al costumbre Huichol: los procesos de hibridación social*. Michoacán: COLMICH-U de G.

Tylor, Edward B.

2012 «Sobre un método de la investigación del desarrollo de las instituciones aplicado a las leyes del matrimonio y la descendencia». En Bossert F *et al*. *El parentesco textos fundamentales*. Buenos Aires: Biblos. pp.79-102.

Van Gennep, Arnold

2008[1969] *Los ritos de paso*. Madrid. Alianza Editorial.

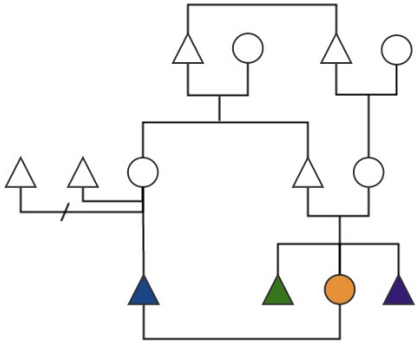
Weigand, P. C.

1992 *Ensayos sobre el Gran Nayar: entre coras, huicholes y tepehuanos*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México.

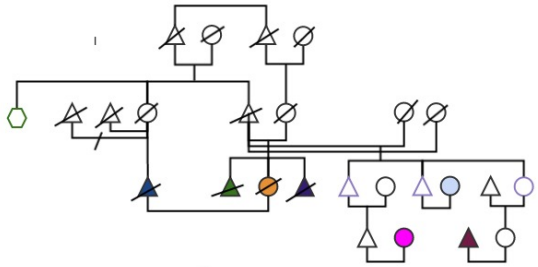
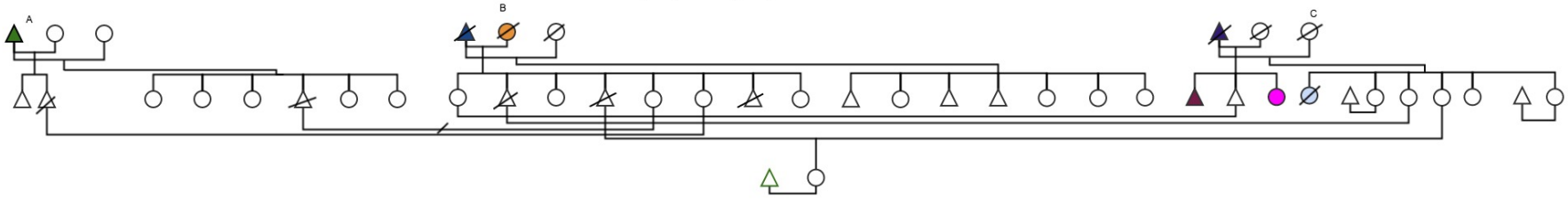
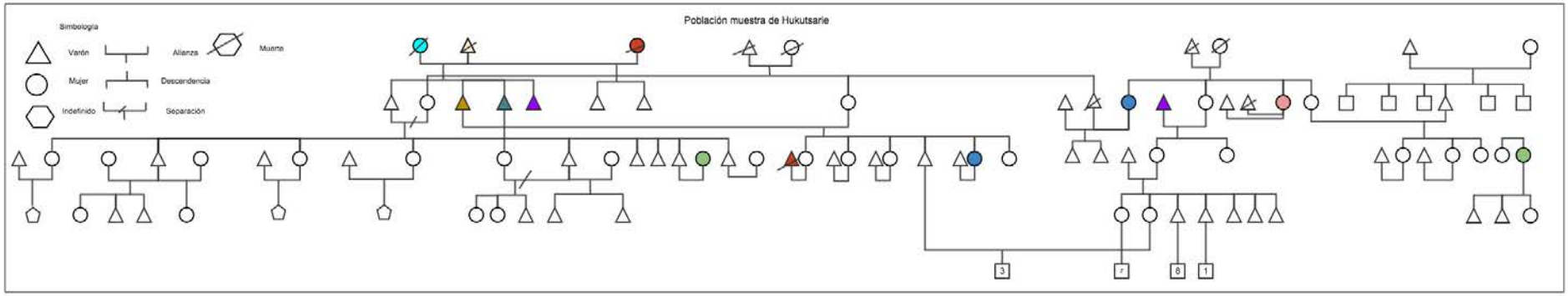
Zingg, Robert M

1938 *Los huicholes. Una tribu de artistas*. 2 vols. México: Instituto Nacional Indigenista.

Genesis



Síntesis Genealógica del paraje de Yaraitsie, conformado por los xirikite de Mesa de San Francisco, La Mesa y El cerrito



Fueron a vivir a Carricitos