



**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**El sistema de cargos de los *xukurikate*: parentesco y poder en una  
comunidad *wixarika***

Etnografía

que para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje de

Seminario de Investigación e Investigación de Campo

y obtener el título de

**LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

presenta

Sara Alejandra Manzanares Monter

**Comité de Investigación**

Directora: Dra. María Eugenia Olavarría Patiño

Asesores: Mtro. Arturo Gutiérrez del Ángel y Mtro. Victor Franco Pellotier

México, D.F. Julio, 2003.

Matrícula: 98328595

## ÍNDICE

<b>Índice de ilustraciones</b> .....	vi
<b>Agradecimientos</b> .....	viii
<b>Transcripción de la lengua <i>wixarika</i></b> .....	xii
<b>1. Introducción</b> .....	1
1.1. Objetivo.....	1
1.2. Metodología .....	3
1.3. La organización y el contenido de los capítulos.....	4
1.4. San Andrés Cohamiata, <i>Tateikie</i> .....	5
1.4.1. Ubicación .....	5
1.4.2. Entorno natural.....	7
1.4.3. División geográfica: política y simbólica.....	7
1.4.4. Población.....	9
1.4.5. Servicios.....	10
1.4.6. Educación.....	12
1.5. ¿Qué es un sistema de cargos? .....	12
1.6. Sistemas de cargos y las fronteras mesoamericanas.....	17
1.7. El estudio de los cargos en la región <i>wixarika</i> .....	18
<b>2. Sistemas de cargos y ciclos festivos entre los <i>wixaritari</i></b> .....	23
2.1. Los cargos entre los <i>wixaritari</i> de San Andrés Cohamiata.....	23
2.1.1. Cargos religiosos-católicos: autoridades de la Iglesia.....	23
2.1.2. Autoridades tradicionales y cargos civiles de la cabecera.....	26
2.1.3. Cargos religiosos-tradicionales: <i>xukurikate</i> .....	30
2.2. Ciclos festivos, celebraciones y cargos.....	41
2.2.1. <i>Mawarixa</i> o Fiesta del Toro.....	45
2.2.2. <i>Kirípuxi</i> o Volteado de la Mesa.....	46

2.2.3.	<i>Tatei Neixa</i> o Danza de Nuestras Madres.....	47
2.2.4.	Fiesta de San Andrés.....	49
2.2.5.	<i>Warupitukañse</i> o Cambio de Mayordomos.....	50
2.2.6.	<i>Itsu texa</i> o Cambio de Varas.....	51
2.2.7.	<i>Naxiwiyari</i> o Las Pachitas.....	53
2.2.8.	Peregrinación a Wirikuta.....	53
2.2.9.	<i>Weiya</i> o Semana Santa.....	55
2.2.10.	Cambio de techo del <i>tuki</i> .....	68
2.2.11.	<i>Xapalaririku</i> o Volteado de la Mesa.....	70
2.2.12.	<i>Hikuri Neixa</i> .....	70
2.2.13.	<i>Namawiita Neixa</i> .....	72
2.2.14.	Celebraciones de corte civil.....	73
2.2.14.1.	Día del Niño.....	73
2.2.14.2.	Día del Maestro.....	74
2.2.14.3.	Fiesta múltiple en Las Guayabas.....	76
<b>3.</b>	<b>El sistema de parentesco y matrimonio <i>wixarika</i></b> .....	<b>78</b>
3.1.	Terminología de parentesco.....	79
3.1.1.	Parientes lineales.....	80
3.1.2.	Parientes colaterales.....	81
3.1.2.1.	Parientes colaterales de primera generación ascendente.....	82
3.1.3.	Parientes de primera generación descendente.....	83
3.1.4.	Parientes de segunda generación ascendente y descendente.....	83
3.1.5.	Parientes de tercera generación ascendente y descendente.....	84
3.1.6.	Parientes de cuarta generación ascendente y descendente en adelante.....	84
3.1.7.	Parientes por alianza.....	84
3.1.7.1.	Parientes por alianza cerrada.....	85
3.1.7.1.1.	Parientes por alianza poligínica cerrada.....	85
3.1.7.2.	Parientes por alianza primaria.....	86
3.1.7.2.1.	Parientes por alianza primaria de primera generación ascendente y descendente.....	88

3.1.7.3. Parientes por alianza secundaria.....	89
3.1.8. Parentesco espiritual.....	90
3.1.9. Otros términos.....	91
3.1.10. Diagramas de la terminología.....	91
3.2. Matrimonio o alianza.....	94
3.2.1. Información general.....	95
3.2.2. Tipos de alianza.....	98
3.2.2.1. Matrimonio monogámico.....	99
3.2.2.2. Matrimonio poligínico.....	100
3.2.2.2.1. Residencia del matrimonio poligínico.....	100
3.2.2.2.2. Poliginia sororal.....	101
3.2.2.2.3. Aceptación social.....	102
3.2.2.2.4. Relación entre las diferentes esposas y los hijos.....	105
3.2.2.2.5. Justificación y origen.....	107
3.2.2.2.6. Propuesta de ley comunitaria en contra de los matrimonios poligínicos.....	109
3.2.3. Maneras de establecer una alianza .....	109
3.2.3.1. Alianzas concertadas.....	110
3.2.3.2. Ceremonia de matrimonio tradicional.....	113
3.2.3.3. Unión libre.....	115
3.2.3.4. Matrimonio civil.....	116
3.2.3.5. Matrimonio por rito católico.....	116
3.2.4. Separación o divorcio.....	117
3.2.5. Reglas de matrimonio y prohibición del incesto.....	117
3.2.5.1. Referencias mitológicas al incesto .....	119
3.2.5.2. Restricciones y prescripciones de matrimonio tradicionales.....	123
3.2.5.3. Restricciones y prescripciones de matrimonio católicas – occidentales.....	124
3.2.5.4. Restricciones y prescripciones de matrimonio vigentes.....	126
3.2.5.4.1. Parientes permitidos.....	126
3.2.5.4.2. Parientes prohibidos.....	126
3.2.5.5. Incesto y poliginia.....	129
3.3. Herencia y sucesión.....	132

3.3.1. Herencia del patrimonio.....	132
3.3.2. Sucesión de los cargos.....	133
3.3.2.1. Cargos religiosos tradicionales: <i>xukurikate</i> .....	133
3.3.2.2. Cargos civiles y cargos de la Iglesia. ....	146
3.3.3. Sucesión de la dirección del rancho.....	146
3.4. Residencia.....	147
3.4.1. Reglas de residencia.....	147
3.4.2. Patrones de asentamiento.....	149
3.5. Descendencia.....	152
3.6. Parentesco espiritual.....	154
3.6.1. Bautizo por rito católico.....	155
3.6.2. Bautizo <i>wixarika</i> .....	156
<b>4. Organización social, sistemas de cargos y parentesco.....</b>	<b>159</b>
4.3. Organización social y ritual.....	159
4.3.1. Nivel <i>xiriki</i> .....	159
4.3.2. Nivel <i>tukipa</i> .....	161
4.3.3. Nivel cabecera.....	165
4.3.4. La organización social <i>wixarika</i> ¿ <i>société à maison</i> ?.....	165
4.4. Los intercambios.....	171
4.4.1. Intercambios durante una celebración en <i>tukipa</i> o <i>xiriki</i> .....	172
4.4.2. Intercambios durante la Semana Santa.....	174
4.4.3. Intercambios entre autoridades tradicionales durante el Cambio de Varas...176	
4.4.4. Intercambios del peyote.....	176
4.4.5. ¿Intercambio de mujeres?.....	177
4.4.6. Inclusión y exclusión del sistema de intercambios.....	183
4.5. El sistema de cargos de los <i>xukurikate</i> y el parentesco.....	185
4.5.1. Mecanismos de obtención de los cargos.....	185
4.5.1.1. Jícaras por sucesión familiar.....	185
4.5.1.2. Jícaras por alianza.....	186
4.5.1.3. Jícaras por manda.....	188

4.5.2. ¿Intercambio de jícaras?.....	189
<b>5. Conclusiones: parentesco y poder .....</b>	<b>191</b>
5.1. La preponderancia de los <i>kawiterutsiri</i> .....	191
5.2. El sistema de parentesco y los cargos.....	192
5.3. Organización social y parentesco.....	195
5.4. Parentesco y poder.....	197
<b>Apéndice 1: gráficas y estadísticas de las genealogías.....</b>	<b>199</b>
<b>Apéndice 2: glosario de términos <i>wixarika</i>.....</b>	<b>209</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>219</b>

## ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Figura 1: Mapa de ubicación de las cabeceras comunales y pueblos cercanos.....	6
Elaborado por: Alejandra Manzanares, 2003.	
Figura 2: Mapa de ubicación de los centros ceremoniales de Tateikie.....	9
Elaborado por: Arturo Gutiérrez, 2002	
Figura 3: Diagrama de la terminología de parentesco 1.....	92
Elaborado por: Alejandra Manzanares, 2002	
Figura 4: Diagrama de la terminología de parentesco 2.....	93
Elaborado por: Alejandra Manzanares, 2002	
Figura 5: Gráfica 1: Matrimonios.....	99
Elaborado por: Alejandra Manzanares, 2002	
Figura 6: Parentesco de los antepasados.....	101
Elaborado por: Alejandra Manzanares, 2003, con base en Gutiérrez del Ángel, 2002b	
Figura 7: Gráfica 2: Matrimonios.....	113
Elaborado por: Alejandra Manzanares, 2002	
Figura 8: Genealogía de cargos 1a.....	137
Elaborado por: Alejandra Manzanares, 2002	
Figura 9: Genealogía de cargos 1b.....	138
Elaborado por: Alejandra Manzanares, 2002	

Figura 10: Genealogía de cargos 1c.....	139
Elaborado por: Alejandra Manzanares, 2002	
Figura 11: Genealogía de cargos 1d.....	140
Elaborado por: Alejandra Manzanares, 2002	
Figura 12: Genealogía de cargos 1e.....	141
Elaborado por: Alejandra Manzanares, 2002	
Figura 13: Genealogía de cargos 1f.....	142
Elaborado por: Alejandra Manzanares, 2002	
Figura 14: Genealogía de cargos 1.....	143
Elaborado por: Alejandra Manzanares, 2002	
Figura 15: Localización de los <i>tukite</i> principales de Tateikie.....	164
Elaborado por: Alejandra Manzanares, 2003, con base en Gutiérrez del Ángel, 2002a	
Figura 16: Representación del mundo cosmogónico.....	164
Elaborado por: Alejandra Manzanares, 2003, con base en Gutiérrez del Ángel, 2002a	

## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo pudo realizarse gracias a la colaboración de muchas personas, que a lo largo de las estancias de campo y la redacción de la tesis, contribuyeron de diferentes maneras. Mis más sinceros agradecimientos a todos ellos.

Primeramente, quiero agradecer a la gente de la comunidad de San Andrés Cohamiata, Tateikie, por permitirme permanecer durante tiempo prolongado entre ellos. Sin su aceptación y valiosa ayuda, esta tesis no hubiera podido llevarse a cabo. Especialmente quisiera agradecer a Moisés, Amalia, y sus hijas Laura, Anabel, Sarita, Dalia y Alejandra por su amistad, apoyo, compañía y ayuda dentro de la comunidad. También quisiera mencionar a Claudia, su esposo Taurino, sus niños Julio y Andrés, y sus padres Trinidad y Venancio, por su amistad, ayuda, hospedaje y compañía, las cuales hicieron de mi estancia en San Andrés una experiencia única. A Claudia y a Taurino quiero agradecerles también el haberme enseñado las bases de la escritura de la lengua *wixarika*.

Agradezco igualmente a la gente de la localidad de Las Guayabas por su inigualable aceptación, compañía y confianza: María Clara y su madre Nicolasa, Gonzalo, Francisca y sus hijos. Quisiera mencionar al grupo de inglés del que fui maestra, organizado por Rosalío, por ser tan buenos alumnos y por hacer de los domingos un día especial: Beatriz, Antonia, Avelino, Graciela, Enrique, Agustín, Juan, Santos, Manolo, Arturo, José, Jesús y Casimiro. A todos ellos mis mejores deseos. Espero que sus proyectos brinden los frutos anhelados.

Además, quisiera agradecer a Rosario, su esposo Vicente, y su sobrina Marcelina, por el hospedaje en su hogar, su compañía y su confianza. A pesar de los conflictos que surgieron, pudimos mantener una amistad y cooperación que espero continúe. Así mismo, quisiera agradecer a Agustina, hermana de Vicente, y a sus hijos, quienes nos

brindaron hospedaje, alimentos y una agradable compañía en la localidad de Cohamiata.

No puedo dejar de mencionar a Arcelia, Pablo y sus hijas Yamilet, Lucero y Paulina, por su ayuda y por esos bonitos paseos al mirador. Finalmente, todo mi cariño a las maestras Socorro, Miriam y Laura, por su amistad, comprensión y compañía.

Durante las primeras semanas del trabajo de campo, tuve oportunidad de conocer en San Andrés Cohamiata a una familia proveniente de La Presa de Aguamilpa, en Nayarit. Gracias a ellos, los primeros días en la comunidad fueron muy agradables, y de la amistad surgida de ese encuentro derivaron dos visitas a su comunidad, las cuales fueron maravillosas. Todo mi afecto a Julia, Candelario, Fidel, Carolina, Mariana, Zeferina y Petra. Gracias también a Ángela, a su madre Mariana y a Don Catarino.

De la Ciudad de México, quiero agradecer a todos los que confiaron en que este proyecto podía ser posible y que me apoyaron para llevarlo a cabo. Todo mi agradecimiento a la Dra. María Eugenia Olavarría, por dirigir esta investigación y estar siempre pendiente tanto de nuestro trabajo como de nuestra persona. Sin su apoyo, confianza y comentarios, esto no podría haberse realizado. Así mismo, quiero agradecer al Mtro. Arturo Gutiérrez del Ángel por su asesoría y la confianza que depositó en nosotros al llevarnos a San Andrés Cohamiata, así como por su amistad, paciencia y valiosa colaboración.

Quiero agradecer también al proyecto y seminario “Las Vías del Noroeste” del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, coordinado por el Dr. Carlo Bonfiglioli, la Dra. María Eugenia Olavarría, el Mtro. Arturo Gutiérrez del Ángel y la Dra. Marie-Areti Hers, por ser el principal foro de inspiración, exposición y crítica del presente proyecto.

Agradezco la beca otorgada por el proyecto “Cambio Social y Procesos Electorales en Regiones Indígenas”, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, especialmente al Mtro. Víctor Franco y al Mtro. François Lartigue, por su confianza, motivación, colaboración y comentarios. Así mismo, agradezco a Adriana Terven por su ayuda con la logística de la beca.

Agradezco al Dr. Leopoldo Valiñas por su ayuda respecto a la escritura de la lengua *wixarika* y nuevamente al Mtro. Víctor Franco por su ayuda con el análisis de las terminologías de parentesco.

Personalmente, quiero agradecer a Amanda Chávez Pérez por su valiosa compañía y amistad durante todo el proceso de investigación. Su apoyo, paciencia y motivación fueron claves para seguir adelante. Pasar juntas por todo este proceso de formación antropológica nos ayudó a enfrentar nuestros miedos y dudas de la mejor manera. Así mismo, quiero agradecer a Olivia Kindl y Mariana Fresán su amistad y ayuda en campo.

Agradezco también a María Fernanda Celis por su ayuda e infinita paciencia en la transcripción de las genealogías que sustentan el presente trabajo. Gracias a Esteffany Espinosa, Emmanuel Díaz, Frida Jacobo, Wendy Vargas y Alan Pérez por su apoyo, paciencia e incondicional amistad durante todo este proceso.

Knut Ueland: la culminación de este trabajo es el principio de una vida juntos. Gracias por tus incisivos pero atinados comentarios, que, aunque incontables veces me hicieron dudar sobre lo que estaba haciendo, me demostraron tu apoyo y fe en este proyecto. *Min kjærlighet for deg vil vare for evig.*

Finalmente, todo mi agradecimiento y cariño a mis familias: Monter Ormeño, Monter Arana, Monter Rolland, Zanoni Monter, Manzanares Gurza y Manzanares Ramos, quienes, a pesar de entender a medias mi interés por la antropología, me apoyaron incondicionalmente. A mi padre, Julio Manzanares, le agradezco haberme inculcado

el constante cuestionamiento del por qué de las cosas. A mi madre, Sarah Monter, le agradeceré de por vida el enseñarme que todo es posible si uno se lo propone. Su lucha, fortaleza, dedicación, entrega y amor son mi principal inspiración y motivación. Va por ti, Mamá.

Esta tesis está dedicada a aquellos que ya no están, pero cuyo recuerdo nos mantiene vivos y luchando: José Bustani Moukarzel y Víctor Manuel Vera Monter.

## TRANSCRIPCIÓN DE LA LENGUA *WIXARIKA*

Los términos de la lengua *wixarika* que se presentan en la presente tesis utilizan el sistema lectográfico fonético del Centro de Investigaciones de Lenguas Indígenas de la Universidad de Guadalajara, compuesto por los siguientes símbolos: ‘, a, e, h, ,i , i, k, m, n, p, r, s, t, u, w, x, y. La transcripción está basada tanto en mi experiencia lingüística como en las enseñanzas que recibí de parte del Dr. Leopoldo Valiñas del IIA – UNAM y de algunos maestros de la escuela primaria de la comunidad. Los errores que puedan presentarse son mi responsabilidad.

Los sonidos han sido graficados de la siguiente manera:

‘: cierre glotal (saltillo). Continua entre dos vocales.

**a, e, i, u**: vocales equivalentes a las de la lengua castellana.

**i**: vocal central cerrada no redondeada (*i* herida).

**aa**: ejemplo de vocal larga.

**a’a**: ejemplo de vocal con cierre gutural (saltillo).

**k, m, n, p, s, t**: consonantes equivalentes a las de la lengua castellana.

**r**: su sonido es similar al del castellano, aunque tiene una ligera tendencia a ser retrófleja, por lo que en ocasiones suena como *l*.

**ts**: sonido equivalente a la *ch* de la lengua castellana.

**x**: vibrante múltiple retrófleja que se pronuncia como la *sh* del inglés o la *rr* del castellano.

**w**: sonido equivalente a la *w* en inglés.

**h**: se pronuncia como en la lengua inglesa y sustituye a la *j* del castellano.

**y**: equivalente a la *//* de la lengua castellana.

## 1. INTRODUCCIÓN

La presente tesis es resultado de cinco años de formación antropológica tanto teórica como práctica. Es también producto de incontables encuentros no sólo con aquel que denominamos “el otro”, sino con uno mismo. El encuentro de uno mismo dentro del contexto del “otro”, al sortear dificultades, compartir alegrías, descubrir y vencer miedos, entre otros aspectos, contribuye enormemente al crecimiento personal. La antropología, más que ser un proyecto profesional, se convierte en un proyecto de vida, lleno tal vez de cuestionamientos, pero principalmente de satisfacciones.

Antes de proseguir, quisiera agradecer la beca otorgada por el proyecto CIESAS-CONACyT: “Cambio Social y Procesos electorales en Regiones Indígenas”, con clave G34045-S, responsable: Mtro. François Lartigue. Sin su apoyo, la culminación de este proyecto habría sido definitivamente más difícil.

### 1.1. Objetivo

A la creciente participación de la población indígena en los procesos electorales antecede una lógica de usos y prácticas de representación colectiva. Los mecanismos de poder y autoridad en las comunidades indígenas poseen experiencias anteriores muy diversas y diferentes al sistema de democracia electoral, cómo lo son los sistemas de cargos, elecciones por principales o asambleas con voto público. Esta investigación parte de la hipótesis de que para poder entender la manera en cómo se adoptan los nuevos mecanismos de autoridad en comunidades indígenas, es necesario tener conocimiento sobre los mecanismos de autoridad tradicional existentes.

Entre los *wixaritari* de la comunidad indígena de San Andrés Cohamiata, Jalisco, la autoridad descansa en tres grupos principales: autoridades tradicionales *kawiterutsiri* y autoridades civiles *itsukate*, autoridades de la Iglesia y autoridades religioso-tradicionales *xukurikate*.

Cada grupo tiene actividades y sistemas de elección diversos. Llama la atención que, en el caso de elecciones municipales, estatales y federales, la autoridad de los *kawiterutsiri* es preponderante, al ser ellos quienes deciden por qué partido político debe votar la comunidad. Los ancianos prestigiados, a su vez, están estrechamente relacionados a los *xukurikate*, pues por lo general son la cabeza de dicho sistema de cargos, es decir, la jerarquía más alta dentro del sistema. Por lo que también, los *xukurikate* y su organización juegan un papel importante dentro del análisis de los mecanismos de autoridad tradicional y su relación con los nuevos mecanismos.

Los *xukurikate* o jicareros, son los responsables de peregrinar a Wirikuta, Real de Catorce, San Luis Potosí, para recolectar el *hikuri* o peyote, utilizado en la mayoría de sus rituales. Dicha peregrinación representa una “lucha cósmica” entre los dioses y los hombres, por medio de la cual se legitima la estructura social de la comunidad (Gutiérrez del Ángel, 2002b). Los peregrinos se organizan por medio de un sistema de cargos, con duración de cinco años, que, a diferencia de las demás autoridades, corresponde a un elaborado sistema de jerarquías, sucesiones, alianzas e intercambios. Podría definirse entonces a los *xukurikate* como una organización político-religiosa articulada en el juego de las relaciones de parentesco, sobre la que se basa la estructura social *wixarika*. Son un ámbito en el que el parentesco y el poder van de la mano, pues de la estructura parental, las alianzas y la sucesión de los cargos, se desprenden las jerarquías y el manejo del poder dentro de la comunidad.

Por lo anterior, el objetivo de la presente investigación es examinar el sistema de cargos de los peregrinos *xukurikate* de la comunidad *wixarika* de San Andrés Cohamiata o Tateikie, Jalisco, desde la perspectiva del sistema de parentesco y matrimonio. Se pretende analizar el papel que juega el sistema de cargos, por medio del estudio del sistema de parentesco y matrimonio *wixarika*, puesto que es una vía y punto de partida accesibles para comprender la manera en como se articulan las relaciones de poder de la comunidad.

## 1.2. Metodología

El punto de partida del presente trabajo fue la intención de elaborar un proyecto de investigación de tesis sobre el tema de los sistemas de parentesco y matrimonio. La invitación por parte de la Dra. María Eugenia Olavarría a asistir al seminario “Las Vías del Noroeste” del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, coordinado por ésta última, además del Dr. Carlo Bonfiglioli, la Dra. Marie-Areti Hers y el Mtro. Arturo Gutiérrez del Ángel, me permitió relacionarme con la ritualidad y organización social *wixarika* y del noroeste del país, lo cual despertó mi interés por realizar una investigación sobre el sistema de parentesco y matrimonio *wixarika*.

Al entrar en contacto con el proyecto “Cambio Social y Procesos Electorales en Regiones Indígenas” del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, coordinado por el Mtro. François Lartigue, para financiar la investigación, se sugirió agregar al proyecto el estudio del manejo del poder. Las conversaciones con el Mtro. Arturo Gutiérrez del Ángel, así como la revisión de algunos autores sobre el área *wixarika*, dieron como resultado decidir estudiar al sistema de cargos de los *xukurikate*, por ser un ámbito que permite tanto el análisis del parentesco como del poder.

Una vez definido lo anterior, se eligió a la comunidad de San Andrés Cohamiata, *Tateikie*, Jalisco, para realizar los trabajos de campo que permitieron recabar los datos necesarios para la investigación. En *Tateikie* ya se han hecho estudios sobre los *xukurikate*, pero desde perspectivas diferentes, que implican la existencia de la relación entre el parentesco y el poder antedicha. Sin embargo, ningún estudio abundó en el tema. La intención de continuar la investigación a la luz de esos datos fue lo que determinó que se escogiera a esta comunidad.

El trabajo de campo en *Tateikie* se hizo en dos etapas: de Marzo a Junio de 2002 se recopiló información etnográfica de primera mano. Después del ordenamiento y

análisis de la anterior información, se decidió regresar a la comunidad en Octubre de 2002 para recoger la información faltante y resolver las dudas generadas durante el primer análisis.

También se visitó en dos ocasiones la comunidad de la Presa de Aguamilpa, en el Estado de Nayarit, en Junio y Septiembre de 2002. Estas visitas fueron producto de la amistad surgida con una familia proveniente del Rancho El Colorín de dicha comunidad, mientras se encontraban pagando una manda en *Tateikie*. Las visitas sirvieron para complementar los datos recabados en San Andrés Cohamiata.

La siguiente etapa de la investigación fue el ordenamiento y análisis de los datos de campo, así como la revisión bibliográfica de los diferentes autores relacionados al tema. También, se hicieron presentaciones tanto en IIA-UNAM como en CIESAS de los avances de investigación. Posteriormente, comenzó la redacción del trabajo terminal.

### **1.3. La organización y el contenido de los capítulos**

La presente tesis se divide en cinco secciones:

La *Introducción* presenta información general sobre la comunidad donde se trabajó, además de una revisión de los autores que han influido en la formación de la teoría de los sistemas de cargos. Así mismo, se realiza un breve análisis de los estudios sobre cargos en la zona *wixarika*.

La segunda sección, titulada *Sistemas de cargos y ciclos festivos entre los wixaritari*, describe las características, organización y facultades de los tres sistemas de cargos encontrados en San Andrés Cohamiata. Además, presenta y describe el ciclo festivo *wixarika*, de manera que pueda ser comprendida la interrelación de los diferentes cargos en las celebraciones.

La tercera sección, *El sistema de parentesco y matrimonio wixarika*, analiza al sistema de parentesco y matrimonio de la comunidad. Se divide en seis apartados, correspondientes a terminología de parentesco, matrimonio o alianza, herencia y sucesión, residencia, descendencia y parentesco espiritual.

La cuarta sección expone ciertos aspectos de la *Organización social, sistemas de cargos y parentesco*, donde se analizan los diferentes niveles de organización social, la cuestión de los intercambios, y la relación entre el sistema de cargos de los *xukurikate* y el parentesco.

Finalmente, se presentan las conclusiones, las cuales comprenden los ámbitos donde se expresa la relación entre *Parentesco y poder* de la comunidad.

#### **1.4. San Andrés Cohamiata, *Tateikie***

##### **1.4.1. Ubicación**

El territorio *wixarika* se ubica al norte de los Estados de Jalisco y Nayarit y comprende aproximadamente 4,107.5 km<sup>2</sup>. Está dividido en cinco regiones, cada una con una cabecera comunal del mismo nombre: San Andrés Cohamiata, *Tateikie*; Santa Catarina Cuexcomatitán, *Tuapurie*; San Sebastián Teponahuastlán, *Wautia*; Tuxpan de Bolaños, *Tutsipa*; y Guadalupe Ocotán, *Xatsitsarie*.

La comunidad de San Andrés Cohamiata, *Tateikie*, está ubicada en la Sierra Madre Occidental, en el municipio de Mezquitic, en el Estado de Jalisco. Su cabecera comunal, del mismo nombre, está ubicada en una meseta a 1950 metros sobre el nivel del mar, exactamente en la latitud norte 22° 14' 21'' y en la longitud oeste 104° 14' 26'' (CEDEMUN, 2003).

Mapa de localización. Ver en edición impresa.

### **1.4.2. Entorno natural**

Topográficamente la región, al encontrarse en la Sierra Madre Occidental, es montañosa, con barrancas profundas y mesetas, con alturas que van aproximadamente de los 900 a los 2,000 metros sobre el nivel del mar. La variación de altura tiene como consecuencia diversos climas, que van del templado-frío en las zonas altas al cálido-seco o cálido-húmedo del fondo de las barrancas.

El río principal que cruza la región es el Chapalagana. Cerca de cada localidad también encontramos pequeños ríos, que abastecen a la población. Por lo general, durante la época de secas la región sufre de escasez de agua, y lugares como la cabecera comunal se abastecen por medio de bombas que traen el agua de regiones más húmedas, como Las Guayabas. Una vez que las lluvias hacen su aparición, el agua deja de escasear.

La vegetación varía dependiendo de la altura y el clima. En las zonas altas, se compone principalmente de bosques. En las zonas bajas, encontramos gran variedad de árboles frutales.

### **1.4.3. División geográfica: política y simbólica**

Políticamente, la comunidad está dividida en localidades, siendo las más importantes San Miguel Huaistita, Las Guayabas, Topolobampo, Cohamiata, El Chalate, San José, Carrizal, La Laguna, Tierras Blancas, Tesorero, Campamento, Las Pitayas, Santa Gertrudis, entre otras. Cada localidad se compone de un número de rancherías o casas.

Para efectos de esta tesis, por comunidad entendemos al conjunto de localidades y rancherías establecidas en la región, las cuales mantienen relaciones por medio de sus centros ceremoniales. Simbólicamente, la comunidad se divide en ocho centros

ceremoniales, llamados *tukipa*, donde se llevan a cabo las celebraciones de tipo religioso-tradicional. Los *tukite*<sup>1</sup> de San Andrés Cohamiata son:

1. San Andrés Cohamiata, *Tunuwame*, ubicado en la cabecera comunal,
2. Las Guayabas, *Kuyuaneneme*, ubicado en la localidad de las Guayabas,
3. San José, *Tawexika*, ubicado en la localidad de San José,
4. Las Pitayas, *ĩ#sutĩ*, ubicado en la localidad de Las Pitayas,
5. Cohamiata, *Tseriekame*, ubicado en la localidad de Cohamiata,
6. San Miguel, *Kierimanawe*, ubicado en la localidad de San Miguel Huaistita,
7. Santa Bárbara, *Káureta*, ubicado al suroeste de Las Guayabas,
8. Tierras Blancas, ubicado al norte de Cohamiata.

Cada *tukipa* tiene un área de influencia sobre una determinada zona geográfica. Así mismo, cada *tukipa* influye un cierto número de *xirikite*, o adoratorios familiares, pertenecientes a un rancho o conjunto de ranchos (rancherías). Los *tukite* obedecen a una organización jerárquica, que depende tanto de las deidades a la que cada uno representa como de su lugar en la participación ritual. Sobre esto, se ahondará posteriormente.

---

<sup>1</sup> *Tukite* es plural de *tukipa*.

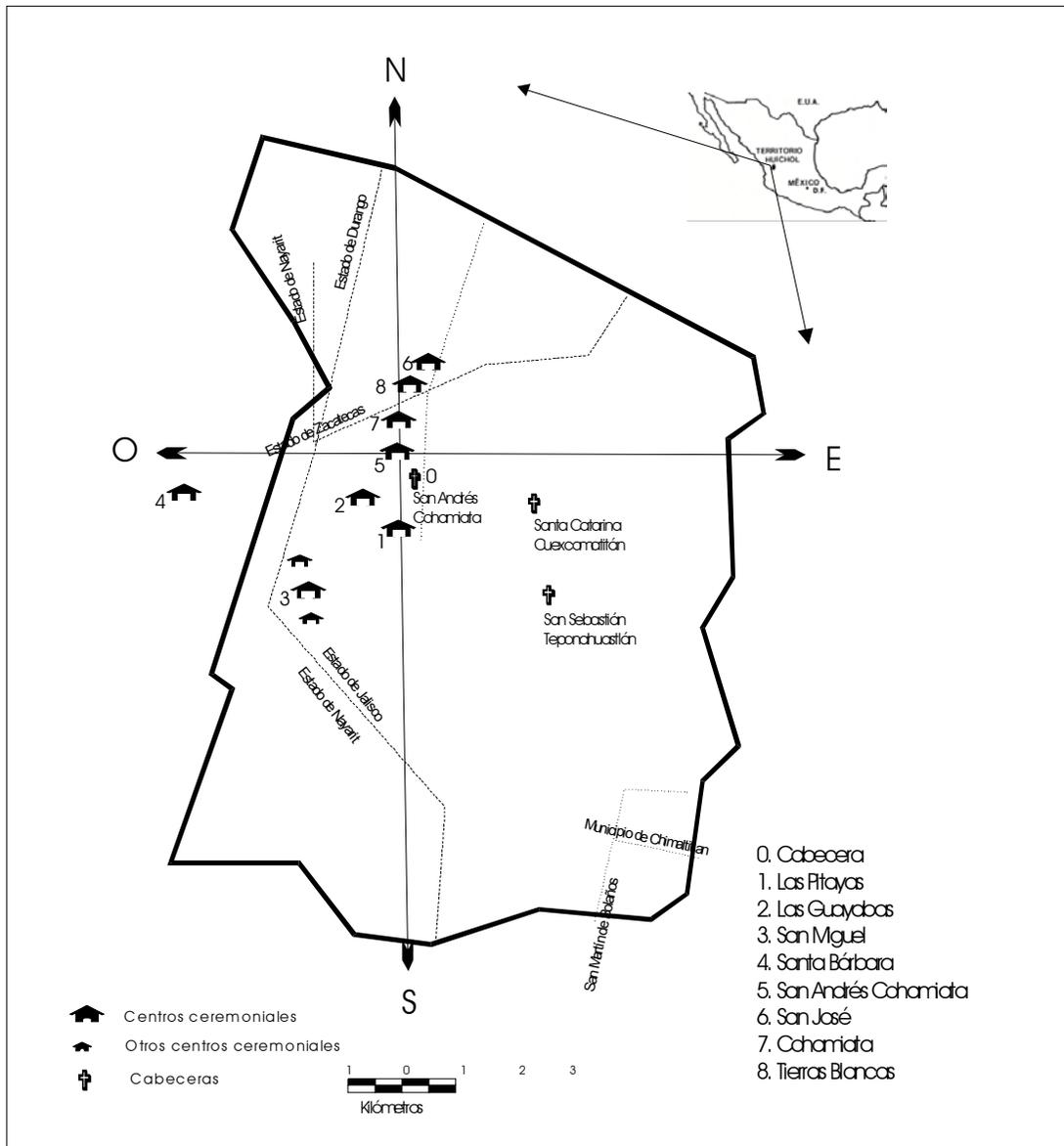


Figura 2: Mapa de la distribución de los centros ceremoniales de Tateikie (Autor: Arturo Gutiérrez, 2002)

#### 1.4.4. Población

La población total de la comunidad se desconoce, aunque se calcula que aproximadamente está compuesta por 2,200 habitantes. De acuerdo a CEDEMUN (2003), la cabecera comunal tiene la mayor población, con 537 habitantes;

aproximadamente unas 80 familias. Le sigue en número la localidad de San Miguel Huaistita, con una población de 416 habitantes. Además: El Chalate: 225 habitantes, San José: 119 habitantes, La Laguna: 129 habitantes, Carrizal: 60 habitantes, Las Guayabas: 42 habitantes. El resto de la población está distribuido en números más pequeños a lo largo de la región.

La mayor población es de niños de entre 5 y 15 años y la menor población de adultos mayores de 60 años.

En promedio las familias cuentan con 5 hijos y es común que los hombres tengan más de una esposa. Esas familias extensas se cuentan como varias familias nucleares.

#### **1.4.5. Servicios**

Respecto a servicios, la cabecera comunal cuenta con luz eléctrica, la cual es operada por medio de un motor de diesel y por celdas solares. La luz sólo prende un par de horas por las noches cada tres días. No hay alumbrado público. En 2002, el Presidente Vicente Fox se comprometió a proveer a la zona *wixarika* de luz eléctrica para 2003. Se ha avanzado en la instalación de la red eléctrica. Ya se cuenta con los postes y los cables. Falta poner las lámparas y que se conecte la red con la de Huejuquilla. Está previsto que el servicio inicie en 2003. El resto de las localidades que componen la comunidad no cuentan con luz eléctrica. Sólo en San Miguel Huaistita encontramos uso de celdas solares.

No hay servicio de agua entubada. La cabecera comunal utiliza un sistema de bombas y mangueras que traen el agua desde ojos de agua en las barrancas en la temporada de secas, cuando el río no tiene agua. Son pocas las casas que cuentan con manguera conectada al sistema. El agua abre cada dos días, por un par de horas. Algunas localidades, como Las Guayabas, también cuentan con mangueras conectadas a ojos de agua. Ni la cabecera ni las localidades cuentan con drenaje, y son pocas las casas que tienen letrina.

En casi todas las localidades y en la cabecera comunal hay servicios médicos. San Andrés Cohamiata, San Miguel Huaistita y El Chalate cuentan con clínicas, con médicos residentes. Las demás localidades tienen Casas de Salud Rural, a cargo de enfermeras. Además, la misión católica de San Andrés ofrece servicios médicos sin costo a quien lo necesite.

La comunidad no tiene red telefónica, aunque hay teléfonos públicos celulares, que operan con celdas solares, en algunas casas y tiendas. Se pueden encontrar tiendas de abarrotes, algunas con refrigeradores de gas, además de tiendas DICONSA que abastecen de alimentos a la población.

En lo referente a vías de comunicación, la cabecera comunal y algunas localidades pueden ser accesadas por medio de carreteras de terracería. Además, tanto San Miguel Huaistita como El Chalate y San Andrés Cohamiata cuentan con una pista de aterrizaje para avioneta, la cual arriba tres veces a la semana. Así mismo, San Miguel y San Andrés tienen el servicio de un autobús de la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco, el cual opera diariamente, alternando sus destinos a Huejuquilla el Alto, Jalisco, y Jesús María, Nayarit, de donde se puede llegar a Fresnillo, Zacatecas, Guadalajara, Jalisco, y Tepic, Nayarit.

No se cuenta con servicio de asfaltado. La cabecera comunal está delimitada espacialmente por calles de terracería, bien definidas y con nombres, como Calle Uruguay, Calle China, etc. Los terrenos donde se localizan las casas están a su vez delimitados con vallas, alambres de púas o mallas ciclónicas. Las casas están construidas de adobe, ladrillo y cemento. Algunas cuentan con piso de losa, aunque la gran mayoría tienen piso de tierra apisonada. Los techos son de cemento o lámina. Por lo general se tienen varios cuartos, con diferentes usos, entre los que se encuentran la cocina, los cuartos para dormir, y los cuartos para almacenar. La mayoría de las casas cuentan con fogones de leña para cocinar, y sólo algunas tienen estufas de gas. Las familias que cuentan con celdas solares, tienen televisión vía

satélite, la cual sólo ven por algunas horas al día. Hay algunas casas de dos pisos. Encontramos esta misma delimitación espacial en San Miguel Huaistita. En el resto de las localidades se delimitan los terrenos con cercos de piedras o madera. No hay calles.

#### **1.4.6. Educación**

La cabecera comunal tiene un albergue escolar indígena de nombre “Benito Juárez”. Este sirve para alojar durante la semana a los estudiantes de la Escuela Primaria que habitan en las localidades. San Andrés Cohamiata también cuenta con la Escuela Primaria Intercultural Bilingüe “Lic. Benito Juárez”, la Tele Secundaria “Xicoténcatl”, y el INEA, para educación de los adultos. Los maestros son en su mayoría de origen *wixarika*, y vienen de las diferentes localidades.

Se iba a abrir una preparatoria para el ciclo escolar 2002-2003 en la cabecera, pero por falta de alumnos, tuvo que posponerse el proyecto hasta el siguiente ciclo escolar. La organización de la preparatoria corre a cargo del ITESO de Guadalajara. Por su parte, San Miguel Huaistita es la única localidad que cuenta con Preparatoria. El resto de las localidades tienen algunos grados de educación primaria.

-0-

#### **1.5. ¿Qué es un sistema de cargos?**

Mucho se ha escrito sobre los sistemas de cargos, también conocidos como sistema de fiestas, sistema de varas o jerarquía político-religiosa. Son incontables los autores que han trabajado sobre el tema, tratando de definirlo y de enumerar sus funciones dentro del sistema social. En este apartado, se revisarán algunas aproximaciones al estudio de los sistemas de cargos, con la intención de esclarecer el concepto. La elección de los autores, responde tanto a su importancia en la elaboración de la teoría, como a su relevancia con los objetivos de la presente investigación.

El primer trabajo del que se tiene registro fue el elaborado por Sol Tax en 1937, sobre los municipios del altiplano meso-occidental de Guatemala. Por primera vez se describe a la organización que después será conocida como sistema de cargos, y se considera al municipio como la unidad social y cultural a considerarse como marco natural de la investigación antropológica (Korsbaek, 1996: 35). Fue tal su carácter como parte aguas, que la gran mayoría de los estudios posteriores sobre el tema se realizaron en dicha zona, como se podrá apreciar a lo largo de esta revisión.

Años después, en 1947, Alfonso Villa Rojas, publica un artículo sobre nahualismo y parentesco en Los Altos de Chiapas. El autor confirma la vigencia de un sistema de poder apoyado en la cosmovisión, reconocida en la práctica del nahualismo, y cuya estructura básica se apoya en las relaciones de parentesco, es decir, se relaciona al parentesco, al poder y a la cosmovisión. Similarmente, Aguirre Beltrán (1967), reconoce los vínculos entre nahualismo y poder, y posteriormente, e incorpora este aspecto a su definición de los sistemas de cargos, de tal manera que considera como una característica de éste el que “la comunidad se relaciona con los supernaturales a través del gobierno interno: los funcionarios religiosos de ese gobierno, además de impartir justicia, ofician en las ocasiones ceremoniales como un cuerpo sacerdotal” (Korsbaek, 1995: 16).

En la década de 1950, se comienza a considerar al sistema de cargos como una institución e inician las etnografías de corte explicativo. Dentro de esta línea, son importantes los aportes de Cámara Barbachano (1952), Nash (1958) y Wolf (1967). Cámara Barbachano realizó un estudio comparativo de 32 comunidades del sur de México, Guatemala y Belice tanto indígenas como mestizas, cuyo objetivo fue describir, clasificar e interpretar la estructura y función de la organización religiosa de las anteriores comunidades. Su estudio dio como resultado que los sistemas de cargos pertenecen exclusivamente a las comunidades denominadas por él como tradicionales, es decir, donde se mantienen en vigor las tradiciones sociales y culturales (1952: 143-144). Cámara Barbachano es de los primeros en atribuir al

sistema de cargos la característica de mecanismo nivelador económico en el terreno de la cultura e ideología, pues “teóricamente por lo menos el bienestar de la comunidad tiende a ser considerado como más importante que el bienestar del individuo” (1952: 143).

Por su parte, Manning Nash hace una presentación global del sistema de cargos como la vértebra de la comunidad indígena, y afirma que “la jerarquía es, prácticamente, toda la estructura social del municipio. Al nivel más general de integración social, esta institución [el sistema de cargos] representa para los indios lo mismo que el parentesco para las sociedades africanas y el sistema de clases sociales para las sociedades ladinas” (1958: 68). Esta afirmación será discutida posteriormente a la luz de los datos aportados tanto por Villa Rojas (1947) como por la presente investigación, donde consideramos que el parentesco, en algunos casos, es la estructura básica sobre la que se basa el sistema de cargos. Por otro lado, Nash coincide en que el sistema de cargos es un mecanismo nivelador en términos de riqueza, ya que al gastar los ingresos y recursos de los individuos y de la comunidad, la jerarquía impide la acumulación de riqueza de una familia cualquiera (1958: 69).

Eric Wolf propone también que el sistema de cargos ejerce un proceso de nivelación económica en las comunidades indígenas, pues, por medio del derroche de recursos en las fiestas comunales de aquellos con mayor poder económico, se liquidan los excedentes y se mantiene la riqueza en un estado de equilibrio. “El sistema permite despojar a quienes poseen algo para convertir a todos en desposeídos” (1967: 194). Aguirre Beltrán (1967) también se adscribe a esta tendencia.

Posteriormente, Frank Cancian (1989), en su estudio sobre economía y prestigio en Zinacantán comunidad maya en Chiapas, demuestra que los cargos no tienen una función niveladora, al contrario, estos estratifican a la comunidad al establecer un sistema de jerarquías. El antropólogo define a los sistemas de cargos como:

Puestos religiosos ocupados rotativamente por los hombres de la comunidad. Es decir: los que ocupan el puesto prestan sus servicios durante un año y luego retornan a sus papeles en la vida

diaria dejando el puesto para que lo ocupe otro hombre. Los que ocupan esos cargos no reciben pago alguno por su año de servicio. Más bien gastan cantidades considerables de dinero al patrocinar fiestas religiosas para los santos de la iglesia católica (1989: 19).

Por medio del análisis de los costos de ocupar un cargo, Cancian encuentra que hay además otros elementos que determinan las jerarquías del sistema: respeto y deferencia, pues ubica cargos con el mismo costo económico pero diferente posición jerárquica. Al respeto y deferencia, los denomina como “prestigio”, y es la variable por la cual se pueden comparar un individuo con cargo con otros que han tomado cargos (1989: 115). Prestigio es lo que los individuos que toman un cargo reciben a cambio de los gastos que realizan, además de ser el principio establecedor de jerarquías y diferencias entre los individuos de la comunidad.

Considero importante incluir en esta revisión los aportes de Mario Padilla Pineda, quien en su estudio del ciclo festivo y orden ceremonial en San Pedro Ocumicho, Oaxaca, establece que el principio ordenador del sistema de cargos es el valor o rango ceremonial, definido por otros autores como prestigio (2000: 283). Éste se traduce en respeto, es decir, estima, consideración social, honra y reconocimiento, y es el beneficio que recibe quien ocupa un cargo, y que se incrementa conforme se ascienda en la jerarquía religiosa. Al afirmar que “el prestigio ganado por el carguero es un efecto de la obligación que acepta la comunidad al transferir a éste el cumplimiento de sus responsabilidades” (2000: 287), rompe con la noción de Cancian y Aguirre Beltrán de que el prestigio es la retribución de los gastos económicos del carguero, estableciéndolo más bien como el agradecimiento de la comunidad hacia el individuo que toma las responsabilidades de todos al contribuir al mantenimiento del orden ceremonial.

Hasta el momento, la definición más clara y completa que se ha encontrado del sistema de cargos, es la esbozada por el antropólogo danés Leif Korsbaek, la cual conjunta las definiciones precedentes sobre el tema:

El típico sistema de cargos consiste en un número de oficios, claramente demarcados como tales, que se turnan entre los miembros de la comunidad, quienes asumen un oficio por un cierto periodo de tiempo para luego retirarse a su vida normal por un periodo más largo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos o a casi todos. Los cargueros no reciben pago alguno durante su periodo de servicio, al contrario, con frecuencia el cargo implica un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos de dinero efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos normalmente comprende dos jerarquías separadas, una religiosa y la otra política, pero las dos siempre se encuentran íntimamente relacionadas. Después de haber desempeñado los cargos más importantes en las dos jerarquías, un miembro de la comunidad es considerado como 'principal' o 'pasante'. Se puede retirar de las obligaciones a la comunidad y tiene una importante ingerencia en las decisiones comunitarias. (1992:13, 1996: 82)

De las anteriores definiciones, se puede concluir que los elementos principales presentes en los sistemas de cargos son:

1. La existencia de un número de oficios, reconocidos por la comunidad como tales, que se cumplen por un determinado periodo.
2. El ordenamiento de los oficios bajo un principio jerárquico que obedece a la cosmovisión en la que el sistema se apoya.
3. Dejar las actividades y roles de la vida diaria para tomar los del oficio, y regresar a ellos una vez que se ha cumplido con el cargo.
4. Estratificación de la comunidad, más que nivelación términos de riqueza o ideología.
5. Gastos considerables a quienes los portan, ya que no son remunerados económicamente.
6. Otorgamiento de "prestigio" al portador, definiendo prestigio como el respeto, estima, consideración social, honor, deferencia y reconocimiento que el individuo recibe por parte de la comunidad. El prestigio se otorga ya sea a manera de remuneración por los gastos efectuados o como efecto de la obligación que acepta la comunidad al transmitir al individuo el cumplimiento de sus responsabilidades.

7. Incremento del prestigio conforme se asciende en la jerarquía.
8. Relación estrecha de la religión y el manejo del poder.

## **1.6. Sistemas de cargos y las fronteras mesoamericanas**

Es preciso decir que los autores revisados en el anterior apartado consideran que los sistemas de cargos son un rasgo distintivo de comunidades ubicadas dentro de las “fronteras” de lo considerado “mesoamericano”:

Así pues, en la definición del estatuto teórico y político de los pueblos indios ocupa un lugar privilegiado la temática del sistema de cargos; básicamente porque es desde esta estructura que habrá de manifestarse la especificidad histórica y cultural del poder, de los sistemas de relaciones asentados, inscritos, en una tradición que se arraiga en el pasado mesoamericano (Medina, 1996: 9).

Pero, ¿son realmente los sistemas de cargos instituciones exclusivas de dicha “área cultural”? La sacralización de la definición de las fronteras de la región denominada “Mesoamérica” por Paul Kirchoff (1992 [1943]), limitó el análisis de los sistemas de cargos a grupos indígenas sureños y centrales, principalmente Oaxaca, Chiapas y Guatemala (Chance, 1990: 28), y recientemente, a Estado de México (Korsbaek y González, 2000) y el Distrito Federal (Portal, 1997).

A pesar de que desde Lumholtz (1904 [1902]) encontramos datos que nos indican la existencia de este tipo de organización en grupos ubicados fuera de las fronteras delimitadas por Kirchoff, es hasta hace poco que comenzaron a ser estudiados, como lo muestran Alessandro Questa en su artículo sobre los warihó del Alto Mayo en la Baja Tarahumara (2002 [2000]), Hugo Eduardo López Aceves en su artículo sobre los yaquis de Sonora (2000), Margarita Valdovinos en su tesis de licenciatura sobre los cargos entre los coras de Jesús María, Nayarit (2002) y Arturo Gutiérrez entre coras, huicholes y hopis en su tesina de Maestría (2000).

La presente investigación no tiene como objetivo discutir si el sistema de cargos es exclusivo a “Mesoamérica”. Tampoco me interesa definir si los *wixaritari* pertenecen o no a dicha área cultural. Considero que las fronteras no son fijas, y que la comunicación entre las diferentes áreas de América del Norte y América Central es constante. Esta comunicación es lo que ha permitido la existencia de este tipo de sistema en grupos tan alejados unos de otros. Mi intención es aportar nuevos datos a la teoría de los sistemas de cargos, sin delimitar fronteras o áreas culturales, pues el caso *wixarika* puede ser útil tanto para los estudios de cargos de lo “mesoamericano” como de lo “no mesoamericano”.

### **1.7. El estudio de los cargos en la región *wixarika***

De acuerdo a Jesús Jáuregui, et al (s.f.), la primera mención que se tiene sobre los cargos entre los *wixaritari* fue la hecha por el agrónomo Rosendo Corona en 1888:

En los pueblos sólo viven las autoridades. En Santa Catarina las autoridades son: el gobernador, el alcalde, el capitán a guerra y el mayordomo, teniendo cada uno, a sus órdenes, *un topil* y un paje. Estos son elegidos anualmente. Hay además el ayuntamiento, formado por doce huicholes de los más viejos; estos nunca son elegidos: si muere uno, lo sustituye otro de los más ancianos (citado en Jáuregui, et al , s.f., 3-4).

Corona nos habla tanto de las autoridades civiles como del Consejo de Ancianos *kawiterutsiri*, denominado por él como ayuntamiento, pero no hace mención a algún otro tipo de autoridad. Once años después, Léon Diguët (1992 [1899]), en su estudio sobre la Sierra Nayarita, expone que además de las autoridades mencionadas por Corona, existe otro tipo de autoridad: los “ministros del *tukipa*”, actualmente conocidos como los *xukurikate*:

Aparte de los ministros del *tukipa* que son elegidos para un periodo de cinco años, el resto de las autoridades –aunque sean nombradas aún por el consejo de ancianos- cubren solamente el periodo de un año. Su elección, al igual que en el caso de los coras, debe contar para ser válida con el consentimiento del gobierno mexicano (citado en Jáuregui, et al, s.f.: 5).

Diguet deja clara la importancia del Consejo de Ancianos en la elección de las diferentes autoridades *wixaritari*. Poco a poco, podemos comenzar a discernir la interrelación de los diferentes cargos, que hasta este momento, se consideran entidades independientes. Dentro de esta misma línea, se encuentra lo expuesto por el antropólogo noruego Karl Lumholtz (1904 [1902]), contemporáneo de Diguet, donde no sólo se habla de los grupos anteriormente mencionados, sino que se incluye a otro tipo de autoridades: las eclesiásticas:

Las numerosas autoridades civiles y eclesiásticas anualmente elegidas por el pueblo dan a aquel gobierno formidable aparato. Los funcionarios civiles son: el alcalde, el gobernador, el capitán y cuatro *batopiles*. [...] Las principales autoridades eclesiásticas son los mayordomos, quienes por ser cada uno un custodio de algún santo, varían en número según las imágenes pertenecientes a las diversas iglesias. [...] Su principal obligación es cuidar el dinero que tiene el respectivo santo. Otros funcionarios de la corporación son los alguaciles y los cuatro priostes o ejecutores, cuya ocupación consiste en remover a los santos cuando es necesario. Son siempre casados. Deben mencionarse asimismo ocho mujeres, escogidas entre las solteras, llamadas tenanchas, que sirven para barrer la iglesia, ponerle flores a los santos, hacer tortillas para las fiestas, etc. De ellas hay cinco asignadas a cada una de las casas de los principales empleados eclesiásticos, a cuyas esposas ayudan en las faenas domésticas; son de hecho una especie de criadas. Cada una de las tres autoridades civiles tiene también su tenancha, pero con obligaciones exclusivamente domésticas. [...] Aparte de esta doble serie de autoridades, tienen los huicholes sus oficiales paganos, que en Santa Catarina, por ejemplo, son más de veinte. (citado en Jáuregui, et al, s.f.: 4-5).

Además, Lumholtz menciona que estos oficiales paganos, los “ministros del *tukipa*” de Diguet, custodian a un mismo número de deidades, durante un periodo de cinco años, y que el sacerdote del templo pagano goza de más autoridad que incluso el *tatuán* o gobernador tradicional (citado en Jáuregui, et al, s.f.: 5). Cabe decir que, por lo general, “el sacerdote del templo pagano”, es al mismo tiempo miembro del Consejo de Ancianos, aquellos que nombran a las autoridades, y de ahí se deriva que éste tenga, en palabras de Lumholtz, más autoridad que el gobernador.

Posteriormente, Robert Zingg (1938), motivado por la obra de Lumholtz, realizó un estudio del que se desprende importante información sobre los diferentes cargos.

Discierne entre cargos de corte católico y cargos comunales. Los cargos de corte católico corresponden a las autoridades de la Iglesia que tienen como tarea el cuidado de los diferentes santos de la comunidad. Su descripción “se asemeja a las organizaciones de cargos consideradas por los especialistas en otras regiones” (Jáuregui, et al, s.f.). Los cargos comunales son aquellos que:

... tienen una organización muy complicada de ‘custodios de las jícaras votivas’, encargados de la atención de los dioses que se veneran en particular en cada uno de los templos, en los cuales las sub-comunidades se reúnen para celebrar las siguientes ceremonias: 1. La ceremonia del maíz tostado o agostado. 2. La ceremonia de la lluvia. 3. La ceremonia de la preparación del suelo para la simiente. 4. La ceremonia de los primeros frutos. 5. ¿Dedicatoria de un nuevo templo? (citado en Jáuregui, et al, s.f.: 7).

Años después, Fernando Benítez en su libro *Los Indios de México* (1994 [1968]), hace mención de algunos cargos de la fila de los *xukurikate*, pero, a juicio de Gutiérrez del Ángel, no sabe distinguir entre filas de peregrinos a nivel *xiriki* y a nivel *tukipa*, y realiza generalizaciones de poco valor etnológico, que no aportan datos claros sobre las funciones de los cargos, sus nombres y movimientos dentro del ritual (2002b: 26).

En 1974, Marina Anguiano, en el artículo “El Cambio de Varas entre los Huicholes de San Andrés Cohamiata, Jalisco”, describe la ceremonia de Cambio de Autoridades Civiles o Cambio de Varas, y enlista a los diferentes cargos que componen a estas autoridades. Afirma que existen 14 cargos, más una serie de ayudantes, elegidos por el Consejo de Ancianos o *caviteru*, y representados por varas de mando hechas de madera de Palo de Brasil, de diversos tamaños, las cuales otorgan el poder a los individuos.

En su ensayo sobre estructura social y económica contemporánea, Phil Weigand (1992a), habla sobre las jerarquías civiles y religiosas entre los *wixaritari*. Considera que las diferentes autoridades (*Kawiterutsiri*, civiles, de la Iglesia y *Xukurikate*) corresponden a jerarquías dentro de la comunidad. Además, menciona la relación de

éstas con el gobierno estatal. Llama la atención su afirmación sobre que las jerarquías del recinto religioso *tuki* ya no funcionan adecuadamente, pues el sistema social que las sustentaba se ha colapsado. La presente investigación tratará de demostrar que lo anterior no es del todo cierto, pues si bien ha habido cambios, el sistema sigue en pie. Esto será retomado posteriormente.

Stacy Schaefer, en su tesis doctoral (1990), sobre los tejidos y su relación con las diferentes etapas en la vida de una mujer *wixarika*, hace mención del sistema de cargos *xukurikate* y describe algunos cargos. Sus mayores aportes, con relación al sistema de cargos, son indicar que estos cargos se toman una vez que los individuos han contraído matrimonio y que los cargos se cumplen en pareja. Afirma que los cargos *xukurikate* que un individuo puede cumplir son aquellos que sus padres, abuelos e incluso bisabuelos cumplieron en el pasado, implicando que la obtención de los cargos corresponde a un sistema de herencias o sucesiones. Así mismo, nos informa acerca de las cuestiones de la descendencia, residencia, divorcio y el manejo de poder y las mujeres.

Es preciso mencionar la tesis de Licenciatura en Etnología de Olivia Kindl, sobre la jícara huichola (1997). Kindl hace un excelente análisis de la jícara, elemento portado por los *xukurikate*, y su relación con la cosmovisión *wixarika*. Además, describe a algunos de los anteriores cargos, y, al igual que Schaefer, detecta una relación entre las jícaras y el parentesco, al afirmar que existen jícaras por vía materna y jícaras por vía paterna, pero no ahonda en el tema.

No se puede dejar de incluir el trabajo de Johannes Neurath sobre las fiestas de la Casa Grande (2002), realizado en Santa Catarina Cuexcomatitán, *Tuapurie*, Jalisco. Su estudio contiene elementos de gran importancia para comprender al grupo de los jicareros. Resalta la relevancia que le otorga a las jerarquías dentro de la organización del grupo. Afirma que después de los *kawiterutsiri*, los que siguen en la jerarquía son los jicareros y peyoteros. Además, afirma que un jicarero puede ascender en la jerarquía cada cinco años. Por otro lado, al analizar las fiestas de los adoratorios

parentales, o *xiriki*, Neurath explicita que el tipo de filiación *wixarika* responde al principio de bilateralidad.

Finalmente, una de las etnografías más completas que encontramos sobre los sistemas de cargos entre los *wixaritari* de San Andrés Cohamiata es la recientemente elaborada por Arturo Gutiérrez del Ángel en su libro *La Peregrinación a Wirikuta: El Gran Rito de Paso de los Huicholes* (2002b). Por medio del análisis de las diferentes celebraciones que componen el ciclo ritual, y de la cosmovisión *wixarika*, Gutiérrez del Ángel nos ofrece una vasta descripción de los diversos sistemas de cargos, o actores rituales, y nos permite comprender la interrelación entre éstos. El autor menciona no sólo a los cargos *xukurikate*, sino a los cargos civiles y los de la Iglesia, y hace patente que los *xukurikate*, por medio del Consejo de Ancianos *Kawiterutsiri*, son el vehículo del poder en la comunidad. Además, enuncia que la organización de los *xukurikate* responde a un complejo sistema de alianzas, herencias e intercambios, es decir, relaciona al sistema de cargos con el parentesco. Si bien no entra en detalles sobre esta relación, su etnografía es un excelente punto de partida para el estudio del parentesco y los cargos.

## 2. SISTEMAS DE CARGOS Y CICLOS FESTIVOS ENTRE LOS *WIXARITARI*

Para hablar de cargos entre los *wixaritari*, es preciso enumerarlos y hacer una descripción de las funciones de cada uno, tanto como grupo como en el ámbito individual. A pesar de que la presente investigación se enfoca al estudio de los cargos *xukurikate*, he considerado necesario incluir a los demás grupos de cargos de la comunidad, por ser la interrelación de los grupos rituales en el ciclo festivo, lo que le da sentido a cada grupo y a su posición dentro de la organización social. Es por ello que también decidí describir a los ciclos festivos o ceremoniales en este apartado, por ser en la acción ritual donde se reflejan las funciones y, principalmente, las jerarquías de cada grupo y de los diversos cargos.

### 2.1. Los cargos entre los *wixaritari* de San Andrés Cohamiata

En la comunidad se pudieron ubicar tres grupos principales de cargos, pertenecientes a ámbitos distintos, pero, relacionados. Estos son: los cargos religiosos católicos o autoridades de la Iglesia, las autoridades tradicionales *kawiterutsiri* y las autoridades civiles *itsukate*, y los cargos religiosos tradicionales *xukurikate*.

#### 2.1.1. Cargos religiosos-católicos: autoridades de la Iglesia

Las autoridades de la Iglesia son un grupo de cargos de tipo religioso-católico. Son los encargados de la Iglesia, o “Capilla” de San Andrés Cohamiata y del cuidado de los Cristos, Santos, Virgen de Guadalupe y su parafernalia. Son quienes supervisan y realizan las diferentes celebraciones cristianas, además de propinar castigos a los santos en caso de que no respondan ante las peticiones de la comunidad (Gutiérrez del Ángel, 2002b: 153).

Los cargos se pueden dividir en diferentes tipos: 1. Los *Xaturi*, encargados del cuidado de los Cristos de la comunidad, y que, como los *xukurikate*, cumplen periodos de cinco años y tienen la obligación de cuidar una jícara efigie de los antepasados (Kindl, 1997: 101); 2. Los *Wainaruxi* o danzantes; 3. Los mayordomos y sus ayudantes, cuya tarea es atender a los Santos de la comunidad y a la Virgen de Guadalupe por lapsos de un año; 4. El *Tsikuaki* y; 5. Los Judíos, cargos emergentes. La mayoría de los cargos se otorgan durante la ceremonia de Cambio de Mayordomos, realizada cada 12 de Diciembre y son nombrados por el Consejo de Ancianos *Kawiterutsiri*, por medio de revelaciones oníricas.

La presente investigación ubicó dieciséis cargos diferentes, algunos con sub-cargos. A continuación se presentan y describen:

*Xaturi Ampá* – Persona que atiende a un Cristo de igual nombre. El Cristo es de la localidad de San Andrés Cohamiata. A diferencia de lo demás cargos, su función dura cinco años y cuida una jícara efigie.

*Xaturi Tsumpe* – También denominado *Teiwari yuavi*. Es el individuo que cuida a un Cristo de igual nombre. El Cristo es de la localidad de San Miguel Huaistita. Al igual que el *Xaturi Ampá*, su función es de cinco años y cuida una jícara efigie.

*Tsikuaki* – Son dos personas. Por cada *xaturi* hay un *tsikuaki*, que trasgrede las normas establecidas por las autoridades tanto tradicionales como religiosas. Se distinguen por portar una máscara de madera, cartón o plástico y un bastón de madera asociado a la deidad *Takutsi Nakawe*, Nuestra Abuela Crecimiento. También forman parte de los cargos *xukurikate*.

*Wainaruxi* – Son danzantes que actúan a la par de los cargos religiosos y en ocasiones, civiles. Usan una corona de plumas de urraca, una sonaja de guastecomate y tobilleras de cascabel (Gutiérrez del Ángel, s.f.a). Son dirigidos por un capitán, y los cargos duran cinco años.

*Mayordomo de Sakutse* – Encargado del santito de la localidad de San José. Su función es la de cuidar al santo y proveerlo de todo lo necesario para el ritual, como agua bendita, flores, incienso de copal, etc. El cargo dura un año.

*Mayordomo de Xanatiñeri* – Encargado de cuidar al santo patrón de la localidad de San Andrés Cohamiata. Tiene las mismas funciones hacia su santo que las que tiene el mayordomo de *Sakutse*. El cargo dura un año.

*Mayordomo de Tatsinatsi* – Encargado de cuidar al santito de la localidad de San Miguel Huaistita. Tiene las mismas funciones que los otros mayordomos. El cargo dura un año.

*Mayordomo del Tutekuiyu* – Encargado de cuidar al pequeño Cristo de la localidad de Cohamiata. Tiene las mismas funciones que los otros mayordomos, y aunque no cuida un santo, sino un Cristo, su cargo dura sólo un año, a diferencia de los encargados de los *Xaturi Tsumpe* y *Ampá*.

*Mayordomo del Xaturi Hapaxuki* – Es el encargado de cuidar a Santo Domingo. A éste, también se le considera un Cristo. Tiene las mismas funciones que los otros mayordomos y el cargo dura un año.

*Mayordomo de la Virgen de Guadalupe* – A la Virgen de Guadalupe también se le denomina *Tatei Wexika Wimari* o *Tanana*. Su mayordomo es el encargado de cuidar al lienzo con la pintura de la Virgen. Su cargo dura un año y tiene las mismas funciones que los demás mayordomos.

*Prioste* – Ayudante de los *Xaturi*. Cambia cada año.

*Tenantse* – Encargada de encender las velas o los sumerios durante las fiestas. Cambian cada año. Las *tenantse* preferiblemente deben de ser mujeres viudas,

solteras, divorciadas o separadas, aunque hay mujeres casadas que también han tomado el cargo (Schaefer, 1990: 196).

*Apóstoles* – Cuidan las puertas de la Iglesia y se encargan de hacer la parafernalia de la Semana Santa. Cambia cada año.

*Xeputari* – Ayudan a cargar las cajas en donde se guarda a los santitos y a traer leña durante las fiestas. Cambia cada año.

*Patsiuri* – Encargado de tocar las campanas y encender cuetes durante las fiestas. Cambia cada año.

*Judíos* – Grupo emergente sólo en las celebraciones de Pachitas y Semana Santa. Son los representantes de las tinieblas y el caos. Utilizan tizne negro en el rostro y un sable de madera. Son por lo general jóvenes que pagan una manda. Cambian cada año. El número promedio es de doce. Son liderados por un capitán.

### **2.1.2. Autoridades tradicionales y cargos civiles de la cabecera**

Las autoridades tradicionales y civiles de la cabecera son aquellas que se encargan de gobernar y dirigir a la comunidad. Son quienes toman las decisiones sobre el manejo de recursos otorgados por el Gobierno y Organizaciones no Gubernamentales, cuestiones administrativas y resolución de conflictos.

Por autoridades tradicionales, me refiero al Consejo de Ancianos *Kawiterutsiri*. En ellos descansa, en última instancia, la dirección de la comunidad. Son quienes designan, por medio de sueños, o revelaciones oníricas, a todos los demás cargos (de la Iglesia, civiles y *xukurikate*) y tienen la última palabra en asuntos de mayor importancia, por ser quienes poseen el cúmulo de información sobre la religión, los mitos, historias familiares y hechos históricos de la comunidad. Los ancianos *wixarika* son los historiadores y genealogistas de la comunidad (Schaefer, 1990: 265).

Para ser *kawiteru*, un individuo debe haber pasado por años de enseñanza de la religión como *mara'akame*. Los *Kawiterutsiri* provienen de cada uno de los *tukipa* de la comunidad, y por lo general son los dirigentes de las filas de peregrinos de los *tukipa*. Son cargos vitalicios. Se incluyen en este apartado por su relevancia en la toma de decisiones de la comunidad, pero no pertenecen al grupo de las autoridades civiles. Deben de considerarse como un grupo aparte, pero interrelacionado con los diferentes grupos de cargos.

Por otro lado, se ubican los cargos civiles de la cabecera, *itsukate*, los cuales son designados por el Consejo de Ancianos *Kawiterutsiri*, como ya se mencionó, por medio de una revelación onírica. La presente investigación encontró doce cargos diferentes, con duración de un año, los cuales serán descritos más adelante. Cada autoridad está representada por una vara de mando, hecha de madera de palo de Brasil con empuñadura de plata y adornada con listones de colores. El tamaño de las varas corresponde a la jerarquía del cargo: entre más alto sea el cargo, más grande es la vara que lo representa. La vara de mando “no es sólo el símbolo del poder, sino el poder mismo. El bastón de mando era el que daba al gobernador o alcalde su facultad de regir y con ello su carácter de persona sagrada” (Aguirre Beltrán, 1953: 43). Los cargos civiles deben de ser autorizados y ratificados por el gobierno municipal, con sede en Mezquitic, Jalisco, y posteriormente establecidos por medio de la ceremonia de Cambio de Varas, que se lleva a cabo cada 6 de Enero.

De acuerdo a Gutiérrez del Ángel, la revelación onírica de los cargos civiles de la cabecera viene siendo una suerte de validación, pues, en realidad:

el sistema de cargos civiles se organiza con base en un conjunto de relaciones en conflicto generadas en el ámbito de los *tukipa*, relaciones de poder entre grupos domésticos en contradicción-conflicto. Según los huicholes, un tatuán es elegido cuando los *kawiterutsiri* lo han soñado, pero en realidad la elección se debe a una serie de alianzas entre los diferentes *kawiterutsiri*, que, como hemos visto, representan a un determinado *tukipa* (2002b: 91).

Las revelaciones oníricas son más bien una exégesis, es decir, la interpretación de una lucha de poder o de reglas implícitas. A pesar de que, según Anguiano, las autoridades civiles “no perciben ningún salario, trabajan por el bien de su pueblo” (1974: 177), los *wixaritari* consideran que parte del dinero manejado por las autoridades, especialmente por el gobernador o *Tatuwani*, va a parar a su familia o grupo doméstico. Por ello se dan alianzas, ya que conviene garantizar que por medio de la designación de un gobernador, un grupo doméstico tenga acceso a los recursos económicos. De acuerdo a uno de mis informantes, “todos los gobernadores son o tienen parientes en San José, y si uno fue gobernador, su hijo o nieto será gobernador también”. Se trató de ubicar si el cargo tiene que ver con herencia o sucesión, pero hasta ahora no hay nada que lo confirme. Más bien, responde a lo mencionado por Gutiérrez del Ángel, quien afirma que las alianzas entre *kawiterutsiri* dieron como resultado la elección de gobernantes de dicha localidad en 1983, 1984, 1986, 1988, 1990 y 1994 (2002b: 91), y recientemente en 2001 y 2003. Durante estos periodos, el grupo doméstico de San José tuvo un evidente crecimiento económico, siendo considerados en la actualidad, como las familias con mayor poder económico de la comunidad, evidenciado en su posesión de tiendas, camiones, ganado y casas de gran tamaño.

Dicho lo anterior, a continuación se describe a los diferentes cargos civiles de la cabecera. El orden en que se presentan corresponde a su orden jerárquico dentro de la comunidad:

*Tatuwani o gobernador* – Gobernador tradicional de la comunidad. Toma decisiones administrativas y jurídicas. Cargo civil que dura un año. Reside en San Andrés Cohamiata.

*Gobernador segundo* – Suplente del gobernador en caso de ausencia o enfermedad. De acuerdo a Marina Anguiano, también tiene la función de intérprete (1974: 179), aunque actualmente pudimos comprobar que esa función la realiza el secretario. El cargo dura un año. Reside en San Miguel Huaistita.

*Secretario de gobernación* – Redactor de los documentos en general. Se encarga de hacer efectivas las órdenes del gobernador y de interceder por él, es decir, representarlo. Su cargo dura un año. Reside en San Andrés Cohamiata.

*Secretario segundo* – Mismas funciones que el secretario de gobernación, pero hacia el gobernador segundo. Reside en San Miguel Huaistita. Cargo civil con duración de un año.

*Alcalde o Juez auxiliar* – Dicta las sentencias en caso de algún juicio. Cargo civil de un año. Reside en San Andrés Cohamiata.

*Arwasirin o Alguacil* – Ordena los encarcelamientos y castigos. Cargo civil de un año. Reside en San Andrés Cohamiata.

*Kapitani o Capitán* – Es el jefe de los *tupiritsiri* o policías y quien ejecuta las ordenes del alguacil o el *Tatuwani*. Reside en San Andrés Cohamiata. Cargo civil de un año.

*Sargento* – Auxilia al capitán. Cargo civil de un año con residencia en San Andrés Cohamiata.

*Kumitsariyu o Comisarios* – Cada localidad cuenta con un comisario, que se encarga de representar la autoridad. Podemos encontrar por ejemplo: Comisario de las Guayabas, Comisario de Cohamiata, Comisario de San José, Comisario del Chalate, etc. Resuelven los conflictos locales, aunque, si el problema sale de su alcance, recurren al gobernador. Cargo civil con duración de un año. Residen en sus respectivas localidades.

*Tupiritsiri o Topiles* – Son los policías encargados de arrestar a los transgresores de la ley. También fungen como mensajeros de las órdenes de las autoridades. De acuerdo a Anguiano, el Gobernador y el Alcalde cuentan con dos *tupiritsiri* cada uno,

mientras que el Alguacil, Capitán, Sargento y Comisarios cuentan con uno cada uno (1974: 179). Cargos civiles de un año, con residencia en las diferentes localidades.

*Tenantse* – Mujeres que se encargan de la preparación de la comida comunal y del copal durante las fiestas. El Gobernador, Alcalde, Capitán y Sargento cuentan con una cada una (Anguiano, 1974: 179). También auxilian con las labores domésticas en las casas de los antes mencionados.

*Cargos interinos* – Son cargos emergentes que sólo aparecen en la Semana Santa. Se encargan de cuidar las varas de poder dentro de la Casa de Gobierno, cuando las autoridades reales pierden su poder por estar este eclipsado por las tinieblas y el caos, representado por los Judíos.

### **2.1.3. Cargos religiosos-tradicionales: *xukurikate***

Los *xukurikate*, o jicareros, son un sistema de cargos religiosos-tradicionales. Se les conoce también como fila de peregrinos o peyoteros, porque son ellos quienes realizan anualmente el viaje a Wirikuta, donde, entre otras cosas, recolectan el *hikuri* o peyote necesario para las celebraciones de la comunidad. Cada cargo posee una *xukuri* o jícara, que lo vincula y compromete directamente con un antepasado o deidad creadora, de quien adopta su nombre y sus atributos.

Existe cierta confusión en cuanto al uso de los diferentes términos para designar a la fila de peregrinos, especialmente con el término peyotero. Hay que ser cuidadoso en su uso, pues no todas significan lo mismo. Ser peyotero no es lo mismo que ser jicarero. Un *jicarero* es quien recibe una jícara y tiene un cargo. Un *peyotero* es aquel que va a Wirikuta, tenga jícara o no, es decir, no necesariamente para ser peyotero se necesita ser jicarero. Uno como *teiwari*, o “fuereño”, sin tener cargo, puede ir a la peregrinación, con el compromiso de estar presente en las ceremonias hasta el final de *Hikuri Neixa*. Hay jicareros que en los cinco años de su cargo no van a Wirikuta, por ejemplo, en 2002, de 32 jicareros de San José, sólo seis fueron a Wirikuta.

De acuerdo a Gutiérrez del Ángel, el número de cargos o jícaras es de 37 (2002b: 85), aunque el número puede variar ciclo con ciclo, dependiendo del número de individuos disponibles para tomar un cargo y de si la fila corresponde a un *tukipa* o centro ceremonial, o a un *xiriki* o adoratorio familiar. Cada *tukipa* y cada *xiriki* tienen una fila de peregrinos. A nivel *tukipa*, las filas de peregrinos son numerosas, entre 20 y 30 individuos, en comparación a las filas a nivel *xiriki*, donde por lo general no rebasan los diez individuos. En el *tukipa* de San José, por ejemplo, en 2001 hubo 32 cargos, es decir, 32 jícaras. Es muy común que haya peregrinos que cumplan al mismo tiempo con cargos en los dos niveles.

La duración de los cargos es de cinco años, aunque se dan casos en que un individuo cumpla cargos por diez o hasta quince años seguidos ya sea con la misma jícara o con jícaras diferentes. Las razones de esto se pueden entender analizando los mecanismos de obtención u otorgamiento de una jícara. A pesar de que, oficialmente, uno obtiene un cargo por medio de la revelación onírica, es decir, al ser “soñado” por un *kawiteru*, la presente investigación ha confirmado que esto responde a un mecanismo mucho más complejo de sucesiones, alianzas, y/o mandas, el cual será descrito y analizado a lo largo de la tesis.

Dentro de las obligaciones que tienen los jicareros se encuentran las siguientes:

1. Realizar la peregrinación anual y recolección del peyote en Wirikuta, Real de Catorce, San Luis Potosí.
2. Asistir a todas las celebraciones del sub-ciclo ritual *neixa*: *Mawarixa*, *Tatei Neixa*, *Hikuri Neixa* y *Namawiita Neixa*, además de asistir a algunas celebraciones de los sub-ciclos festivos político y cristiano de la comunidad: Cambio de mayordomos, Cambio de Varas, Volteado de la Mesa, Pachitas, y Semana Santa. También, cada cinco años deben participar en la ceremonia de Cambio de Techo del *tuki*, o edificio principal del *tukipa*.
3. Trabajar en las tierras sagradas del respectivo *tukipa* o del *xiriki*.
4. Ofrendar en los lugares sagrados (las cinco direcciones del universo).

5. Además, cada jicarero debe matar una res cada cinco años en el lugar sagrado de la jícara.

Como se puede apreciar, tener un cargo implica una responsabilidad grande y un sacrificio. Uno de mis informantes, me dice que lleva 15 años seguidos cumpliendo cargos, y que es un sacrificio porque pues descuida su rancho y sus animales por tener que ir a coamilear las tierras del *xiriki* o *tukipa*. Afirma que se cansa mucho. Además del trabajo físico que implica tener un cargo, los *xukurikate* deben de aportar dinero y especie para las diversas celebraciones, lo que conlleva gastos. Ningún cargo recibe remuneración económica por llevar a cabo sus actividades. En ocasiones, cuando la cosecha de las tierras sagradas del *tukipa* o *xiriki* es fructífera, se reparte el excedente entre los jicareros (Amanda Chávez, comunicación personal). Podríamos decir que lo que se recibe a cambio es prestigio dentro de la comunidad, definiendo prestigio como lo hace Padilla Pineda (2000), es decir, como efecto de la obligación que acepta la comunidad al transmitir al individuo el cumplimiento de sus responsabilidades, lo cual contribuye al mantenimiento del universo; del mundo tal y como se conoce.

Describir cada uno de los cargos *xukurikate* no es tan sencillo como describir a los anteriores grupos de cargos debido a que los diferentes autores que han trabajado sobre el tema no han llegado a un consenso sobre cuáles son los cargos de la fila de peregrinos. El estudio más exhaustivo que se ha realizado hasta ahora es el de Gutiérrez del Ángel (2002b), donde se describen 37 cargos de la fila de peregrinos del *tukipa* de San Andrés Cohamiata. Por otro lado, Schaefer (1990) hace mención de algunos cargos del *tukipa* de Las Guayabas y Kindl (1997) describe algunos cargos del *tukipa* de San Andrés Cohamiata, pero ambas afirman que no son todos los cargos que hay en sus respectivas filas. La presente investigación no trabajó con una fila de peregrinos determinada, sino que ubicó los cargos presentes en diversas genealogías levantadas en la comunidad, las cuales serán presentadas posteriormente, de cargos que se han cumplido en los *tukipa* de San Andrés Cohamiata, Las Guayabas, Las

Pitayas, y Cohamiata, y en el *xiriki* de Tonalisco. A continuación presento un cuadro comparativo de los cargos mencionados o descritos en los anteriores autores:

<b>Schaefer (1990)</b>	<b>Kindl (1997)</b>	<b>Gutiérrez del Ángel (2002b)</b>	<b>Manzanares (2003)</b>
		Yariawame	-
Nauza	Nauxa	Nauxa	Nauxa / Aitikame
Tsaurizika	Tsauxirika	Tsauxirika	Tsauxirika
Ürü Kuakame	irikuekame	irikuekame	irikuekame
		Itsuxukuri	-
Tekuamana		Takuamama	Takwamama <sup>2</sup>
Paritsika	Paritsika	Paritsika	Paritsika
	Kiewimuka	Kiewimuka	Kewimuka
Eka Tevari	Tamatsi Eka Teiwari	Eaka	Eaka
		Tawieweme	-
		Iakawame	Yekwawame
		Kuakawa	-
Tatewari	Tatewari	Tatewari	Tatewari
Maza Kuazi	Tatutsi Maxakwaxi	Tatutsi Maxakwaxi	Maxakwaxi
		Kuyuaneneme Tatatari	Tatatari
Kinapuwame		Kinapuwame	Kinapuwame
		Tatutsi Neneweme	-
	Tawexikia	Tawexika	-
		Kanareru	Kanari
		Xawereru	Xaweri
Haikuri <sup>3</sup>		Kaxiwari	Kaxiwari
Tunuamei	Tunuwame	Tunuwame	Tunuwame
	Na'ariwame	Na'ariwame	Na'ariwame
Tsikuaki	Tsikuaki	Tsikuaki	Tsikuaki
Takutsi	Takutsi Nakawe	Takutsi	Takutsi
Nivetsika	Niwetiska	Niwetsika	Niwetsika
		Xarikieme	-
Utuanaka	Utianaka	ituanaka	Utianaka
		Sellowaiya	-
Yurianaka	Yurianaka	Yurianaka	Yurianaka
		Tatei Haramara	-
	Xapawiyeme	Tatei Xapawiyeme	Xapawiyeme
		Tatei Hauxamanaka	-
		Tatei Paritekia	-

<sup>2</sup> No mencionado en las genealogías, pero observado en acción ritual.

<sup>3</sup> Nombre diferente, pero insertado en la misma categoría por tener estar asociado al mismo elemento geológico (deidad).

		Tatei Te'akata	-
Ha'keri	Hakerite	Hakerite	Hakerite
Itsu Hua'uiya			Itsuwaiya
Taveikami			

La presente investigación considera que las diferencias entre los anteriores autores son producto no sólo de las diversas metodologías seguidas por cada uno sino también del lugar y momento en que la información fue recopilada, pues, como se mencionó anteriormente, las filas de peregrinos no son estáticas: cambian cada periodo y cambian dependiendo del lugar al que pertenezcan. Esto se debe a que no todos los cargos pueden ser cumplidos en todos los periodos por la falta de individuos que los puedan tomar, ya sea por sucesión, alianza y/o manda, y a la negativa de algunos a tomarlos.

A pesar de las dificultades que conlleva la descripción de cargos dinámicos, he considerado necesario describir a los cargos registrados en las genealogías por ser estos con los que se trabajará a lo largo de la tesis. Cabe aclarar que no se debe considerar a la siguiente descripción como “una fila de peregrinos” estática, sino como un listado de cargos cumplidos por individuos de la comunidad en diversos lugares y momentos y cuya obtención responde ya sea a sucesiones, alianzas y/o mandas. Las descripciones se basan en información otorgada por mis informantes, y es complementada con datos tomados de Gutiérrez del Ángel (2002b) y Kindl (1997).

*Tsaxirika* – Es el cargo más respetado de la fila de peregrinos. Se le vincula con *Tamaatsi Kauyumarie*, Nuestro Hermano Mayor Venado del Este, y es a quien se le denomina cantador primero o principal. Sus funciones varían dependiendo de la celebración que se lleve a cabo, pero en general en él recae la responsabilidad de que las festividades se realicen correctamente. De acuerdo a Gutiérrez del Ángel, el *Tsaxirika*, junto con otros seis cargos, denominados fila delantera, punteros o *kuxupurite*, son los individuos más importantes de la comunidad, por poseer los conocimientos míticos y rituales y la autoridad para convocar a la fila de los

*xukurikate* (2002b: 72). Los *kuxupurite* pertenecen al Consejo de Ancianos *kawiterutsiri*. Kindl, afirma que este cargo es quien posee la jícara de mayor tamaño, estando su jícara pintada de negro y decorada con las siguientes figuras: dos venados, una víbora, cinco personas y tres plantas de maíz (1997: 64). Este cargo tiene, a diferencia de otros cargos, la obligación de ir a Wirikuta siempre que se organice la peregrinación.

*Nauxa* - Es una variante de *Tamaatsi Kauyumarie*. Se le conoce también como el jefe de la fila de los danzantes, pues es quien indica cómo y por qué se debe danzar en las diferentes celebraciones, además de dónde se deben dejar ofrendas (Gutiérrez del Ángel, 2002b: 75). Pertenece a los punteros *kuxupurite* y además, pertenece al Consejo de Ancianos *kawiterutsiri*. En el *xiriki* de Tonalisco, se le denomina a este mismo cargo con el término *Aitkame*. Son nombres diferentes, pero su función ritual es la misma.

*ir'ikuekame* – Este cargo es el encargado de cuidar lo que se conoce como la vara mayor del *tukipa*, la cual está adornada con un listón rojo asociado a las *maxa'awaya*, o astas del venado. Se le llama también capitán. Su función es la de guiar a los jicareros durante la peregrinación. Además, el *ir'ikuekame* representa a la primera flecha que se usó para cazar al venado, y es por ello que se encarga también de guiar y organizar las cacerías de este animal. Es el único que porta cinco jícaras y cinco flechas (Kindl, 1997: 65; Gutiérrez del Ángel, 2002b: 75). También forma parte de los punteros *kuxupurite* y del Consejo de Ancianos. Al igual que el *Tsaxirika*, este cargo debe ir a Wirikuta siempre que se organice la peregrinación.

*Itsuwa'ya* – Es la persona que representa el poder divino del gobernador de San Andrés Cohamiata (Schaefer, 1990: 311).

*Takwamama* – Es el encargado del *takwa* o patio del *tukipa* o *xiriki*. Cumple con distintas funciones rituales, dependiendo de la celebración. También pertenece a la fila de los punteros.

*Paritsika* – También conocido como *Tamaatsi Paritsika*, o Nuestro Hermano Mayor el Amanecer, pertenece al grupo denominado *Tatewari Muwieri Mama*, o fila trasera, conformada por tres cargos, cuyas responsabilidades son las de mantener encendidos los fuegos, conseguir la leña sagrada y auxiliar a los demás cargos de ser necesario. El *Paritsika* tiene la misma importancia ritual que los punteros, pues canta a la par de los cantadores principales, sólo que siempre al revés (Gutiérrez del Ángel, 2002b: 77-78). Es el encargado de portar y mantener encendida la brasa que se prendió al inicio de ciclo ritual, y que debe ser utilizada para prender todos los fuegos de las demás celebraciones.

*Kewimuka* – También denominada *Tatei Kewimuka*, o Madre de los Venados, es la encargada de realizar los sacrificios y es compañera de aquellos que viajan al inframundo (Gutiérrez del Ángel, 2002b: 77). Representa a una deidad vinculada con la lluvia del poniente y con la milpa, la cual a menudo toma la forma de una serpiente. Su jícara contiene una vela grande y está decorada con figuras de plantas de maíz, venados y lluvia. (Kindl, 1997: 66). Pertenece a la fila trasera.

*Eaka* – Conocido también como *Tamatsi 'Eekateiwari*, Nuestro Hermano Mayor el Viento, es el cargo que representa a la deidad que tiene la capacidad de traer a la lluvia, representada por *Na'ariwame*. Porta una jícara de barro cubierta por otra de menor tamaño, la cual se destapa cuando se quiere que llueva (Kindl, 1997: 66). Este cargo también pertenece a la fila trasera de los *Tatewari Muwieri Mama*.

*Yekwawame* o *Iakawame* – Es el ayudante del *ir'ikuekame*, y se le conoce también como capitán segundo. Se le relaciona con un cristal de piedra. Forma parte de lo que se conoce como cuerpo de la fila, el cual es el grupo de cargos intermedios entre los

punteros y la fila trasera. Por lo general, estos cargos representan elementos geológicos o animales (Gutiérrez del Ángel, 2002b: 79).

*Tatewari* – En castellano, literalmente, Nuestro Abuelo, se relaciona con la deidad Nuestro Abuelo el Fuego. Dentro de sus obligaciones están las de dejar ofrendas en Cerro Quemado e iniciar los cantos en Wirikuta (Gutiérrez del Ángel, 2002b: 79). Su jícara está adornada con figuras de venado, el cual, mitológicamente está emparentado con el sol, y éste, a su vez, con el fuego. Por ello su presencia en esta jícara (Kindl, 1997: 66). Forma parte también del cuerpo de la fila.

*Tatutsi Maxakwaxi* – Denominado en castellano Nuestro Bisabuelo Cola de Venado, está también asociado con el fuego y con la cola de venado. Es el modelo ideal de lo que debe de ser un *wixarika*, pues por su buena conducta representa lo moral y lo “correcto” (Gutiérrez del Ángel, 2002b, 79-80).

*Tatadari* o *Kuyueneneme Tatadari*- Es uno de los dos segundos cantadores, es decir, aquellos que acompañan al primer cantador *Tsaxirika*. Se coloca durante los cantos a la izquierda de éste (Gutiérrez del Ángel, 2002b: 80). El individuo que toma este cargo debe de ser necesariamente *mara'akame* o cantador. Al igual que el *Tsaxirika* y el *ir'ikuekame*, el *Tatadari* es de los cargos que obligatoriamente deben asistir a la peregrinación a Wirikuta.

*Kinapuwame* – Es el otro segundo cantador, y se coloca a la derecha del *Tsaxirika* (Gutiérrez del Ángel, 2002b: 80). Al igual que el *Kuyueneneme Tatadari*, el individuo que tome el cargo debe tener la facultad de ser *mara'akame*.

*Kanari* – También denominado por otros autores como *Kanareru*, es el encargado de tocar una guitarra pequeña que acompaña los cantos de los cantadores. A diferencia de los demás cargos, no posee una jícara. Sin embargo, es un cargo que, si se tienen las facultades de tocar el instrumento, se obtiene por medio de los mismos

mecanismos por los que se obtienen las demás jícaras. Es uno de los cargos que debe estar presente en todas las celebraciones, sin excepción alguna.

*Xaweri* – Denominado también como *Xawereru* por otros autores, se encarga de tocar un violín pequeño que acompaña los cantos en las celebraciones. Al igual que el *Kanari*, no posee una jícara. Uno de mis informantes afirma que éste es uno de los cargos más pesados, pues son pocos los que saben tocar bien el violín y se requiere que estén presentes en todas las celebraciones. Si, por ejemplo, hay algún *xiriki* que no tenga *xawereru*, lo “contratan” de otros lados, es decir, les dan cargos en dicho *xiriki*. El *Kanari* y el *Xaweri*, al igual que el *Tsaxirika*, el *ir'ikuekame* y el *Tatadari*, deben forzosamente ir a la peregrinación a Wirikuta. Son los cinco cargos que mínimamente deben estar presentes.

*Kaxiwari* – Es el cargo que representa a la deidad del Torbellino de Arena Desértica, que trae consigo las lluvias de Wirikuta a la comunidad. (Gutiérrez del Ángel, 2002b: 80).

*Tunuwame* – Compañero o ayudante del *Tsaxirika*. Su especialidad es la de narrar el mito del nacimiento del venado, y su jícara contiene un ídolo de piedra, la cual es la materialización del antepasado (Kindl, 1997: 65). Para tener esta jícara, es necesario ser *maraka'ame* o cantador, por ser esa la característica principal del antepasado que representa. Kindl afirma que a él se le denomina “dueño del *tukipa*”, ya que con éste mismo término se le designa al *tukipa* de San Andrés Cohamiata (1997: 64). Sin embargo, Gutiérrez del Ángel (2002b) atribuye esta propiedad al *Tsaxirika*.

*Na'ariwame* – Cargo que representa a la Lluvia del Desierto, hermana de *Eaka*. Está simbolizado por una serpiente que habita en un manantial de Wirikuta, la cual es la lluvia que cae sobre la milpa para que crezca el maíz (Gutiérrez del Ángel, 2002b: 83).

*Tsikuaki* – Este cargo está también presente entre las autoridades de la Iglesia. No tiene una jícara, sino que porta una máscara hecha de madera o plástico, y su función es la de transgredir el orden establecido por los punteros por medio de chistes y sustos. Al contrario que los demás jicareros, el *Tsikuaki* cambia cada año, junto con los mayordomos de la Iglesia (Gutiérrez del Ángel, 2002b: 83).

*Takutsi* o *Takutsi Nakawe*– Literalmente, Nuestra Abuela Crecimiento, representa a la deidad creadora de vida y madre de todo. Dependiendo de la celebración, puede ser asociada con la lluvia o el maíz, pero siempre es creadora. De acuerdo a Gutiérrez del Ángel, sólo se refiere a la parte creadora de *Takutsi Nakawe*, deidad ambivalente que tanto representa la fertilidad como la destrucción (2002b: 83). Deidad asociada a lo femenino.

*Niwetsika* – También conocido como *Tatei Niwetsika*, es el cargo que representa a la Madre del Maíz, deidad que otorgó por primera vez el maíz a los *wixaritari* (Gutiérrez del Ángel, 2002b: 83). Deidad asociada a lo femenino.

*Utianaka* – Denominada también como *Tatei Utianaka*, es el cargo que representa a la deidad también conocida como Diosa de los Pescados (Kindl, 1997: 67). Deidad asociada a lo femenino.

*Yurianaka* – También referida como *Tatei Yurianaka*, es el cargo correspondiente a Nuestra Madre Tierra, a quien se le debe la producción alimenticia (Gutiérrez del Ángel, 2002b: 85). Deidad asociada con lo femenino.

*Xapawiyeme* – También denominada como *Tatei Xapawiyeme*, está relacionada al rumbo cardinal que corresponde a la Isla del Alacrán, en el Lago de Chapala, en Jalisco, o sur *wixarika*. De acuerdo a Gutiérrez del Ángel, este cargo, junto con otros cargos más que refieren a los rumbos cardinales, componen el grupo de los *Wimarite* (2002b: 85).

*Hakerite* – Son dos cargos, ocupados por un niño y una niña. También se les conoce como “angelitos”. Por su juventud, se considera que son puros y de ello deriva que sean los encargados de las ofrendas más importantes. Son quienes portan toda la parafernalia sacrificial (Gutiérrez del Ángel, 2002b: 85; Kindl, 1997: 66).

*Hikurikate* - Además de los anteriores cargos, durante la peregrinación, La Semana Santa y *Hikuri Neixa*, idealmente, aparecen cargos emergentes denominados *hikurikate*, o peyoteros. Estos pueden ser ocupados por *wixaritari* o mestizos, que acuden a la peregrinación, generalmente para pagar una manda o acompañar a los jicareros. Estos cargos no tienen jícara, pero son incorporados al ritual al darles cargos sin ninguna función, y con nombre generalmente absurdo. Son dirigidos por el *Paritsika* y son una suerte de espejo de los cargos de la fila delantera, pues hacen todo lo que ellos hacen pero al revés.

A pesar de que los cargos puedan cambiar de nombre, o algunos no estén presentes en diversos periodos, la fila de peregrinos conserva un orden, relacionado con el mito de creación. La anterior descripción de los cargos nos da pautas para esbozar esta organización, la cual también refleja el orden jerárquico de los cargos. A continuación presento un diagrama, derivado del presentado por Gutiérrez del Ángel (2002: 86-87) que sin especificar cargos, nos indica cuál es el orden de la fila, concretamente, durante la peregrinación:

<p><b>Kuxupurite</b> Fila delantera o punteros</p>
<p>Cuerpo de la fila: Elementos geológicos o animales Cantadores Segundos Músicos Deidades asociadas con el viento o la lluvia Deidades asociadas con lo femenino <i>Wimarite</i></p>
<p><b>Tatewari Muwieri Mama</b> Fila trasera</p>

Como se mencionó anteriormente, los cargos más importantes son los pertenecientes a la fila delantera. En jerarquía le siguen los de la fila trasera, y después vienen aquellos que forman parte del cuerpo de la fila. Aunque esta formación sólo está presente durante la peregrinación, las jerarquías de los cargos se mantienen en el resto de las celebraciones. La jerarquía deriva de las funciones rituales que cada cargo desempeña, Aquellos con funciones rituales complejas, tales como dirigir al resto, se encuentran en una escala más alta que los demás. Una alta jerarquía también conlleva la oportunidad de tomar decisiones dentro de la comunidad.

**2.2. Ciclos festivos, celebraciones y cargos**

En la comunidad, se pueden distinguir tres sub-ciclos festivos interrelacionados: el de las autoridades tradicionales (político-religioso), el de la Iglesia (religioso-católico) y el agrícola *neixa* de los *xukurikate* (religioso-tradicional). A cada uno corresponde un sistema de cargos, los cuales organizan y toman parte en dichas celebraciones. Aunque la presente investigación se enfoca sólo al estudio de los cargos de los *xukurikate*, he decidido incluir una breve reseña de los otros sub-ciclos festivos y los cargos que toman parte en ellos para dar una idea global de la relación de los cargos en la comunidad. A continuación se presenta un cuadro con las festividades de San

Andrés Cohamiata, donde claramente de muestra cómo están interrelacionados los distintos cargos:

Festividad	Fecha	Lugar	Participantes	Características
<i>Mawarixa</i> – Fiesta del Toro	Finales de Agosto – Inicio de Septiembre	Diversos <i>tukipa</i> y <i>xirikite</i> de la comunidad	<b>Xukurikate</b>	Reunión de los <i>xukurikate</i> como grupo festivo. Establecimiento de obligaciones a lo largo del ciclo festivo.
<i>Kiripuxi</i> – Volteado de la mesa	Octubre – Noviembre	Cabecera – Casa de poder de San Andrés Cohamiata	Autoridades tradicionales y cargos religioso-católicos	Colocación de la viga que compone la mesa sobre su base. Devolución de las varas de mando a las autoridades tradicionales. Definición de quiénes serán los siguientes en ocupar los cargos tanto de autoridades como de la Iglesia.
<i>Tatei Neixa</i> – Danza de Nuestras Madres	Octubre – Diciembre	Diversos <i>tukipa</i> y <i>xirikite</i> de la comunidad	<i>Xukurikate</i>	Bendición de los primeros frutos. También es la fiesta con la que los niños, por medio de un viaje imaginario a Wirikuta, se “convierten” en humanos y son incorporados a la comunidad. Analogación de los niños con los primeros frutos. Paso de las lluvias a las secas.

Fiesta de San Andrés	30 de Noviembre	Cabecera – Iglesia y rodeo de San Andrés Cohamiata	Cargos religiosos-católicos	Celebración del santo patrón de la comunidad. Rodeo, eventos deportivos y baile.
<i>Warupitukañse</i> – Cambio de Mayordomos	12 de Diciembre	Cabecera - Iglesia y Casa de poder de San Andrés Cohamiata	Algunos <i>xukurikate</i> y cargos religiosos – católicos	Cambio de los encargados que cuidan a los diferentes santos de la comunidad.
<i>Itsu texa</i> – Cambio de Varas	6 de Enero	Cabecera – Casa de poder, Iglesia, <i>Tukipa</i> y Los Bancos (lugar ubicado a 2 km de San Andrés Cohamiata)	Autoridades tradicionales y <i>xukurikate</i>	Cambio de autoridades tradicionales y autoridades interinas.
<i>Naxiwiyari</i> – Las Pachitas	Miércoles de ceniza	Cabecera – Iglesia, y Casa de poder de San Andrés Cohamiata.	Autoridades civiles, cargos religiosos-católicos y <i>Xukurikate</i>	Carnaval. Escenificación del retorno de las deidades del inframundo.
Peregrinación a Wirikuta	Noviembre – Marzo	Real de Catorce, San Luis Potosí	<i>Xukurikate</i>	Peregrinación para traer el peyote, necesario para las posteriores celebraciones del ciclo <i>Neixa</i> . Recreación del recorrido que hicieron los antepasados durante la creación del universo. Además, traer las lluvias.
<i>Weiya</i> – Semana Santa	Primer luna llena después del equinoccio de primavera	Cabecera – Iglesia y Casa de Poder de San Andrés Cohamiata.	<i>Xukurikate</i> , Autoridades tradicionales y cargos religiosos-católicos	Lucha cósmica y restauración del poder eclipsado por las deidades del inframundo.

Cambio de techo del <i>tuki</i> o <i>xiriki</i>	Abril-Mayo Cada cinco años	Diversos <i>tukipa</i> y <i>xirikite</i> de la comunidad	<i>Xukurikate</i>	Cambio del techo de zacate del <i>tuki</i> , edificio principal del <i>tukipa</i> . Se reemplaza con zacate traído desde Wirikuta.
<i>Xapalaririku</i> – Volteado de la Mesa	4 de Junio	Cabecera – Casa de Poder de San Andrés Cohamiata.	Autoridades tradicionales y <i>xukurikate</i>	Remoción de la viga que compone la Mesa de poder. Recolección de las varas de poder.
<i>Hikuri Neixa</i> – La danza del peyote	Junio	Diversos <i>tukipa</i> y <i>xirikite</i> de la comunidad	<i>Xukurikate</i>	Culminación simbólica de la peregrinación a Wirikuta, con la consecuente llegada de las lluvias a la comunidad. Paso de las secas a las lluvias.
<i>Namawiita Neixa</i> – Danza del Espejo	Julio	Diversos <i>tukipa</i> y <i>xirikite</i> de la comunidad.	<i>Xukurikate</i>	Danza de la “despedida”. Relacionada a la llegada de las lluvias y el crecimiento del Río Chapalagana. Separación de los <i>xukurikate</i> como grupo festivo.

Para comprender la importancia de los jicareros, grupo de cargos al que se enfoca este trabajo, tanto en los ciclos festivos como su posición en la organización social, he considerado pertinente describir las diferentes festividades antes mencionadas:

### 2.2.1. *Mawarixa* o Fiesta del Toro<sup>4</sup>

El objetivo principal de esta fiesta, es reunir a los *xukurikate* como grupo ritual, establecer las obligaciones de los diferentes cargos a lo largo del ciclo festivo, hacer las diferentes jícaras y ofrendas que serán llevadas a Wirikuta meses después, y realizar el sacrificio de una res, con el cual se bendecirán las anteriores ofrendas y se pedirá a las deidades que la lluvia continúe hasta que maduren los primeros frutos de la milpa.

En las penúltima y última celebraciones del sub-ciclo *neixa*, *Hikuri Neixa* y *Namawiita Neixa*, los *xukurikate* se “desamarran” como grupo ritual, y cada individuo tiene la oportunidad de realizar las labores agrícolas de su rancho, pues la temporada de lluvias ha comenzado. Casi al final de la temporada de lluvias, a finales de Agosto o inicios de Septiembre, los *xukurikate* se reúnen en el *tukipa* o *xiriki* al que pertenecen. La celebración es exclusiva de ellos, pues al resto de la gente de la comunidad se le tiene prohibido observar cómo se realizan las ofrendas.

La fiesta tiene una duración de uno o dos días. El *iríkuekame* convoca a los jicareros en el *tukipa* o *xiriki*, para iniciar la celebración, la cual comienza con una noche de cantos. Entonces, las esposas de los jicareros deben elaborar las jícaras que serán llevadas a Wirikuta, y el *iríkuekame* fabricar la flecha de la peregrinación. Al día siguiente, los jicareros deben sacrificar una res en el coamil del *tukipa* o *xiriki*. Con la sangre del animal, se ofrenda a las deidades de la milpa. Además, se unta la sangre en las jícaras que serán llevadas a Wirikuta.

De acuerdo a Gutiérrez del Ángel, *Mawarixa* equivale a la madrugada del tiempo mítico, es decir, al preludio del nacimiento del sol. Los maíces todavía no están listos, pero se apuran a crecer pues saben que ya se va haciendo de día (2002b: 144).

---

<sup>4</sup> No se tuvo oportunidad de presenciar dicha celebración. La descripción se realiza en base a los trabajos de Kindl (1997) y Gutiérrez del Ángel (2002b).

### 2.2.2. *Kiripuxi* o Volteado de la Mesa<sup>5</sup>

Antes de la recolección de los primeros frutos, en la Casa de Poder de la cabecera, se realiza la ceremonia de Volteado de la Mesa, que tiene como objetivo restaurar la viga de la Mesa de Poder, que se encuentra en el suelo, sobre su base, y regresar a las autoridades las Varas de Poder que fueron resguardadas desde Junio en un *xiriki*. Además, es el momento en el que el Consejo de Ancianos *Kawiterutsiri* “sueña” a los individuos que deberán tomar los cargos entrantes de mayordomos y autoridades civiles.

La celebración se realiza en Octubre o Noviembre, en el momento mítico en el que el sol apenas alumbra (Gutiérrez del Ángel, 2002b: 145). Tiene una duración de un día, y participan en ella las autoridades civiles, los *xukurikate* y las autoridades de la Iglesia.

La restauración de la mesa simboliza el triunfo solar sobre las deidades ancestrales acuáticas y el retorno del poder. Las autoridades civiles, una vez que han puesto la viga en su lugar, deben realizar un sacrificio, por lo general de una cabra, para que las deidades ancestrales acuáticas se retiren tranquilas. Los *xukurikate*, a su vez, un día antes de que metafóricamente se levante el sol, sacrifican cinco becerros en los lugares correspondientes a las cinco direcciones del universo. Durante la noche, los cantadores entonan los cantos que harán que el sol renazca, y con ello, darle la bienvenida al Padre Sol. Esa misma noche, las autoridades de la Iglesia destaparán a las figuras religiosas: Cristos, Santos y Virgen de Guadalupe, las cuales estuvieron resguardadas durante la temporada de lluvias, o tiempo de oscuridad. A la mañana siguiente, cuando el sol renace, se hace una gran fiesta, donde la gente bebe y reparte tejuino, bebida fermentada tradicional hecha de maíz germinado.

---

<sup>5</sup> No se tuvo oportunidad de apreciar la celebración. La descripción se hace en base a la realizada por Gutiérrez del Ángel (2002b).

### 2.2.3. *Tatei Neixa* o Danza de Nuestras Madres<sup>6</sup>

Durante Octubre y Noviembre, se realizan las fiestas del *Tatei Neixa* en todos los *tukite* y *xirikite* de la comunidad. *Tatei neixa* significa La Danza de Nuestras Madres. Se le conoce también como “Fiesta del tambor”, por ser constante el uso de este instrumento durante la festividad. Esta celebración es la que oficialmente da inicio al sub-ciclo festivo *Neixa*. La fiesta, de acuerdo a una informante, es la continuación del día de San Francisco, para agradecer los favores recibidos. El día de San Francisco es cuando se realiza el Volteado de la Mesa (Gutiérrez del Ángel, 2002b: 145).

El objetivo de la fiesta es despedir a las lluvias, una vez que las milpas han crecido y los elotes están tiernos. Al mismo tiempo, es una fiesta que se le hace a los niños, durante cinco años de su vida, para que el *kupuri*, o aliento, se asiente en el cuerpo del niño. Esto se logra por medio de una peregrinación imaginaria a Wirikuta, donde los niños son convertidos en águilas pequeñas para que puedan viajar. Si los niños hacen la fiesta correctamente, se ganarán un elote. La peregrinación imaginaria es guiada por el *Tsouxirika* del *tukipa* o *xiriki*, y se hace un viaje de ida y un viaje de regreso. Se análoga a los niños con los primeros frutos, pues ambos están tiernos.

Se dice que se debe de hacer el *Tatei Neixa* en el *tukipa* o *xirikite* perteneciente al abuelo materno del niño o niña. Aunque la familia haya cambiado de residencia, debe de cumplir la fiesta en su *tukipa* o *xiriki* de origen.

Días antes de la fiesta, se hacen los preparativos necesarios. Por un lado, las madres de familia deben elaborar la parafernalia que el niño portará durante la fiesta: sonajas llamadas *kaitsa*, *tsikiri* u ojos de Dios y, si el celebrante es varón, flechas *iri*. Además deben preparar alimentos, tejuino, tamales y comprar fruta y galletas, con las que adornarán los bules donde se coloca el tejuino. Por otro lado, las esposas de los jicareros también deben preparar alimentos para el grupo y para los grupos de

---

<sup>6</sup> Se presencié la fiesta los días 26, 27 y 28 de Octubre de 2002, en el *tukipa* de San Andrés Cohamiata, Jalisco y en el *xiriki* del rancho El Colorín, de la comunidad de la Presa de Aguamilpa, Nayarit, los días 13, 14 y 15 de Septiembre de 2002.

jicareros invitados a la celebración. Los varones, deben cortar leña para las fogatas del *tukipa*, y hacer enramados para cubrir del sol a los jicareros invitados. Cuando sean las fiestas de los otros *tukipa*, les serán regresados los favores y atenciones.

La celebración tiene una duración de tres días. El primer día, antes de la puesta del sol, las madres de familia llevan al *tukipa* las sonajas, ojos de Dios, flechas y un poco de tejuino, para que el cantador los bendiga. Hecho esto, las madres de familia se retiran y los cantadores comienzan a cantar, hasta el alba.

El segundo día es cuando se realiza el viaje imaginario a Wirikuta. El patio del centro ceremonial es el escenario de este viaje, siendo el lugar donde se instalan los cantadores y el tambor, la puerta del *tuki*, el punto de partida, y el altar colocado aproximadamente a cinco metros de distancia frente a ellos, el punto de llegada: Wirikuta. Este altar se compone de los morrales de los participantes del ritual, cabezas de venado, bules de tejuino, y frutos recién cosechados. Entre el altar y los cantadores, hay una tira de estambre, que simboliza el camino a recorrer. A los lados del hilo de estambre, se clavan diagonalmente los ojos de Dios y las flechas, las cuales simbolizan las diferentes paradas que se hacen durante el recorrido. El viaje comienza con cantos de los cantadores y el toque del tambor. Al mismo tiempo los niños deben sonajear constantemente, so pena de no realizar el viaje correctamente. El viaje de ida a Wirikuta dura medio día. En el equivalente de una de las paradas, se hace el sacrificio de un chivo, cuya sangre se unta en los objetos del altar.

La llegada a Wirikuta es aproximadamente a medio día. En ese momento, los niños dejan de sonajear y comienza una serie de intercambios de alimentos entre los participantes, siguiendo el siguiente orden: 1. De celebrante a cantadores, 2. De celebrante a celebrante, 3. De celebrante a jicareros invitados, 4. De celebrante a otros presentes.

Terminados los intercambios, se inicia el viaje de regreso. Los niños comienzan a sonajear de nuevo. Durante una de las paradas, el cantador bendice los objetos del

altar, para posteriormente bendecir a todos los niños. Al concluir las bendiciones, los niños que están realizando su quinto y último *Tatei Neixa*, pasan con el cantador para ser bendecidos y deben tocar el tambor. Después, se despiden de sus compañeros de viaje. Mientras esto se lleva a cabo, los restos del animal sacrificado se llevan al *tuki*, para ser destazados y cocinar una birria. Al mismo tiempo, las esposas de los jicareros del *tukipa* ofrecen comida a los jicareros invitados. Cerca de la puesta del sol, el tambor deja de sonar y los niños de sonajear: han retornado de Wirikuta.

Al oscurecer, los niños se retiran a sus casas. Es la hora en que los adultos comen los caldos del animal sacrificado. Al finalizar, dentro del *tuki*, se toca el tambor y los cantadores cantan de nuevo. Además, los jicareros danzan en torno al fuego: primero las mujeres, después los varones. Los cantos continúan toda la noche, hasta el alba.

Durante el tercer y último día, se le entrega a cada niño un elote por haber concluido satisfactoriamente el viaje imaginario a Wirikuta. Habiendo recibido cada niño su elote, los jicareros inician una suerte de intercambios de elotes, de la siguiente manera: 1. De jicareros anfitriones a otros jicareros anfitriones, 2. De jicareros anfitriones a jicareros invitados, y, 3. De jicareros anfitriones a otros presentes. Al finalizar, la ceremonia ha oficialmente terminado, y se toma mucho tejuino, cerveza y aguardiente.

#### **2.2.4. Fiesta de San Andrés<sup>7</sup>**

La fiesta de San Andrés es la celebración que se hace al santo patrono de la comunidad, el *Xaturi Tsumpe* o *Teiwari Yuavi*. Se realiza cada 30 de Noviembre, organizada por las autoridades de la Iglesia. Son pocos los datos que se tienen de esta fiesta, siendo más conocida por los eventos deportivos, baile, elección de la reina del baile entre las jóvenes de la comunidad y el rodeo que se realizan durante la fiesta.

---

<sup>7</sup> La descripción que se presenta fue hecha en base a datos dados por diversos informantes y de conversaciones con el antropólogo Kalman Nicolás Muller, pues no se tuvo oportunidad de presenciarla.

Los eventos deportivos son torneos de fútbol entre equipos de las diferentes localidades. Por otra parte, se dice que el 30 de Noviembre “es el único día en que los *wixaritari* realmente bailan”, pues pueden durar hasta 24 horas sin parar, noche y día. Por lo general, se invita a un grupo musical para que amenice el baile. Además, se elige por medio de votos a la joven que será la reina del baile, la cual tiene la obligación de bailar con todos los varones que lo soliciten, sin importar su edad o lo borrachos que se encuentren. Actualmente, el antropólogo Kalman Nicolás Muller se encuentra elaborando un libro fotográfico sobre la fiesta, que ilustrará más a fondo las actividades que se llevan a cabo.

### **2.2.5. *Warupitukañse* o Cambio de Mayordomos<sup>8</sup>**

La celebración de Cambio de Mayordomos inicia el 12 de Diciembre, Día de la Virgen de Guadalupe, y tiene como objetivo el que los mayordomos salientes entreguen su cargo a los mayordomos entrantes, elegidos por los *kawiterutsiri* el día del Volteado de la Mesa.

La fiesta tiene duración de una semana, y toma lugar en la Iglesia de San Andrés Cohamiata y en las diversas casas de los mayordomos, ubicadas en la plaza central de la cabecera. Al inició de la celebración, se deben sacrificar dos animales, uno al pie de la Mesa de Poder, pues con ello se apacigua al diablo que habita debajo de ésta, y otra dentro de la Iglesia. Desde el primer día de la fiesta, los cargos salientes colocan en los altares de sus respectivas casas las imágenes religiosas junto con su parafernalia. Al hacerse la entrega de los cargos, las imágenes se llevan a la Iglesia, donde la gente comienza a rendirles culto.

Aunque en apariencia los *xukurikate* no realizan mucha actividad, cumplen una función importante, pues son ellos quienes, por medio de cantos nocturnos, alejan al

---

<sup>8</sup> No se tuvo oportunidad de apreciar la celebración. La descripción se basa en las etnografías de Kindl (1997) y Gutiérrez del Ángel (2002b).

diablo y permiten que los santos puedan “nacer” a la mañana siguiente (Gutiérrez del Ángel, 2002b: 156).

### **2.2.6. *Itsu texa* o Cambio de Varas<sup>9</sup>**

El Cambio de Varas es la ceremonia en la que los cargos civiles de la cabecera salientes entregan el cargo a las autoridades entrantes, elegidas anteriormente, durante la celebración de Volteado de la Mesa. La fiesta se realiza el 6 de Enero, y aunque formalmente tiene duración de un día, durante los días siguientes a ella se realizan intercambios de autoridades salientes a autoridades entrantes.

Antes de realizar la ceremonia, las autoridades entrantes y salientes deben ir a la cabecera municipal, ubicada en Mezquitic, Jalisco, para notificar y ratificar los cambios ante el Gobierno del país. Se debe presentar ante las autoridades municipales una lista de las nuevas autoridades, los cuales entregarán a su vez, oficios a cada uno de ellos validando su cargo.

La ceremonia comienza al regresar de Mezquitic. De acuerdo a Gutiérrez del Ángel, se debe cazar un venado, el cual será llevado a la comunidad. Al arribar a San Andrés Cohamiata, las autoridades deben dirigirse al *xiriki* de las varas, en el que se guardan las varas durante las lluvias y oscuridad, donde se encuentran dos animales que serán sacrificados. De ahí pasan a la Iglesia, donde los *wainaruxi* se encuentran danzando. Se colocan las varas a los pies de la cruz, y posteriormente los cantadores cantan y se sacrifican a los animales (2002b: 157-158).

Entrada la tarde, mientras los *wainaruxi* permanecen danzando en la Iglesia, las autoridades entrantes y salientes se movilizan hacia el lugar llamado ‘*iparimukuane*, o Los Bancos, dos kilómetros hacia el sur de San Andrés Cohamiata. Ahí, los cantadores cantan durante toda la noche para asegurar la transmisión del poder a las

---

<sup>9</sup> La descripción que se presenta se basa en las etnografías que de ella realizaron Anguiano (1974), Kindl (1997) y Gutiérrez del Ángel (2002b), además de datos aportados por mis informantes.

autoridades entrantes. También se dan consejos a las autoridades entrantes. De acuerdo a Gutiérrez del Ángel, en esta ceremonia se libra una lucha ritual con “el diablo”, o la deidad llamada *T#kakame*, creador de la oscuridad (2002b:158). Al ser Los Bancos el lugar sagrado donde descansa el sol durante su recorrido por la bóveda celeste, se pueden interpretar los cantos como una lucha entre la oscuridad y el sol: representante del poder, o como una lucha para salir de la oscuridad. En la madrugada, se realiza el sacrificio de reses en honor a las varas de mando, a la bandera nacional y a las deidades solares (Kindl, 1997: 101). La sangre del animal es recogida por la *hakeri*, y con ella se unta a las varas. Al amanecer, se brinda con alcohol por la salida del sol, y el triunfo de él sobre la oscuridad.

Las autoridades entrantes, se trasladan hacia el *tukipa* de San Andrés, donde los *xukurikate* cantaron toda la noche. Se reparte caldo del venado cazado, el cual es consumido sólo por las autoridades y por el Consejo de Ancianos, siendo éste último quien indica a las autoridades sus obligaciones. Posteriormente las nuevas autoridades hacen su entrada a la comunidad, y se hacen sacrificios de reses tanto en la Iglesia como frente a la casa de Poder. Con esa sangre se unta a los objetos sagrados. Después se realizan intercambios de autoridades salientes a autoridades entrantes en las respectivas casas de las autoridades. Los intercambios constan principalmente de tejuino, alimentos y fruta.

Gutiérrez del Ángel considera que si bien la participación de los *xukurikate* en esta ceremonia no es prominente, es de suma importancia pues “su presencia se adentra en las mismas entrañas del poder: ellos son el poder” (2002b:160).

### **2.2.7. *Naxiwiyari* o Las Pachitas** <sup>10</sup>

Las Pachitas, o El Carnaval, es la celebración que inicia en la fecha correspondiente al Miércoles de Ceniza del calendario católico. Es también el comienzo del periodo de cuaresma, el cual finaliza en la Semana Santa. De acuerdo a Gutiérrez del Ángel, en Las Pachitas se representa el retorno de las deidades del inframundo, en un tono sarcástico y burlón, por medio de la escenificación de un carnaval, donde las autoridades ceden el poder a los actores que toman parte en él (2002b: 163). Toman parte en la celebración las autoridades civiles, las autoridades de la Iglesia, los *Kawiterutsiri* y los *Xukurikate*.

La celebración tiene una duración de cinco días, e inicia con el sacrificio de un toro en la cruz de la Iglesia, el cual simboliza el poder de las deidades femeninas inframundanas. A lo largo de la celebración, se presentan series de inversiones rituales y de estatus, que sirven para cuestionar y reivindicar la posición de las autoridades. Los judíos, representantes del inframundo, toman el poder durante la fiesta, parodiando a las autoridades y realizando danzas de alto contenido sexual. Al final de la fiesta, el orden es reestablecido.

### **2.2.8. Peregrinación a Wirikuta** <sup>11</sup>

La peregrinación a Wirikuta, Real de Catorce, San Luis Potosí, se realiza entre Noviembre y Marzo. Su principal objetivo es la recolección del peyote, *hikuri*, utilizado en las posteriores celebraciones del ciclo *neixa*. La peregrinación también representa el viaje que las deidades creadoras realizaron “cuando el mundo era diferente”, es decir, se hace el mismo recorrido en el que se creó el mundo tal y como lo conocemos ahora. Los encargados de peregrinar son los *xukurikate*, y pueden ser acompañados por otros individuos *wixaritari* o mestizos que, sin ser jicareros, deseen hacer el viaje. A estos últimos se les denomina como *hikurikate*, o peyotereros.

---

<sup>10</sup> La descripción se hace con base en Kindl (1997) y Gutiérrez del Ángel (2002b), ya que no pudo ser apreciada.

<sup>11</sup> Descripción basada en Kindl (1997), Gutiérrez del Ángel (2002b) y datos de diversos informantes.

El viaje tiene una duración aproximada de una o dos semanas. Antes de iniciar la peregrinación, los participantes deben realizar una ceremonia de purificación, en la cual confiesan sus “pecados”, o excesos sexuales, y adquieren una nueva identidad: la de la deidad creadora que representan y el nombre que reciben tanto del *Tsouxirika* como del *Paritsika*, siendo el primero un nombre serio y el segundo un nombre “chistoso”, o de índole sexual. Así mismo, los parientes de los peregrinos que se quedan en la comunidad, deben de confesarse y seguir una serie de prohibiciones sexuales y alimenticias, so pena de que el viaje salga mal para sus familiares. Al adquirir una nueva identidad, los peregrinos salen de lo cotidiano para entrar a ese mundo anterior de oscuridad donde inicia la actividad creadora de las deidades.

Al día siguiente inicia el viaje hacia Real de Catorce, San Luis Potosí. Al arribar a la entrada del desierto, se realizan nuevamente ceremonias de purificación y de adquisición de identidad. Es preciso señalar, que esto es gradual, y por ello es que requiere de varias ceremonias. A la mañana siguiente, comienza el peregrinar por el desierto.

A lo largo del recorrido, los peregrinos hacen paradas en diversos lugares sagrados para dejar ofrendas, tales como *Tatei Matinieri*, *Uxat#kipa*, y *Kauyumari Muyaka* (Kindl, 1997: 81). En dichos lugares habitan las diferentes deidades creadoras. Entonces es que se inicia la recolección del peyote. Los peregrinos dejan ofrendas en los primeros lugares en los que se recolectó el cacto, y los cactos son colocados dentro de las jícaras de los jicareros, para compartirlos con las deidades.

El último lugar que es visitado, es el Cerro Quemado, o *Reunari*, donde se dice se “levanta el sol”. Ahí, cinco peregrinos deben ir a dejar ofrendas a dos cuevas sagradas. La primera de esas cuevas es de donde salieron los antepasados. La última noche se agradece a las deidades por dar vida y los elementos necesarios para perpetuarla, como el maíz, el venado y el agua. Además, se hace una ceremonia donde se representa el nacimiento de los ancestros y la separación de hombres y animales, por medio del fuego nuevo.

Finalizado el viaje al desierto, los peregrinos se dividen en grupos para dejar ofrendas en las cuatro direcciones del universo restantes (siendo Wirikuta la quinta): *Te'akata*, el centro, en la región *wixarika*; *Xapawiyeme*, el sur, en la Isla del Alacrán en el Lago de Chapala de Jalisco; *Haramara*, el poniente, en las costas de San Blas, Nayarit; y *Hauxamanaka*, el norte, en Cerro Gordo, Durango. Este orden obedece al mito de creación, donde el sol saltó por las cinco direcciones y estableció la división entre el cielo y la tierra.

Otro grupo de peregrinos se dedica a cazar un venado, animal venerado por la comunidad, hijo del sol y representante del corazón o *iyari*. La cacería no debe tomar más de cinco días, pues si no se desprestigia al *Nauxa*, cantador que dirige a los cazadores. Una vez cazado el animal, se destaza y se conservan la sangre, el corazón, los cuernos y el hígado. La sangre se usa para untar a los maíces que serán sembrados en la época de lluvias. Los otros elementos se guardan porque son donde se acumulan los poderes del sol. El venado se cocina, y la carne se ensarta en pequeñas tiras que serán guardadas por los jicareros.

Una vez que se ha cazado el venado y dejado ofrendas en las cinco direcciones, los peregrinos se reintegran a la comunidad por medio de una ceremonia de recibimiento. En ésta, se deja el nombre de peyotero y la identidad de la deidad, para retomar la condición humana y reencontrarse con sus familiares.

### **2.2.9. *Weiya* o Semana Santa<sup>12</sup>**

El sentido general de esta celebración es la reinstauración del poder solar que yace recorriendo el inframundo, eclipsado por los poderes de las tinieblas y el caos. En ella, toman parte todos los cargos civiles y religiosos, tanto católicos como tradicionales.

---

<sup>12</sup> Ceremonia observada entre el 21 de Marzo y el 1 de Abril de 2002 en San Andrés Cohamiata.

Durante la presente investigación, se pudo constatar que, contrario a la información que se tenía anteriormente, la Semana Santa inicia antes del Domingo de Ramos, con una serie de intercambios importantes entre los diferentes actores de la Semana Santa. En esta ocasión, los primeros intercambios se apreciaron el día Jueves 21 de Marzo 2002, y fueron intercambios entre autoridades civiles y *xukurikate*. Los intercambios comenzaron por la tarde, afuera de la Casa de Poder, con danzas de dos grupos de jicareros de *tukipa*: San José y Cohamiata. Durante las danzas, se hizo el intercambio de las varas de poder, las cuales representan la autoridad civil de la comunidad, por el peyote, objeto sagrado traído de Wirikuta por los *xukurikate*. Se entregan las varas de poder a los peregrinos porque serán ellos los encargados de restaurar el poder eclipsado durante la Semana Santa. Cuando Venus se hace presente en el horizonte, los peregrinos terminan de danzar y en fila entran a un edificio contiguo, a la derecha de la Casa de Poder, que se denomina Casa de los *Mara'akate*, el cual es un edificio amplio y que sirve de albergue para grupos de peregrinos cuando hay fiestas. Sólo se establece ahí el grupo de peregrinos de mayor jerarquía, en este caso, los peregrinos de San José, por ser ellos quienes portan la vara de poder del *Tatuwani*.

Al entrar a la casa se enciende un fuego, a su lado se acomodan los morrales y objetos sagrados que traen los peregrinos sobre un petate. Los morrales contienen los siguientes objetos: jícara del portador (símbolo que lo hace la representación de una deidad), flechas, peyote. Los peregrinos se forman en una fila, los punteros toman las varas del suelo, y comienzan a rodear al fuego, apuntándolo con las varas. A cada una de las personas presentes se les da una rama, la cual, después de varias vueltas al fuego, debe ser quemada. Junto con la quema de varas se pueden escuchar plegarias cada vez más rápidas y fuertes. Al terminar las plegarias, comienza una especie de ceremonia de nombramiento, donde cada peregrino pasa al centro, junto al fuego, y recibe dos nombres. Uno es sagrado, y el otro, chistoso, presumiblemente con connotaciones sexuales. Al pasar al centro, cada peregrino toma agua sagrada de Wirikuta de una olla con una flecha roja. La olla está pintada con la pintura amarilla *uxa*, distintiva de los peregrinos. La flecha, o *muwieri*, tiene plumas en un extremo, y con ese extremo arrojan agua hacia las cosas que trajeron, en cinco direcciones.

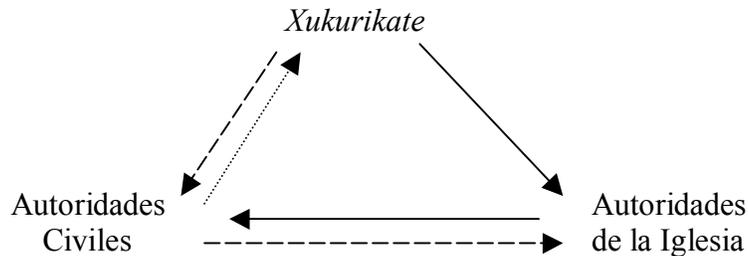
Posteriormente toman un trago de agua. Es entonces cuando se les da su nombre. Según tengo entendido, la anterior quema de las varas tiene que ver con el dejar tu nombre en el fuego para adquirir tu nuevo nombre. Este nombre sólo tiene vigencia durante estas ceremonias, no es permanente. Después de recibir el nombre, cada peregrino se lava la cara con agua, para quitarse el *uxa* del rostro. Se hace esto con todos los peregrinos, de ambos *tukite*, hasta acabar. Posteriormente, se hace una especie de intermedio para comer. Al finalizar de retirarse el *uxa* del rostro, comienzan a entrar a la casa muchas señoras con cazuelas de comida y tortillas. Se reparte la comida entre los presentes.

Al finalizar de comer, comienzan los ciclos de danzas. Los peregrinos encargados de tocar el violín, los *xawereru*, tocan sus instrumentos y ambos grupos inician las danzas. Después de algunos minutos, los peregrinos de Cohamiata salen de la Casa de los *Mara'akate* para ir a dejar ofrendas. Los de San José se quedan bailando. Las danzas se hacen mirando hacia el fuego. El *tsikuaki*, entre pieza y pieza gasta algunas bromas, como tirarse al piso y hacer como que defeca. Las danzas continúan hasta cumplir cinco ciclos de danzas, y al terminar, la gente se retira a descansar.

Al día siguiente, viernes 22 de Marzo, por la mañana, se hace un intercambio entre las autoridades civiles y las autoridades de la Iglesia. Dentro de la Iglesia, las autoridades civiles intercambian el peyote que recibieron de los peregrinos un día antes por el *Tutekuiyu*, o Cristo pequeño. Junto con el *Tutekuiyu* se intercambian velas, atados de enramajes y coronas de sotol, que se hacen en la Mesa de Poder. Al finalizar el intercambio, la gente presente pasa una por una hacia el frente de la Iglesia, donde hay cinco escalones que hacen la función de altar, y se les da agua sagrada de Wirikuta. Con una flor, te ponen agua en la cabeza, en el cuello y en la boca, y se debe beber un trago de agua.

Basados en los dos intercambios anteriormente descritos, podemos elaborar el siguiente esquema, derivado de una comunicación personal con Arturo Gutiérrez. Las flechas en guión largo simbolizan el peyote. La flecha punteada simboliza las varas

de poder, y las flechas negras el *Tutekuiyu*. El propósito de estos intercambios, es transformar al peyote en Cristo.



Contrario a la información de investigaciones anteriores, en esta ocasión no se percibió actividad durante el sábado posterior a los intercambios, ni en el Domingo de Ramos, cuando supuestamente la comunidad debe de hacer ramos de hojas de palma.

Los días lunes y martes, se realizan intercambios entre las diferentes “casas” de las localidades. A las casas en donde se alberga a los grupos de peregrinos provenientes de otras localidades, comúnmente se les llama con el nombre de dicho grupo. El día lunes, se pudieron apreciar intercambios entre las casas de Las Guayabas y Las Pitayas, y entre las casas de San José y Cohamiata. Los intercambios comienzan al anochecer, y a simple vista parecen pequeñas fiestas. Inician cuando los peregrinos y sus familiares se acomodan en filas frente a la casa con la que se va a intercambiar, en este caso, Las Guayabas se formó frente a la casa de Las Pitayas, y San José frente a la casa donde se hospedaba a Cohamiata. Cada persona va cargada de algún alimento, principalmente bules de tejuino adornados con naranjas, plátanos y paquetes de galletas María, además de dulces. Entonces se procede a entrar a la casa, y se colocan los bules y la comida en el suelo. Posteriormente, la gente comienza a repartir entre los presentes la comida y la bebida. Primero se ofrece a las personas de mayor autoridad, en este caso los cantadores. Después se va ofreciendo a los demás, independientemente de si se les conoce o no. Al mismo tiempo, se puede escuchar música de mariachi *wixarika*, el cual toca a petición de los presentes, con un costo de \$10 pesos por cada pieza. El tejuino se ofrece de uno por uno, es decir, hay un solo vaso o taza, con el que la gente va ofreciendo a cada uno de los presentes. La persona

que ofrece espera a que a quien ofreció termine de tomar el tejuino para recuperar su taza y poder ofrecer a alguien más. Por ello, el tejuino debe de tomarse rápidamente. Por lo general, el tejuino va acompañado de algún alimento, ya sean pequeños tamales, dulces o frutas. Se ofrece tejuino y comida hasta que se termina, y al finalizar, la gente va a dormir a sus casas.

Al día siguiente, martes, se pudieron apreciar intercambios entre las mismas localidades, aunque en dirección opuesta. En esta ocasión, la fiesta comenzó más temprano, durante la tarde. La ropa de la gente se veía diferente: Más vistosa, limpia y elegante. Los varones portaban sus trajes de manta blanca con multicolores bordados, y las mujeres sus blusas y faldas coloridas. El proceso es igual al del día anterior: Se forman los peregrinos y sus familias, entran a las casas correspondientes y ofrecen la comida. Se escucha también el mariachi. Se procede hasta que se termina con la comida y el tejuino. A diferencia de días anteriores, el martes se pudo apreciar un borrego y dos chivitos amarrados en las campanas fuera de la Iglesia. Al parecer van a ser sacrificados. Así mismo, pudimos ver que frente a la Casa de Poder, había troncos de madera grandes recién cortados, a los que se les daba forma rectangular. Esos troncos van a ser la nueva Mesa de Poder y el nuevo cepo, o cárcel. Es necesario mencionar que son los peregrinos quienes se encargan de cortar los troncos necesarios para hacer estos objetos. Además de la Mesa de Poder y el cepo, se hace la Banca de Poder y la cruz de fuera de la Iglesia. Estos objetos son cambiados cada cinco años. Se hacen de pino y se cambian al finalizar la Semana Santa, una vez que el poder tradicional es restaurado.

El día miércoles, por la mañana, se percibió cierto movimiento de los peregrinos de San Andrés Cohamiata y Las Pitayas, que caminaron hacia el bosque al sur de San Andrés. Al llegar a un determinado lugar, comenzaron a talar un pino, al que posteriormente le dieron una forma rectangular. Dicho pino va a convertirse en la banca de poder. A la tala, que es como una cacería, sólo pueden acudir los varones. Al terminar de darle forma a la banca, los peregrinos cargan el tronco y lo llevan

hacia el pueblo, para depositarlo junto a los troncos que van a ser la mesa de poder y el cepo. Entonces supimos qué grupos de peregrinos estaban a cargo de qué objetos:

Mesa de poder: San José

Cruz de la Iglesia: Cohamiata

Banca de poder: San Andrés Cohamiata y Las Pitayas

Cepo: Las Guayabas

Al llegar la banca y ser depositada en el piso, apreciamos que se colocaron diversos objetos a su lado: En el eje este-oeste había dos cornamentas y tres máscaras de venado, bules de tabaco sobre la máscara y sobre o entre los bules, gajos de peyote. Se colocaron las varas de poder del lado sur, junto al morral del *Tsouxirika* y el bastón del *Tatewari*. Posteriormente, se hizo un rezo con *muwieri*, y se untó sangre de venado sacrificado sobre la Mesa y la Banca de Poder. La sangre de venado es la que hace que los objetos adquieran el poder. Posteriormente, los peregrinos consumen peyote.

Al finalizar esto, comienzan de nuevo intercambios entre las diferentes casas. Desconocemos el orden que siguen estos intercambios y quiénes intercambiaron, pero el proceso a seguir fue el mismo que apreciamos en las ocasiones anteriores, con tejuino, comida y mariachi. Estos intercambios continúan durante toda la tarde.

Al visitar la Iglesia, nos percatamos de que ya no estaba dentro la figura del *Xaturi Tsumpe*, y que la imagen de la Virgen de Guadalupe había sido cambiada de lugar.

Por la tarde, había afuera de la Casa de Poder un grupo de peregrinos danzando, y entrar a la Casa de los *Mara'akate* y quitarse el *uxa* del rostro, de manera muy similar a lo que se apreció el jueves 21 de Marzo. Los peregrinos eran de tres rancherías: Tesorero, El Bajío y Rosa de San Juan. Según nos informaron, esto lo hacen cada tres años. Es como una versión corta de lo que hacen los peregrinos de las localidades. Después de quitarse el *uxa*, los peregrinos de Tesorero salen a hacer ofrendas. Se van

hacían un enramado cercano a la Iglesia y comienzan a bailar. Los peregrinos que quedan en la Casa de los *Mara'akate* poco tiempo después salen y se van hacia otro enramado, donde se reparte comida. Al mismo tiempo que esto sucede, nos percatamos de que al *Xaturi Tsumpe* lo meten a la Iglesia. A la gente presente se le bendijo con agua sagrada de Wirikuta. Los intercambios prosiguen en las distintas casas.

Al anochecer, la gente se reúne en la Iglesia, para una misa de purificación. Consiste en rezos y un discurso de las autoridades, finalizando con la purificación de los presentes. Los que entran, llevan velas. Cuando entramos, algunos varones se encuentran arrodillados y con la espalda descubierta, y están a punto de comenzar a pegarse en la espalda con manojos de zacate mojado, denominados *weiya*, de donde toma la celebración de Semana Santa su nombre. Se apagan todas las velas, y en total oscuridad se pudo escuchar como se pegaban. No dura mucho ni hay sangre. Se encienden las velas de nuevo y vimos que la gente comienza a recibir agua sagrada de Wirikuta como bendición. Vimos también que las *Tenantse* y el *Tsikuaki* le pegan a la gente levemente con los *weiya*, para posteriormente ser bendecidos y apagar su vela con la flor. Al terminar, la gente sale. La Iglesia se va vaciando y las velas apagándose. Entonces, las Varas de Poder, que se encuentran dentro de la Iglesia, son llevadas hacia otra casa. Cabe decir que en el altar se encuentran las figuras de los *Xaturi Tsumpe* y *Ampá*, y la Virgen de Guadalupe. Después de la misa de purificación no se percibió actividad.

El día jueves, desde las siete de la mañana, el piso de la Iglesia fue cubierto con hojas de plátano. Afuera de la Iglesia, los peregrinos de Cohamiata se encuentran haciendo la cruz nueva. La cruz tiene labrados los nombres de los cinco *tukite* más importantes de la región: , San Andrés Cohamiata, Cohamiata, San José, Las Guayabas y Las Pitayas. Están en *wixarika*, y en la base de la cruz se labró un águila.

Como a las 10 de la mañana, nos percatamos de que la ropa de uno de los *Xaturi* había sido cambiada, y que afuera de la casa de poder los Mayordomos y las

*Tenantse* se encuentran lavando la ropa de los santos y los Cristos. La lavan con agua sagrada de Wirikuta, con jabón y con jitomate. También se lavan los cirios, las monedas, las Varas de Poder y los mismos santos. La ropa se cuelga en tendederos creados para la ocasión, y las Varas de Poder se ponen a secar sobre una silla denominada '*ïpari*, como las que usan los *mara'akate*. Conforme se va secando la ropa, los santos son metidos a la Iglesia, y la gente del pueblo comienza a reunirse dentro con dos velas: una vela normal de parafina, y un cirio de cera de Campeche. La gente pasa a que se les enciendan las velas con las velas del altar, que de acuerdo a una comunicación personal con Arturo Gutiérrez, fueron encendidas con las brazas del *Tatei Neixa*. Posteriormente, la gente comienza a acercarse hacia los santos y a bendecirse. Usan una tela que pasaban por el santo y luego por las cabezas de la gente. Esto se hace en familias.

Al finalizar, comienza lo que se denomina como entierro de los Cristos. Se les pone boca abajo en el suelo y se les cubre con cinco telas. Al *Xaturi Ampá*, primero se le cambia la ropa, y después se le entierra. Mientras esto sucede, vimos entrar a dos personas con la cara pintada de negro, los judíos, a recoger los sables de madera que complementan su atuendo. Dichos sables se encuentran dentro del *xiriki*<sup>13</sup> sobre el que descansa la imagen de la Virgen de Guadalupe. Posteriormente salen. Es en este momento que los judíos eclipsan el poder, simbolizado por la muerte de los Cristos. Las autoridades tradicionales no tienen poder alguno: el poder recae en las tinieblas y el caos, representado por los judíos. De ahora en adelante debe de hacerse lo que estos ordenen, y están prohibidas ciertas actividades, como tomar alcohol, salir del pueblo, hacer ruido, comer carne de res, cocinar, etc. El incumplir con la norma implica ser metido al cepo: la cárcel.

Al salir de la Iglesia se aprecia a más judíos. Su actitud es bastante relajada, de hecho, pareciera que todavía no toman el poder, pues algunas personas se encontraban tomando tejuino, otras haciendo ruido, y algunos mestizos abrazándose y besándose y no hubo reacción de su parte. Anteriormente, esas acciones habrían merecido el cepo.

---

<sup>13</sup> Este *xiriki* es el único que se encuentra dentro de la Iglesia y está dedicado a la deidad *Paritsika*.

Hubo un momento en que desaparecieron, para cerrar los caminos que comunican a San Andrés Cohamiata con otros pueblos. A las personas que lleguen una vez que los caminos han sido cerrados, se les lleva al cepo. Incluso si la avioneta aterriza, al conductor se le lleva al cepo.

Después de un par de horas, entramos de nuevo a la Iglesia, donde vimos que seguían haciéndose bendiciones. Los Cristos se encontraban todos “enterrados” y la gente les ponía veladoras. Se me explicó que las bendiciones funcionan de la siguiente manera: Se enciende una vela y hacen una petición. Pasan con cada uno de los Cristos y sus mayordomos. Ellos te dan agua sagrada de Wirikuta, la cual también se rocía sobre los morrales que la gente porta. El último mayordomo con el que pasas te apaga la vela, o bien, se puede dejar encendida, para velar a algún Cristo, pero eso indica que vas a velar toda la noche. Al salir de la Iglesia se pudo observar que afuera de la Casa de Poder había intercambios de comida entre las familias de las Autoridades Civiles y de las Autoridades de la Iglesia. Estos intercambios son menos restringidos que los intercambios que apreciamos los días anteriores, pues ya no son de casa específica a casa específica, sino entre personas de distintas casas.

Alrededor de las 6 p.m. inició el Vía crucis. Comienza con la gente reunida en la Iglesia, para posteriormente salir junto con los santos y Cristos. Pronto se va formando una fila que los judíos cuidan celosamente, corriendo de lado a lado y golpeando sus sables cuando se cruzan. Una vez dentro de la fila, ya no se puede salir. Para el Vía crucis la gente lleva velas, que no deben de apagarse, pues eso significa quedarse estéril. Como lo anterior es muy común, la gente protege las velas con envases de plástico o latas. La fila del Vía crucis recorre todo el pueblo, rodeándolo. A lo largo del recorrido, se van haciendo paradas en las que la gente debe de hincarse y santiguarse. En total hubo 10 paradas. No todo el pueblo toma parte en el Vía crucis, pues pudimos ver a algunos habitantes que nos veían pasar desde sus casas, tiendas o patios.

Al final del Vía crucis la gente se forma fuera de la Iglesia, y comienzan a entrar a ella. Primero entran los santos y luego la gente. Los judíos supervisan la entrada de la gente, prohibiendo la entrada a mestizos, a quienes prometen dejar entrar posteriormente. Eso nos permitió apreciar la salida de la gente que entra a bendecirse. Las familias que van saliendo deben de entregar cosas a los judíos, tales como aguardiente, cigarros, y hasta peyote. Mientras los veíamos salir, una señora mestiza se encontraba organizando a los mestizos presentes para que cuando entráramos a la Iglesia, y tuviéramos que salir y dar algo a los judíos, fuera dinero en vez de alcohol o cigarros, pues con ese dinero los judíos pretendían comprar un animal para sacrificio. Al anochecer, se nos dejó entrar a la Iglesia. Fue interesante porque ninguno de los mestizos presentes tenía idea alguna de qué hacer, por lo que sólo mantenían sus velas encendidas y se sentaron en el suelo. Después de algunos minutos, los mestizos comenzaron a salir, previo pago de \$20 pesos por persona. Se veló toda la noche a los Cristos en la Iglesia. Fuera de ello, no hubo alguna otra actividad.

El día viernes, por la mañana, no se percibió actividad en el campo ritual. Alrededor del medio día, observamos que se hacían algunos intercambios de comida entre familias, fuera de al Casa de Poder y dentro de la Casa de los *Mara'akate*. El intercambio seguía un patrón: había una fila de gente que iba con platos en las manos hacia la Casa de los *Mara'akate* y entraban. Posteriormente salían y daban una vuelta. Esto se repitió varias veces, con varios grupos de personas. Los judíos continuaban con una actitud muy relajada.

A las 6 p.m., se hizo otro Vía crucis. Esta vez se pudo ubicar dos grupos principales: el del *Xaturi Tsumpe*, y el del *Xaturi Ampá*. El orden del primer grupo fue el siguiente:

1. *Tsouxirika* de San José y *Tsouxirika* de Cohamiata.
2. *Tatuwani* (varas con su asiento).
3. Santito de Tierra Blanca.
4. *Hapaxuki*.

5. *Xaturi Tsumpe*.

El orden del segundo grupo fue el siguiente:

1. *Tsauxirika* de San Andrés y *Tsauxirika* de Las Guayabas.
2. *Tanana* (cargos).
3. Punteros.
4. *Xaturi Ampá*.

El recorrido es el mismo que en el día anterior. La única diferencia que se percibió fue que ahora había el doble de gente. Al terminar el Vía crucis, la gente entró a la Iglesia.

Conforme iba cayendo la tarde se pudo apreciar que se traían cada vez más y más animales para ser sacrificados, que eran atados a palos que se encontraban frente a la Iglesia, la Casa de Poder y la Casa de los *Mara'akate*. En su mayoría eran reses, pero también se vieron chivos y borregos. Al mismo tiempo, se iban encendiendo hogueras afuera de las casas, alrededor de las cuales iban a estar los grupos de peregrinos.

Aproximadamente a las 11p.m., los grupos de peregrinos se reunieron alrededor de sus hogueras. Había peregrinos de localidades, o peregrinos de *tukipa*, y peregrinos de rancherías, o de *xiriki*. Los de *tukipa* eran grupos grandes, de más de 30 personas, mientras que los de *xiriki* eran pequeños, de no más de 10 personas. En cada grupo, los *Xawereru* comienzan a tocar el violín, y los peregrinos comienzan a rezar para bendecir a las reses, es decir, incorporarlas a la cultura; hacerlas sus “hijas” (Gutiérrez del Ángel, comunicación personal). Cada grupo pasa alrededor de todas las reses. Al terminar, se regresa al lugar donde está la hoguera, y el *Tsauxirika* de cada

grupo comienza a cantar el *kawitu*. Cuando se termina, se inician las danzas. Cada grupo lo hace a su tiempo, no van sincronizados. Así mismo, cada determinado tiempo se forman para ir a bendecir a las reses de nuevo. Siempre antes de ir a bendecirlas pasan con las autoridades interinas, para después ir hacia la Iglesia, bendecir a las reses y regresar. Así se fueron repitiendo los ciclos de bendiciones y danzas hasta que llegó el alba.

Llama la atención que los peregrinos de San José hicieron toda esta noche de cantos y danzas dentro de la Casa de los *Mara'akate*. Dentro de la casa fue donde se apreciaron las danzas con más claridad. Pude ver, por ejemplo, que había dos fuegos: uno para los varones y otro para las mujeres. Estos ciclos de danzas y de bendiciones simbolizan la lucha cósmica entre las fuerzas del inframundo y los peregrinos *xukurikate*. Por medio de los rezos, las danzas y los cantos se lucha para que las tinieblas no eclipsen el poder, y que este pueda ser restaurado: para que orden reine de nuevo y la estructura regrese.

El día sábado, al despuntar el alba, llegó la hora de despertar a los Cristos, es decir, de restaurar el poder y de alejar a las tinieblas. Para hacer esto, los peregrinos entran a la Iglesia, y comienzan a gritar a los Cristos para que se levanten. Los judíos, que durante toda la noche resguardaron la Iglesia, huyen y desaparecen. Entonces se cantan las mañanitas a los Cristos, para que se despierten, y comienzan los sacrificios de las reses. En este momento, el ambiente festivo comienza a hacerse sentir. Abunda el alcohol y los grupos de mariachi se ven por doquier.

Según se pudo apreciar, los sacrificios se hacen en dos lados: dentro de la Iglesia o fuera de la Iglesia, sobre la que va a ser la nueva cruz. Son dos tipos de sacrificios diferentes: unos para el inframundo, otros para dar poder a los objetos. Para hacer el sacrificio, primero se hace una ronda en la que se le ponía a las reses un listón de colores con flores en los cuernos. Posteriormente los peregrinos hacen una segunda ronda en la que atan a la res de los pies y la tumban en el piso para entonces jalarla hacia la cruz o hacia dentro de la Iglesia. Una vez que llegan a dichos lugares, se pone

el cuello del animal sobre la cruz o sobre el *tepari*, hueco que se encuentra en el piso de la Iglesia, y con un cuchillo se les corta la garganta. La sangre brota a chorros, y se va guardando en cubetas o platitos. Esa sangre se unta entonces a las velas, flechas y *muwieri* que portan los presentes. En una ocasión pude apreciar como se le untaba sangre a las Varas de Poder.

Dentro de los sacrificios que se realizaron, hubo dos que fueron hechos por grupos de mestizos. Estos fueron porque una mestiza, que vivió muchos años en la comunidad, se encontraba terminando el cargo del *Hapaxuki*. Este cargo y sus respectivos sacrificios son arreglos entre los *wixaritari* y los mestizos para que ambos interactúen. Se realizan desde hace años, y de esta manera se incorpora a los mestizos a la celebración de la Semana Santa.

En total se sacrificaron 42 reses, 3 borregos, y 3 chivitos. En la Iglesia había fila de reses para ser sacrificadas, y las reses tardaban en morir. Una vez muertas, son llevadas hacia la pista de aterrizaje de la avioneta para desollarlas y separar la carne para consumo y para el pago de servicios de los *mara'akate*. Los sacrificios son intercambios en tres niveles:

1. A nivel familia, para pagar mandas.
2. A nivel *xiriki*, intercambios restringidos entre los participantes y los dioses.
3. A nivel *tukipa*, intercambios generalizados entre los participantes y los dioses.

La fiesta y los sacrificios continúan a lo largo del día. En la tarde hubo un festival de danzantes mestizos, donde tocaron cuernos y tambores y danzaron. Por la noche, este grupo de danzantes dio la vuelta por el pueblo, para dejar ofrendas. También se hizo una ceremonia para el *Hapaxuki*, la cual no pudo ser apreciada. Además, tomaron parte las danzas del toro y el *wakero*, las cuales duraron toda la noche y tampoco pudieron ser apreciadas.

El día domingo continúa el ambiente festivo en la comunidad, con mucho alcohol y música de mariachis. Afuera de la Iglesia, se hacen bautizos durante todo el día. A mediodía, hay una nueva serie de intercambios en la Casa de los *Mara'akate*, donde hay una gran cantidad de tejuino, naranjas, galletas y piezas de carne. Oficialmente, la Semana Santa ha terminado, y lo que continúa, son las celebraciones, “la fiesta”.

El día lunes ya no es propiamente un día perteneciente a la celebración de la Semana Santa, pero lo menciono porque es el día en que se instalan las nuevas Mesa de Poder, Banca de Poder, cepo y cruz de la Iglesia. Los peregrinos dejan ofrendas a lo largo del día en los *xiriki* que corresponden a las cinco direcciones. Además, se siguen realizando bautizos en la Iglesia. El ambiente festivo de los días anteriores continúa. Por otro lado, en esta ocasión, comenzaron los preparativos para la ceremonia de cambio de techo en el área del *tukipa*.

#### **2.2.10. Cambio de techo del *tuki* <sup>14</sup>**

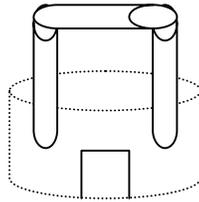
El *tuki* es el edificio de forma circular que se encuentra dentro del centro ceremonial tradicional *tukipa*. Está construido de cemento, con el techo de zacate. El cambio de techo se hace cada cinco años por medio de una ceremonia de tres o cuatro días que indica también el cambio de los cargos de jicareros, aunque ese cambio se realiza propiamente hasta la celebración de *Hikuri Neixa*, en junio.

Una noche antes de que comience el propiamente el cambio de techo, los jicareros del *tukipa* se reúnen y los cantadores principales cantan toda la noche. Al día siguiente, se colocan los tres pilares grandes que sostendrán al techo. Los dos pilares verticales representan a las deidades *Kewimuka* y *Na'ariwame*. Se desconoce a quién representa el tercer pilar. Los pilares son traídos, “cazados”, por peregrinos del *tukipa* en cuestión. Buscar los palos es “ir de cacería”. Se come mucho peyote y los jicareros van buscando pino por pino hasta encontrar aquel que “quiere morir”. Esto mismo se

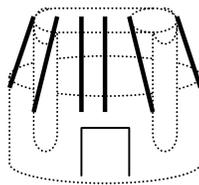
---

<sup>14</sup> Ceremonia observada los días 1, 2, 3 y 4 de Abril de 2002 en el *tukipa* de San Andrés Cohamiata.

hace en la Semana Santa para hacer la cruz, la mesa de poder, la banca y el cepo. Por cada pilar se sacrifica una res.

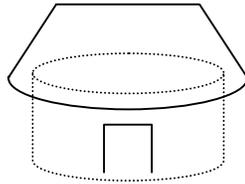


Durante el segundo día, se colocan los troncos de menor tamaño que van a sostener al zacate, y se sacrifican a las reses con la que se bendecirá estos troncos. Los troncos que se usan para sostener el techo los aportan los jicareros de los *tukipa* con los que los jicareros del *tukipa* anfitrión tienen alianza. En esta ocasión fueron los jicareros de los *tukipa* de San José, Cohamiata y Las Guayabas. Después de hacerse los sacrificios, seis reses en total, se colocan los troncos: Cuatro del lado izquierdo, dos al centro y uno a la derecha. Por la noche también se canta.



En el tercer día, se pone el techo de paja sobre la estructura de troncos construida los días anteriores. Desde temprano, los jicareros trabajan en acomodar el zacate, que se trae de Wirikuta. Al mismo tiempo, se danza afuera del *tuki*, en el patio ceremonial. A medio día se sacrifican dos reses y se da peyote. Las danzas continúan a lo largo de día, con actividad dentro y fuera del *tuki*, hasta que, llegada la tarde, los jicareros comienzan a “despedirse”, “porque se van a hacer fiesta a otro *tukipa* y van haciendo fiestas en todos hasta que al final, ya cuando acaban con todos, es que “salen”; es decir, dejan el cargo”. Al llegar la puesta de sol, el techo está casi listo. Conforme oscurece, la gente prende fogatas para calentar los caldos de res y de venado que se

cocinaron, los cuales se colocan después dentro del *tuki*, donde son servidos. Junto con los alimentos, la gente recibe tejuino, el cual ha sido repartido a lo largo del día. Al caer la noche, muchas familias se retiran. Al día siguiente, se termina de colocar el zacate, y se termina el tejuino.



### 2.2.11. *Xapalaririku* o Volteado de la Mesa <sup>15</sup>

El día 4 de Junio, se realiza en San Andrés Cohamiata la segunda ceremonia de Volteado de la Mesa. De manera similar a la primer ceremonia, realizada entre Octubre y Noviembre, la fiesta dura un día. El principal objetivo es la remoción de la viga que conforma la Mesa de Poder, la cual se coloca en el suelo. Así mismo, la cruz de la Iglesia se quita, los santos se cubren, el cepo se cierra y las varas de mando se guardan. De acuerdo a Gutiérrez del Ángel, estas actividades simbolizan que la noche ha llegado a la comunidad, y desaparecen los diferentes cargos (2002b: 255).

Durante la festividad se hacen también sacrificios de animales para las deidades del inframundo, pero, a diferencia del primer Volteado de la Mesa, los *Xukurikate* no cantan, y realmente tienen muy poca participación.

### 2.2.12. *Hikuri Neixa* <sup>16</sup>

*Hikuri Neixa* es el nombre *wixarika* de la última celebración del ciclo ceremonial *neixa* donde los *xukurikate* tienen participación activa como grupo ritual. En ella, simbólicamente se “desata” a los peregrinos que fueron “amarrados” durante la

---

<sup>15</sup> Descripción realizada en base a la presentada por Gutiérrez del Ángel (2002b).

<sup>16</sup> Celebración parcialmente registrada del 26 al 28 de Mayo de 2002 en el *tukipa* de Cohamiata. Se complementa la descripción con las etnografías de Gutiérrez del Ángel (2002b), Kindl (1997), y Chávez (2003).

peregrinación a Wirikuta. Literalmente, significa “La danza del peyote” aunque también se le llama Fiesta del Esquite. *Hikuri Neixa* también significa el paso de la temporada de secas a las lluvias. Con la peregrinación a Wirikuta, los jicareros traen las lluvias, representadas por *Na'ariwame*. Por medio de la fiesta, los jicareros piden a *Na'ariwame* que haya lluvias suficientes para la cosecha, petición que se continuará en *Namawita Neixa*. La fiesta tiene una duración de cuatro o cinco días y se realiza tanto en los *tukipa* como en los diferentes *xiriki* de la comunidad. La celebración se divide en tres etapas: La Danza del Peyote, la Danza del *Maxa*, o venado y la Danza de las *Xaki* (personificada por el cargo de *Niwetsika* y un grupo de cinco o seis señoras más).

La celebración inicia por la tarde, con la recolección de la leña que será utilizada en el ritual. Al anochecer, los peregrinos se reúnen dentro del *tukipa*, donde se hacen cantos, rezos, y se vuelve a recibir el nombre que fue otorgado durante la peregrinación. Las *Xaki*, hacen un tamal grande de maíz, que simboliza un feto de venado.

En la mañana del siguiente día, los jicareros se encontraban fuera del *tuki*, frente al *Tsouxirika*, quien se apreció sentado junto a un fuego cerca de unas piedras y bajo una especie de enramado que lo cubría del sol. El *Tsouxirika* estaba cantando y los peregrinos de pie lo escuchaban. En las 5 direcciones (norte, sur, este, oeste y centro), aproximadamente a 4 metros de donde estaba el cantador, había palmas secas cuyo tallo estaba enterrado al suelo, junto con una flecha y un peyote. La *xaki* previamente ha molido peyote seco, el cual se mezcla con agua, para hacer una especie de horchata. Los peregrinos toman de este peyote.

A las 9 a.m. comenzaron las Danzas del Peyote. Hicieron ciclos de danzas de cinco tiempos en sentidos anti-horario y horario en torno al cantador y el fuego. Posteriormente, al terminar los cinco tiempos, entraban al *tuki* y volvían a bailar cinco veces, pero sobre la tarima o a los costados de ésta. Estas danzas se repitieron cinco veces a lo largo del día. La última a las 5 p.m., con intervalos entre ellas en los que

aparentemente no pasaba nada. Cada ciclo de danzas iba acompañado de la toma del peyote. El primer y tercer ciclo de danzas fueron de puros varones. El tercero se distinguió porque no bailaron ni el peregrino con el cargo de *Takutsi* ni el peregrino con el cargo de *Takuamama*. El segundo y cuarto ciclos se distinguieron por la presencia de mujeres. En el segundo, hubo dos mujeres. En el cuarto, aproximadamente 3, mas dos niñas (las que tenían el cargo de *hakerite*, o “angelitos”). En el cuarto ciclo conté 25 personas, mientras que en el primero 9 y en el segundo 16. Por la noche se hicieron rezos y curaciones a los jicareros dentro del *tuki*.

Al día siguiente, continuaron las Danzas del Peyote, de manera similar a las del día anterior. Por la tarde, alrededor de las 6 p.m., comenzó el *Maxa Neixa*, o Danza del Venado. Ésta, es una representación de la cacería de los venados, siendo los peregrinos quienes divididos en dos grupos, representan a los venados y a los cazadores. Por medio de danzas y representaciones teatrales, los venados son cazados.

A la mañana del día siguiente, comienzan las Danzas de las *Xaki*, o *Xaki Neixa*. Estas hacen una serie de intercambios con los cantadores, y tuestan en un comal el maíz dentro del *tuki*. Este maíz se reparte entre los jicareros, especialmente se les entrega a aquellos jicareros con cargos entrantes. Una vez que se ha tostado el maíz, se debe esperar a la quema de las hojas de maíz, evento que simboliza el fin de la celebración. La quema se puede hacer después del tostado del maíz, o incluso hasta un día después.

### **2.2.13. *Namawiita Neixa***<sup>17</sup>

La última celebración del ciclo festivo *neixa* es *Namawita Neixa*, también conocida como Danza de la Despedida. En ella, los jicareros ya no actúan propiamente como grupo ritual, pues se han “desatado” durante el *Hikuri Neixa*. Esta fiesta se considera

---

<sup>17</sup> Descripción realizada en base a Gutiérrez del Ángel (2002b).

que es una continuación de la fiesta previa, pues se pide nuevamente a la deidad *Nakawe* que llueva lo suficiente. Para entonces, las lluvias ya han comenzado. La fiesta tiene como intención que siga lloviendo.

La celebración tiene duración de un día y una noche. Por medio de inversiones rituales, especialmente inversión de los poderes, se reafirma el significado del *Hikuri Neixa*. Se representa la derrota del sol ante las lluvias y la noche. La burla juega un papel importante, pues muestra que los poderes y las estructuras no operarán de la misma manera hasta que las lluvias terminen, y el sol nazca.

#### **2.2.14. Celebraciones de corte civil**

Por celebración de corte civil me refiero a aquellas festividades incluidas en el calendario escolar nacional. Son días de asueto. No se consideraron en el cuadro de celebraciones presentado anteriormente, pero he considerado necesario incluir las que pudieron ser apreciadas, por contener elementos que me permiten comprender algunos aspectos de las festividades anteriormente descritas.

##### **2.2.14.1. Día del Niño<sup>18</sup>**

El día 30 de Abril, se celebra en San Andrés Cohamiata el Día del Niño. Este día lo celebran sólo los niños que asisten al preescolar y a la primaria. A los jóvenes de la tele secundaria, se les celebra el Día del Estudiante, el 23 de Mayo. La fiesta inicia a las 4 a.m., cuando se tocan las mañanitas a los niños en el albergue escolar. Los padres de familia y los maestros les cantan, junto con un mariachi tradicional, en español y en *wixarika*, y después los “bañan”: los mojan con agua fría, y le toca a todo el que celebra algo.

Posteriormente, ya que no había clases, algunos niños jugaron, otros fueron al río a bañarse, y a las 2 p.m. se les hizo una comida especial (se mataron dos puercos para

---

<sup>18</sup> Fiesta apreciada el día 30 de Abril de 2002 en San Andrés Cohamiata.

la ocasión). Además, cada padre de familia o familia de los maestros llevaron comida: tamales, enchiladas, caldo de res, etc. Primero comieron los niños, luego comieron los maestros y los padres de familia. Después de la comida se organizó a los niños para romper las piñatas. Hubo una piñata por grupo mas dos o tres extras para toda la primaria. Se rompieron aproximadamente 20 piñatas, incluyendo las de preescolar. Cada grupo hizo su propia piñata, con bules y cajas de cartón. Llama la atención que los dulces de las piñatas fueron juntados por medio de cooperaciones de los tenderos, y sólo un tendero se negó a colaborar, lo que causó el repudio de la comunidad. Hubo el caso de dos piñatas grandes que fueron compradas o de alguna donación anterior que fueron rotas por sólo dos grupos. Una de ellas era del grupo de primero de primaria “B”, cuyo maestro era además secretario de la comunidad y él puso los dulces de dicha piñata, que era tres veces más grande que la de los demás grupos. Además de ello, dicho maestro regaló refrescos y bolsas de dulces a sus alumnos y repartió los dulces sobrantes entre los otros niños y hasta entre los padres de familia y maestros presentes. Sólo algunos maestros hicieron lo mismo, y creo va relacionado con el poder económico de cada uno. El maestro, al haber sido también secretario, recibe una buena cantidad de dinero, mientras que otros maestros, como la maestra del segundo grado, no dieron bolsitas de dulces pues apenas y pueden pagar su renta. Considero que esto de ofrecer la mayor cantidad de dulces es como cuando uno reparte la mayor cantidad de tejuino en las fiestas, y muestra su estatus basado en su “generosidad” u opulencia. Al finalizar el rompimiento de las piñatas, oficialmente terminó la fiesta, y los niños jugaron, mientras que algunos de los padres de familia presentes se retiraron a sus hogares. En la celebración no hubo tejuino, por ser una celebración para los niños.

#### **2.2.14.2. Día del Maestro<sup>19</sup>**

El día 15 de Mayo, se celebra en San Andrés Cohamiata el Día del Maestro. Los alumnos se levantan antes del amanecer y van a cada una de las casas de sus maestros a cantarles las mañanitas, tanto en español como en *wixarika*, acompañados

---

<sup>19</sup> Fiesta apreciada el día 15 de Mayo de 2002 en San Andrés Cohamiata.

de un mariachi tradicional. Los maestros, no abren la puerta de su casa hasta que los alumnos hayan terminado de cantar. Cuando el maestro abre la puerta, se le tocan unas fanfarrias y tiene que dar “bolo” de dulces, es decir, aventar dulces a sus alumnos en forma de agradecimiento. Entonces los alumnos, uno por uno, pasan a darle un abrazo al maestro, y luego lo “bañan”, es decir, lo mojan con cubetas de agua fría. Hubo dos grupos de alumnos que celebraron a los maestros de la comunidad: los alumnos de la tele secundaria y los alumnos de la primaria, estos últimos acompañados de otros maestros y de los directores tanto del albergue escolar como de la escuela. Cada grupo visitó a cada uno de los maestros, tanto de preescolar como de primaria y tele secundaria para cantarle, felicitarlo, y mojarlo.

Por la tarde, se hizo una comida-cena a los maestros para festejarlos. Fueron invitados todos los maestros de la comunidad, tanto de preescolar como de primaria, tele secundaria, INEA e inglés. A los festejados, los sientan al centro en una mesa, y cada uno de sus alumnos les da un plato con comida, por lo que se juntan muchos platos de enchiladas, tamales, tortillas, caldo, tostadas, etc., por persona. También se obsequian refrescos y bules con tejuino decorados con tamalitos, naranjas, galletas María o de otro tipo, plátanos, etc. Los bules de tejuino y la entrega de la comida, son muy similares a los intercambios que se pudieron apreciar durante la Semana Santa entre grupos de peregrinos de diferentes localidades. De hecho, los alimentos y objetos que se dan son exactamente los mismos. Hasta el momento, considero que esta entrega de alimentos y objetos tiene que ver con prestigio.

Durante la comida, algunos alumnos obsequian objetos a sus maestros, entre los que destacan artesanías, e incluso prendas de vestir tradicionales. Cada maestro puede llegar a juntar una cantidad grande de comida, la cual es imposible comer en el momento, por lo que la comida sobrante se lleva a casa. Las tres maestras de la tele secundaria, en conjunto, juntaron una olla de 5 litros de capacidad llena de enchiladas, dos platos de tamales, veinte latas de refresco, una cubeta de 20 litros de tejuino (el cual compartieron con los presentes), entre otras cosas.

La comida es amenizada por un grupo de mariachi tradicional, el cual toca a petición de los maestros. Al finalizar la comida, se organizó a la gente para romper las piñatas. Cada maestro tenía una piñata hecha por su grupo. Se hicieron también piñatas extras para los otros maestros. Cada maestro, con los ojos vendados, pasaba a romper su piñata, y se regañaba a los niños que quisieran tomar los dulces de las piñatas, pues estos sólo podían ser tomados por los maestros. Se rompieron aproximadamente 15 piñatas.

Durante y después de las piñatas comenzó la repartición de las cervezas. Cada alumno invita una cerveza a su maestro, por lo que se reunió una cantidad considerable de cerveza, la cual era imposible declinar, pues la lata se abre en el momento de la entrega para animar al festejado a tomarla. Además de los alumnos, los maestros entre sí y algunos padres de familia y autoridades civiles invitaron cervezas a los festejados. También comenzó el baile, y algunos estudiantes bailaron con sus maestros. La música que se toca se compone principalmente de corridos y música de banda, a petición de los festejados. Se continuó tomando y bailando hasta que terminó la fiesta. La fiesta terminó a las 4 a.m.

#### **2.2.14.3. Fiesta múltiple en Las Guayabas<sup>20</sup>**

En mayo de 2002, se pudo apreciar una fiesta en la localidad de Las Guayabas, a la que se le denominó Fiesta Múltiple, para celebrar el Día del Niño, el Día de la Madre, el Día del Maestro y el Día del Estudiante. Se decidió juntar todas las celebraciones en una para economizar recursos. La celebración fue organizada por la organización de comuneros de la localidad y se hizo en el área del centro ceremonial y civil: el *tukipa*.

El festejo inició por la tarde. En una mesa grande, decorada con globos, se sentó primero a todos los niños y se les dio de comer. Posteriormente les tocó el turno a las madres de familia. Cabe decir que las madres, preocupadas por servirle a sus esposos,

---

<sup>20</sup> Fiesta apreciada el 28 de Mayo de 2002 en la localidad de Las Guayabas.

terminaron comiendo al final, aunque la intención era otra. Después de comer, comenzó el evento organizado para la ocasión. Primero se presentó al público a las autoridades y representantes de la organización de comuneros de la localidad. A continuación, la maestra del primer grado de primaria leyó el programa de actividades, el cual consistió en bailes de los niños, canciones, poemas, adivinanzas y cuentos. Todos fueron en *wixarika* en su mayoría.

Al finalizar el evento, hubo concursos para los niños, donde ganaban premios. Los concursos eran carreras, juegos de destreza, etc. Los premios fueron pelotas, zapatos deportivos, y muñecas. Posteriormente hubo rifa de regalos para los adultos. Entre los objetos que se rifaban había huaraches y comida, entre otras cosas.

Al comenzar a oscurecer, se prendieron fogatas y se organizó a los niños, las madres de familia y a las maestras y se rompieron las piñatas de los niños, las mamás y los maestros. Al finalizar con las piñatas, hubo intercambios de regalos para las mamás y las maestras. También se repartieron algunas cervezas, aunque lo principal era el tejuino.

Cada núcleo familiar se reunió y algunos cenaron, mientras tomaban tejuino. Ya entrada la noche, comenzó el baile. Además de un conjunto de mariachi tradicional, que se retiró temprano, había una grabadora operada con pilas conectada a un altavoz, donde repetidamente se escuchaba música de mariachi y banda. La fiesta terminó alrededor de las 3 a.m.

### 3. EL SISTEMA DE PARENTESCO Y MATRIMONIO *WIXARIKA*

Una vez que han sido descritos los sistemas de cargos encontrados en la comunidad, he considerado pertinente introducir un capítulo sobre el sistema de parentesco y matrimonio *wixarika* por diversas razones. Primeramente, es esencial comprender cómo opera el sistema para poder encontrar su relación con los sistemas de cargos. Como afirma Jáuregui: “El sistema de parentesco, en cualquier sociedad humana, tiene como función primaria regular, mediante el apareamiento *reglado*, “la reproducción de la especie” (la reproducción de los individuos), que es la base o el trasfondo de la reproducción de los agentes sociales” (1982: 181). Si se quiere entender la reproducción de los *xukurikate* como agentes sociales, se necesita analizar al sistema de parentesco *wixarika*. Además, el parentesco es un tema que no ha sido privilegiado en la literatura sobre la región, siendo pocos los autores que lo han trabajado a profundidad, y teniendo como resultado información dispersa y en algunos casos, insuficiente. Este capítulo conjunta y complementa a los estudios de parentesco previos.

Quisiera recalcar que no se debe percibir al parentesco como “parentesco biológico”. El parentesco es un sistema simbólico, que puede o no hacer referencia a las relaciones biológicas de los individuos. “Se trata pues de un campo predominantemente social, en el que los hechos biológicos generalmente son reconocidos; pero a veces son enfatizados, a veces son omitidos, y a veces son negados: son, en síntesis, reubicados en el universo simbólico” (Jáuregui, 1982: 183).

Los elementos que conforman un sistema de parentesco son: la terminología de parentesco, las reglas de matrimonio o alianza, las reglas de herencia, las reglas de residencia, las reglas de descendencia y el sistema de actitudes. En este capítulo describo y analizo los anteriores elementos, exceptuando al sistema de actitudes. Sólo se incluye en los casos en que es relevante para la comprensión de una de las partes. Agrego además, un apartado sobre parentesco espiritual.

### 3.1. Terminología de parentesco

La terminología de parentesco, o sistema de designaciones, se refiere a las palabras o términos que se utilizan para identificar a los individuos en parientes y no parientes. Indica los límites de las relaciones de tipo parental y la extensión de lo considerado como “familia”. A los parientes los clasifica en diversas categorías o grados. Define también a los cónyuges prohibidos y preferenciales.

Hasta la fecha, son pocos los estudios que se han realizado sobre la terminología de parentesco *wixarika*. Lumholtz (1902), Diguet (1911), y Zingg (1938), presentan algunos términos de parentesco en sus obras, pero no abundan en el análisis de la terminología. Son estudios más bien de carácter descriptivo. Uno de los principales aportes de Zingg es la documentación de los términos de parentesco para el matrimonio poligínico.

El estudio más exhaustivo, hasta la fecha, es el hecho por Joseph y Barbara Grimes, presentados en sus artículos de 1959 y 1962. En ambos artículos, los autores afirman que la terminología corresponde tipológicamente al sistema clasificatorio de tipo Hawaiano – lineal, el cual agrupa dentro de una misma categoría a diferentes parientes, por ejemplo, los germanos y los primos. Actualmente, se relaciona este tipo de clasificación a los sistemas de descendencia ambilineales. Los autores presentan y analizan además todos los términos de parentesco y su uso, incluyendo los del parentesco espiritual, encontrados durante su estancia en el rancho La Piedra Gorda y en Guadalupe Ocotán, ambos en Nayarit. Los artículos son una gran aportación al estudio del parentesco *wixarika*. Sin embargo, no presentan datos respecto a la terminología utilizada para el matrimonio poligínico, ya que lo consideran una excepción más que un continuo, a pesar de lo ya expuesto por Zingg sobre el tema.

Jáuregui, et al (s.f.), presentan también una descripción de la terminología de parentesco basada en la realizada por Grimes y Grimes. El aporte de Jáuregui, et al, es mencionar la propensión hacia el matrimonio poligínico, reflejada en la terminología de parentesco (s.f.,

23). A pesar de lo anterior, los autores no presentan términos concretos, sólo referencias a tipos de relaciones entre las diferentes cónyuges y de las cónyuges hacia la primera esposa.

Apoyada en los anteriores estudios, la presente investigación se dio a la tarea de levantar terminologías para comprobar no sólo el uso o desuso de los términos identificados previamente, sino de ubicar los términos para la alianza poligínica.

Antes de comenzar con la descripción de la terminología de parentesco, es preciso hacer algunas aclaraciones. Los términos se presentan de dos maneras: En lengua *wixarika* y en castellano. En los términos presentados en lengua *wixarika*, el prefijo posesivo “ne” es equivalente al “mi” en castellano. Siempre se usa en los términos de parentesco.

A partir de 14 terminologías levantadas durante la primera estancia en la comunidad de San Andrés Cohamiata, Jalisco, y en el Rancho El Colorín, de la comunidad de La Presa de Aguamilpa, Nayarit, entre Marzo y Junio de 2002, se propone la siguiente terminología de parentesco *wixarika*:

### **3.1.1. Parientes lineales**

Los parientes lineales son aquellos consanguíneos en línea directa de descendencia en la primera generación ascendente y la primera generación descendente:

1. **Nemama:** mi madre
2. **Nepapa:** mi padre
3. **Nekematsi:** mi padre, Ego varón
4. **Nekwetsi:** mi padre, Ego mujer
5. **Neteiwari:** mi madrastra, “la otra esposa de mi padre”
6. **Netatawari:** mi padrastro
7. **Neniwe:** mi hijo(a)
8. **Neniwewari:** mi hijastro(a), “los hijos de las otras esposas de mi esposo”

En la primera generación ascendente encontramos dos tipos de términos: términos que distinguen el sexo del referente, y términos que distinguen tanto el sexo del referente como el de Ego. Dentro del primer tipo se encuentran: *nemama*: mi madre, *nepapa*: mi padre; *neteiwari*: mi madrastra, “la otra esposa de mi padre”; *netatawari*: mi padrastro. Dentro del segundo tipo tenemos los términos: *nekematsi*: mi padre, Ego varón; *nekwetsi*: mi padre, Ego mujer.

Ubicamos también términos con uso menos común: *newarutsi* y *netsitsi*, para referirse a la madre; *ne’iwaru* para la madre, Ego mujer; *neyau*, para referirse al padre; y *nemamawari*, para la madrastra.

En la primera generación descendente los términos no hacen referencia al sexo del referente ni al de Ego: *neniwe*: mi hijo(a); *neniwewari*: mi hijastro(a), “los hijos de las otras esposas de mi esposo”.

### 3.1.2. Parientes colaterales

Los parientes colaterales son aquellos consanguíneos fuera de la línea directa de descendencia, pero que mantienen una relación de germanidad con la línea directa de Ego, tanto en su misma generación, como en cualquier generación ascendente:

9. **Ne’iwa**: mi hermano(a), mi primo(a) matri y patrilateral
10. **Nemiita**: mi hermana menor, mi prima menor matri y patrilateral
11. **Nemuuta**: mi hermano menor, mi primo menor matri y patrilateral
12. **Netaru**: mi hermano(a) menor, mi primo(a) menor patri y matrilateral
13. **Nekuuri**: mi hermana mayor, mi prima mayor patri y matrilateral
14. **Nematsika**: ni hermano mayor, mi primo mayor patri y matrilateral

A los colaterales de Ego de la misma generación se les designa con el término *ne’iwa*: mi hermano(a), mi primo(a) patri o matrilateral. *Ne’iwa* también significa: “mi pariente”. Dentro de esta misma generación se encuentran otros términos más específicos, que

denotan tanto el sexo del referente, como su edad con respecto a Ego: *nemiita*: mi hermana menor, mi prima menor matri y patrilateral; *nemuuta*: mi hermano menor, mi primo menor matri y patrilateral; *nekuuri*: mi hermana mayor, mi prima mayor patri y matrilateral; *nematsika*: mi hermano mayor, mi primo mayor patri y matrilateral. El término *netaru*: mi hermano(a) menor, mi primo(a) menor patri y matrilateral, sólo distingue la edad del referente respecto a Ego, pero no el sexo. Los mismos términos aplican para los germanos de Ego y para sus primos(as) patri y matrilaterales. Para distinguir entre unos y otros, se indica si Ego y el referente tienen los mismos padres o no.

Se ubican también a los términos, de uso menos común, *nekuurika* y *nekuutsi* para la hermana mayor o la prima mayor patri y matrilateral; y *netarutsi* para el hermano o hermana menor y los primos y primas menores patri y matrilaterales.

### **3.1.2.1. Parientes colaterales de primera generación ascendente**

15. **Netatatsi**: mi tío patri y matrilateral

16. **Netei, Netetei**: mi tía, matri y patrilateral

Los términos para los parientes colaterales de primera generación ascendente hacen referencia al sexo del referente: *netatatsi*: mi tío patri y matrilateral, *netei, netetei*: mi tía, matri y patrilateral. Estos términos también se usan para referirse a los primos y primas matri y patrilaterales de los padres de Ego.

Hasta el momento no se ha podido definir cuál es el término correcto para “tía”, pues ambos son utilizados. Llama la atención que una de las informantes<sup>1</sup> indica que *netei* es el término para “madre”, mientras que *netetei* es el término para “tía”. El análisis de otros términos, como *neteiwari*: mi madrastra (literalmente: “mi tía postiza”), siendo *wari* el sufijo equivalente al sufijo “astra” en español, indican que lo anterior pudiera ser cierto, y que *netei* pudiera ser un término originalmente utilizado para designar a la madre y que ha perdido uso. Sin embargo, estudios anteriores, como el de Grimes y Grimes (1959), no

---

<sup>1</sup> De la comunidad de San Sebastián Teponahuastlán.

confirman lo anterior. Otra hipótesis que podría manejarse sobre el origen del término está relacionada con la poliginia sororal, donde la tía se convierte en la madrastra cuando el padre de Ego se esposa con la hermana de su mujer. Sin embargo, la poliginia sororal no es una regla en el caso del matrimonio poligínico. Considero que estos términos, junto con otros que serán analizados más adelante, son más bien indicadores de la propensión hacia la poliginia, mencionada por Jáuregui, et al (s.f.).

### 3.1.3. Parientes de primera generación descendente

17. **Nematsu:** mi sobrino(a), Ego varón

18. **Neniwetsi:** mi sobrino(a), Ego mujer

Se distingue a los parientes lineales de primera generación descendente de los no lineales. Los términos que se utilizan para designarlos refieren al sexo de Ego, no al sexo del referente: *nematsu*: mi sobrino(a), Ego varón; *neniwetsi*: mi sobrino(a), Ego mujer. Esto aplica tanto para los hijos de los germanos como de los primos.

### 3.1.4. Parientes de segunda generación ascendente y descendente

19. **Neteukari:** mi abuelo(a)/ mi nieto(a)

20. **Nekutsi:** mi abuela

En la segunda generación ascendente se encuentran términos recíprocos entre abuelos(as) y nietos(as): *neteukari*: mi abuelo(a)/ mi nieto(a). El término no especifica sexo del referente ni sexo de Ego. En el caso de los abuelos, se pueden agregar las palabras: ‘*uki*: hombre, o ‘*uka*: mujer, para definir el sexo del referente. Esto no sucede en el caso de los nietos.

Se ubicó también otro término que especifica el sexo del referente: *nekutsi*: mi abuela. Dicho término no tiene reciprocidad con alguna otra categoría. Este término también puede designarse por la palabra, de uso menos común: *nemaru*.

### **3.1.5. Parientes de tercera generación ascendente y descendente**

21. **Netutsi**: mi bisabuelo(a)/ mi bisnieto(a)

En las terceras generaciones ascendente y descendente también se ubicó reciprocidad con el término: *netutsi*: mi bisabuelo(a)/ mi bisnieto(a). Dicho término no especifica sexo del referente ni de Ego. *Netutsi* también es utilizado para designar a todos los demás parientes de estas generaciones.

### **3.1.6. Parientes de cuarta generación ascendente y descendente en adelante**

22. “**No mi pariente**”, “**No hay palabra**”: parientes de cuarta generación ascendente y descendente en adelante.

La presente investigación no encontró términos para designar o referirse a parientes más allá de la tercera generación. Las respuestas más frecuentes que se me dieron fueron: *no mi pariente*, *no hay palabra*. No es común que una persona llegue a conocer a algún pariente de dichas generaciones.

### **3.1.7. Parientes por alianza**

Los parientes por alianza son aquellos con quienes la relación de parentesco se establece por medio de la alianza o matrimonio. La relación puede ser cerrada, primaria o secundaria, dependiendo del número de relaciones intermedias entre Ego y el pariente en cuestión. Se ubicaron los siguientes términos:

#### **3.1.7.1. Parientes por alianza cerrada**

Por parientes colaterales por alianza cerrada me refiero a aquellos afines cuyo vínculo no depende de alguna relación intermedia, es decir, que no requieren de alguna otra relación

para definir su parentesco además de la afinidad. En esta categoría se encuentran los términos:

23. **Nek na:** mi esposo

24. **Ne' ya:** mi esposa

*Nek na:* mi esposo, y *ne' ya:* mi esposa, son los términos más utilizados. Menos comunes son los términos *ne'ukirai:* mi esposo, y *ne'ukarai:* mi esposa, los cuales se utilizan “de cariño” y son como decir “mi viejo” o “mi vieja”. Se identificó que en la comunidad de San Sebastián Teponahuastlán, se usa el término *neyau* para “mi esposo”, pero el término también se utiliza para decir “mi padre”. Los habitantes de San Andrés Cohamiata y El Colorín identifican el término, los últimos con una variación tonal: *neyeu*, pero no es de uso común. Todos los términos refieren al sexo de Ego y al sexo del referente.

#### **3.1.7.1.1. Parientes por alianza poligínica cerrada**

El matrimonio poligínico es una práctica extensa en ambas de las comunidades estudiadas. No es una norma de matrimonio, sin embargo, su presencia no debe de considerarse como excepcional. Por ello, la investigación tuvo como uno de sus objetivos definir si hay términos de parentesco en los casos de poliginia y se encontraron los siguientes:

25. **Ne aix ' yaya:** mi primera esposa

26. **Netuxerie, wixieya:** “mis novias”, mis otras esposas

El lugar de la primera esposa dentro de un matrimonio poligínico es siempre preponderante. Ella es la *ne aix ' yaya:* mi primera esposa, “mi esposa la buena”. En ocasiones no hay necesidad de hacer esta distinción, y con utilizar el término *ne' ya*, mi esposa, basta.

Si un varón toma a alguna otra mujer o mujeres como esposa(s), no utiliza el mismo término que para su primera esposa. Por lo general, se le(s) llama: *netuxerie* o *wixieya:* “mis novias” o “mis queridas”. También se puede utilizar el término *nenamiki*, que significa “mi amiga”. No se tiene conocimiento sobre si los términos descritos en los

siguientes apartados también se utilizan en el caso de la alianza poligínica, o si son exclusivos de la primera esposa.

Los anteriores términos concuerdan con lo expuesto por Zingg, quien afirma que a la esposa dominante se le denomina como “la principal”, mientras que a las demás se les llama con el término nativo que significa “amante” (1980: 4).

### 3.1.7.2. Parientes por alianza primaria

Los parientes por alianza primarios son aquellos afines cuya relación de parentesco depende de una relación intermedia, por ejemplo: “hermana de mi esposo”. Dicho parentesco existe y depende de la relación intermedia de germanidad del esposo y su hermana.

27. **Nekema:** hermano de mi esposa, esposo de mi hermana, primo de mi esposa, esposo de mi prima, todos cuando Ego es varón. Equivale al: “mi cuñado”, Ego varón.
28. **Nekwe:** hermano de mi esposo y primo de mi esposo, Ego mujer; hermana de mi esposa y prima de mi esposa, Ego varón; esposo de mi hermana y esposo de mi prima, Ego mujer; esposa de mi hermano y esposa de mi primo, Ego varón. Son un equivalente al: “mi cuñado” Ego mujer; “mi cuñada” Ego varón.
29. **Ne’iwaru:** hermana de mi esposo, esposa de mi hermano, prima de mi esposo, esposa de mi primo, todos cuando Ego mujer. Equivale al: “mi cuñada”, Ego mujer.

En esta categoría se ubicaron tres términos, que refieren al sexo del referente y al sexo de Ego: *nekema*: hermano de mi esposa, esposo de mi hermana, primo de mi esposa, esposo de mi prima, todos cuando Ego es varón. *Nekwe*: hermano de mi esposo y primo de mi esposo, Ego mujer; hermana de mi esposa y prima de mi esposa, Ego varón; esposo de mi hermana y esposo de mi prima, Ego mujer; esposa de mi hermano y esposa de mi primo, Ego varón. *Ne’iwaru*: hermana de mi esposo, esposa de mi hermano, prima de mi esposo, esposa de mi primo, todos cuando Ego mujer.

Es importante mencionar que, de acuerdo con Grimes y Grimes (1959), *nekwe* es también un término que sirve para identificar a un potencial cónyuge, es decir, que identifica al pariente preferencial que en caso de que el actual cónyuge muera, o que se quiera tener una segunda esposa, puede tomarse en matrimonio. El término implica poliginia y poliandria, incluso una suerte de sororato y levirato, cuya expresión máxima la encontramos en la poliginia sororal. Sin embargo, esto sólo parece aplicar para el varón, pues no hay casos de poliandria fraternal. De acuerdo con los anteriores autores, cuando un o una *nekwe* ya están casados, es decir, ya no están disponibles para matrimonio con Ego, se les denomina con el término *neyeturiza*: mi anterior *kwe* (1959: 567). La presente investigación no ubicó ese término. Los informantes indican que literalmente significa: “rastrojo”. Lo consideran una palabra en desuso a la que identifican como término de parentesco, pero de la que no conocen su significado o contenido.

### **3.1.7.2.1. Parientes por alianza primaria de primera generación ascendente y descendente**

Los términos para parientes por alianza primarios de primera generación ascendente y descendente muestran reciprocidad, o semireciprocidad, con diferenciación por el sexo del pariente intermedio:

30. **Nemu'e**: mi nuera/ mi suegro(a)
31. **Nemune**: mi yerno/ mi suegro
32. **Newar ka** : mi suegra, Ego varón
33. **Nemunewari**: padrastro de mi esposa/ esposo de mi hijastra
34. **Nemu'ewari**: padrastro o madrastra de mi esposo/ esposa de mi hijastro.

*Nemu'e*: mi nuera/ mi suegro(a), es un término recíproco, utilizado sólo hacia la nuera por parte de ambos suegros, y utilizado por la nuera hacia ambos. En ambos casos, el término determina que el sexo del pariente intermedio, el esposo o el hijo, es varón, pero en cuanto al referente, sólo define el sexo de la nuera, pues para los suegros es indistinto.

*Nemune*: mi yerno/ mi suegro, Es un término semiréciproco. Es utilizado por el yerno para referirse a su suegro, y utilizado por los suegros de ambos sexos para referirse al yerno. En ambos casos, define el sexo del referente y del pariente intermedio: la esposa o la hija.

*Newar ka* : mi suegra, Ego varón. El término define tanto el sexo del hablante como el sexo del referente.

*Nemunewari*: padrastro de mi esposa/ esposo de mi hijastra, y *nemu'ewari*: padrastro o madrastra de mi esposo/ esposa de mi hijastro, son utilizados cuando Ego o el referente, es padrastro o madrastra o hijastro del pariente intermedio, sea éste varón o mujer.

### **3.1.7.3. Parientes por alianza secundaria**

Los parientes por alianza secundaria son aquellos afines cuya relación de parentesco depende de dos relaciones intermedias, por ejemplo: “padre de la esposa de mi hijo”. Dicha relación depende de la relación intermedia entre el padre y su hijo, y la relación intermedia entre la esposa y su padre.

35. **Netsa'ixi**: consuegro(a)

36. **Nexerai**: esposo(a) de mi nieto(a)/ abuelo(a) de mi esposo(a)

37. **Nene ki, Nene kixiwi**: esposo de la hermana de mi esposa, esposo de la hermana de mi padre, esposo de la hermana de mi madre, hijo(a) del hermano(a) de mi esposa, todos cuando Ego es varón.

38. **Newixi**: esposa del hermano de mi esposo, esposa del hermano de mi padre, esposa del hermano de mi madre, hijo(a) del hermano(a) de mi esposo, todos cuando Ego es mujer. También se usa para designar a las otras esposas de mi esposo.

En los términos: *netsa'ixi*: consuegro(a) y *nexerai*: esposo(a) de mi nieto(a)/ abuelo(a) de mi esposo(a), se encuentra reciprocidad. Ninguno de los términos define el sexo del referente, el hablante, o los parientes intermedios.

El caso de los términos: *nene ki*, *nene kixiwi*: esposo de la hermana de mi esposa, esposo de la hermana de mi padre, esposo de la hermana de mi madre, hijo(a) del hermano(a) de mi esposa, todos cuando Ego es varón; y *newixi*: esposa del hermano de mi esposo, esposa del hermano de mi padre, esposa del hermano de mi madre, hijo(a) del hermano(a) de mi esposo, todos cuando Ego es mujer; es interesante. Ambos términos significan: mi rival. De acuerdo con Grimes y Grimes: “como término de parentesco cubre algunas relaciones de parentesco potencialmente problemáticas, ya que la esposa de Ego es una potencial segunda esposa para un *nene ki*, ya que ella es su *nekwe*, mientras que la madre de Ego es una potencial segunda esposa para el *nene ki* de Ego en la primera generación ascendente, ya que ella también es su *nekwe*” (1959: 568).

No se encontraron términos del Ego varón hacia las mujeres por alianza secundaria en su misma generación y en primera generación ascendente. Sólo hay términos de Ego varón hacia los varones de dichas categorías, pero no hacia las mujeres. Lo mismo sucede cuando Ego es mujer: no hay término para designar a los varones por alianza secundaria en su misma generación y en la primera generación ascendente. Sólo hay términos hacia las mujeres en dichas categorías.

La presente investigación encontró que el término *newixi* también es utilizado en el caso del matrimonio poligínico, para referirse a las otras esposas de mi esposo. Sea Ego la primera esposa o no. Se desconoce hasta el momento si existe una relación entre ambos usos. Muy probablemente, el uso dentro del matrimonio poligínico deriva del significado de la palabra solamente. Esto rompe con lo expuesto por Jáuregui et al (s.f.), pues, basados en Palafox Vargas (1985), afirman que la costumbre es que las coesposas se consideren hermanas entre sí. En el caso de la poliginia sororal esto puede ser cierto, pero cuando las diferentes esposas no son hermanas o primas es más común que se consideren como rivales y que la relación diste de ser como la de las hermanas.

### **3.1.8. Parentesco espiritual**

39. **Nekumari**: mi comadre

- 40. **Nekupari:** mi compadre
- 41. **Netata:** mi padrino
- 42. **Nenana:** mi madrina
- 43. **Ne' yari:** mi ahijado(a)

Los términos utilizados para el parentesco espiritual, excepto en el caso de mi ahijado(a), definen el sexo del referente, pero no el sexo de Ego. El término para mi ahijado(a), no define ni el sexo del referente, ni el sexo del hablante. Los términos son: *nekumari*: mi comadre, *nekupari*: mi compadre, *netata*: mi padrino, *nenana*: mi madrina, *ne' yari*: mi ahijado(a).

### **3.1.9. Otros términos**

- 44. **Nutui:** huérfano(a)

A la persona que ha perdido ambos padres, se le denomina como *nutui*: huérfano(a). No define el sexo del referente ni del hablante.

### **3.1.10. Diagramas de la terminología**

Se anexan dos diagramas para ilustrar los anteriores términos de parentesco y sus usos. Ego puede ser varón o mujer. Los términos en color negro, son de uso indistinto. En los casos en que el término es utilizado sólo por un Ego mujer, el término se presenta en color rojo. Los términos que sólo son utilizados por un Ego varón, se presentan en color azul.

Diagrama de la terminología de parentesco 1.

Para consultarlo, ver edición impresa.

Diagrama de la terminología de parentesco 2.

Para consultarlo, ver edición impresa.

### **3.2. Matrimonio o alianza**

El matrimonio, o alianza, entre los *wixaritari* de San Andrés Cohamiata, es el vínculo que existe entre un cónyuge varón y una o más cónyuges mujeres y que deriva en la formación de una familia y el paso de los cónyuges de ser “muchachos (as)” a ser “señores(as)”.

El tema ha sido estudiado de manera amplia por diversos autores. Desde Lumholtz (1902) se encuentran descripciones sobre el tema, especialmente sobre las ceremonias de matrimonio. Años después, Zingg (1938) dedica todo un capítulo de su obra al tema, ahondando también en la relación de los sexos. Zingg además de documentar la ceremonia de matrimonio, evidencia la existencia de dos tipos de matrimonio entre los *wixaritari*: monogamia y poliginia, y las diferentes maneras de establecer una alianza, además del divorcio o separaciones.

Más recientemente, los escritos de Mata Torres (1982) y Palafox Vargas (1985), con lujo de detalles confirman la existencia de poliginia, además de describir la relación de los sexos. Mata Torres hace una etnografía bastante completa de la ceremonia de matrimonio, las diferentes maneras de arreglar las alianzas, los diversos tipos de alianza y los métodos para adquirir una segunda esposa. Así mismo, vislumbra a los cónyuges preferenciales de un individuo. Palafox Vargas, por su parte, hace énfasis en las cuestiones del incesto, juzgándolo más que analizando sus causas. Además abarca los temas de la sexualidad, el adulterio, entre otros.

Schaefer (1990) hace un recuento de las maneras de establecer una alianza, la poliginia, el divorcio y lo que conlleva un matrimonio tanto en el ámbito familiar como social: analiza el contenido de la relación. Establece al matrimonio como un evento que marca una etapa nueva en la vida de la mujer: la etapa adulta. Relaciona además al matrimonio con los cargos de la Iglesia y *xukurikate*.

Finalmente, Hernández Valdés (1998), hace patente la existencia de la poliginia, describe el tipo de relación entre las diferentes cónyuges, y relaciona a la poliginia con el poder, además de ahondar un poco más en la cuestión del incesto, al grado de afirmar que no existe prohibición alguna.

La presente investigación tuvo como uno de sus objetivos analizar tanto los diferentes tipos de matrimonio como las diversas maneras de establecer alianzas. Así mismo, consideró necesario ahondar en la cuestión del incesto. A continuación se presenta la información recabada.

### **3.2.1. Información general**

A grandes rasgos, se encontraron dos tipos de matrimonio entre los *wixaritari*: matrimonio monogámico y matrimonio poligínico, con diferencias de contenido que serán descritas en los apartados correspondientes. Así mismo, se ubicaron cinco maneras de establecer alianzas: matrimonio por rito tradicional *wixarika*, alianzas concertadas o arreglos matrimoniales, unión libre, matrimonio civil y matrimonio por rito católico, siendo estos dos últimos exclusivos del matrimonio monogámico. Antes de describir lo anterior, es preciso dar más información general sobre el matrimonio.

La edad promedio en la que una pareja establece una alianza es a los 15 años, aunque una mujer puede casarse desde el momento mismo en que tiene su primera menstruación. Una autoridad escolar afirma que el matrimonio entre parejas muy jóvenes es la causa del abandono de los estudios. Dicha autoridad considera al matrimonio como una de las causas por las que la preparatoria no se abrió en el ciclo escolar 2002-2003 en San Andrés Cohamiata. Considera que los jóvenes no se interesan por el estudio: “porque nada más andan pensando a ver cuándo se casan y ya”. Afirma también que el matrimonio entre muchachos muy jóvenes es perjudicial, porque se abandonan los estudios, y realmente no se está preparado para enfrentar las dificultades que se pueden presentar al tener una familia.

Una de mis informantes me comentó que el paso de muchacha a señora que te da el matrimonio implica la pérdida de libertades. Afirma que la única época en que una muchacha puede hacer deporte y pasear con sus amigas, es estando soltera, porque al casarse, ya no debe salir de la casa porque el marido se pone celoso. Es por ello que muchas dejan la escuela.

El tipo de alianza de los hijos no necesariamente sigue a la de los padres, pero sí es un hecho en que influye de manera positiva o negativa. Por ejemplo, un hijo con padres en unión libre es muy probable que establezca una alianza del mismo tipo. Por otro lado, podría decirse que la poliginia en ocasiones influye en el hijo varón de manera positiva: “Si mi padre pudo tener varias mujeres, ¿yo por qué no?”. La elección de la poliginia depende mucho de los efectos que ésta haya tenido sobre los individuos: si el individuo en cuestión recibió maltratos por parte de la madrastra, es poco probable que elija este tipo de alianza. Hernández Valdés considera que la educación y el contacto con occidente es un factor importante, pues aquellos individuos que han salido de la comunidad o han tenido más contacto con el exterior, como los maestros o estudiantes de secundaria, optan por el matrimonio monogámico, mientras que aquellos con nulo contacto con occidente muestran más tendencia hacia el matrimonio poligínico (1998: 81-82).

Tradicionalmente, el tipo de residencia ideal para una pareja después del matrimonio, es vivir en la casa o en las tierras del padre de la esposa por un tiempo determinado, puesto que: “hay que cuidarlos todavía”. Después de transcurrido ese tiempo (de dos a tres años), en el que el varón demuestra que es trabajador, que es buen esposo y que puede mantener a su familia, la pareja puede decidir entre quedarse ahí, vivir en las tierras del padre del esposo o bien, fundar un nuevo hogar: “Pero siempre cercano, no muy retirado”. La elección del nuevo hogar es en función de la relación que lleve la pareja con los suegros. Si ésta es problemática, buscan un lugar donde se eviten los conflictos y donde “mejor se hallen”. Donde más se pudo apreciar este tipo de residencia fue en la localidad de Las Guayabas, puesto que la mayoría de las parejas o familias viven en las tierras del padre de la esposa.

Dada la incidencia del robo y la unión libre (sobre lo que se profundiza más adelante), no son pocas las parejas que viven en las tierras o en la casa del padre del esposo. Ya que el robo en su mayoría responde a la negativa de los padres de la muchacha, el muchacho se lleva a la muchacha a la casa de su padre, donde, de acuerdo a un informante: “El padre termina manteniendo a la pareja”. Posteriormente, la pareja puede decidir entre construir una casa en las tierras del padre del esposo o vivir en otro lado.

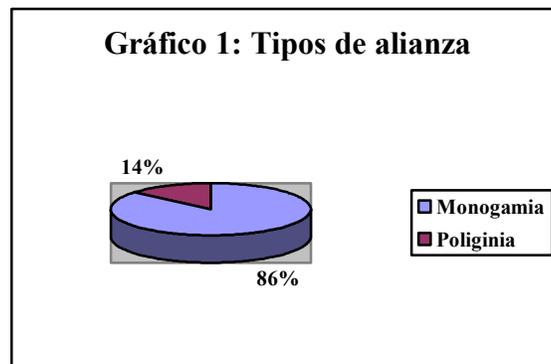
Al indagar sobre el origen del matrimonio *wixarika*, es decir, si hay algún mito que valide o explique el por qué del matrimonio y sus obligaciones, se encontró que hay un mito de origen. A continuación se presenta la transcripción de una narración sobre la historia del matrimonio *wixarika*, levantada en Las Guayabas en 2002:

La historia *wixarika* y de nuestros ancestrales, lo platican de esta manera y ahora la juventud ya es muy diferente porque antiguamente pues así como se nos decía siempre respetábamos. Pero ahora ya por la escuela, todo lo que hay, entonces ya es muy diferente, pero tampoco no quiere decir que ya todo está perdido, pero con el tiempo puede suceder eso. La historia del matrimonio *wixarika* se platica de la siguiente manera: en tiempo cuando termina el diluvio, se salvó una pareja, que es el Arca de Noé, desde ahí empieza a narrar la historia del matrimonio *wixarika*. Se platica de una pareja que es la que se salvó, que es la mamá del mundo. Pero que vivía una pareja muy feliz y el hombre se iba a trabajar y la mujer se quedaba. Cuando regresaba en la noche o en la tarde encontraba cinco tortillitas chiquitas. Y el hombre pues empezó bueno como no había más gente, más familia y el hombre se preguntaba: “Bueno, ¿esto qué?, ¿de dónde viene?, ¿de dónde salen estas tortillitas?”. Empezó pues a espiar y se quedaba atrás de un árbol para ver quién era quien llevaba las tortillas. Esperó varios días y por fin, el hombre hizo como que se fue, pero ahí se quedó vigilando debajo de un árbol a ver quién era quien llevaba las tortillas. Pero volteaba a todos lados y no había casas, pues era sólo una pareja. Entonces ya, porque el Arca de Noé, el *Takutsi Nakawe*, la diosa, subió una perra y mas su comida. Y entonces de ahí: “Pero, ¿cómo va a ser? Aquí está mi señora pues no sé de dónde traen las tortillas”. Entonces empezó a ver que la compañera, o sea, de él, eran una pareja que se salvó pues tenían una perra negra, una perra prieta, que es ya cuando se fue: “Bueno, ¿quién es quien está trayendo las tortillas?, porque la pareja tenían una perra. Hay diferentes versiones pero no sabemos, esto es un cuento, una plática. Entonces ya fueron y luego que se metió a una casa y esa la perra negra de ratito que salió y se quitó su cuero, su piel, y la dejó a un lado y se fue como para traer agua. Mientras se fue al agua, el señor, el dueño de la perra, o

de su esposa y fue y estaba tirada la piel de la perra y la recogió y la echó a la lumbre, entonces por allá gritó la que andaba al agua. Ahí se vino, llegó gritando: “Bueno, qué pasó, dónde está mi camisa” como diciendo: “¿Dónde está, dónde la habré dejado?”. No pues ya la había dejado en la lumbre. Entonces ya de ahí preparó, porque tenía yo creo que ya había molido, había un pedazo, pues una bola de maseca, como especie de maseca, de masa pues. Entonces, porque seguramente ya estaba moliendo, que era la perra, pero ahora sí que llega, con el mismo preparó como si fuera como atole, rápido la preparó con eso la baño y se convirtió y de ahí en adelante fue la mujer pues ya. Entonces de ahí es que dicen que es la mamá, que es la perra pues que cuando la plática del matrimonio wixarika.

### 3.2.2. Tipos de alianza

Se ubicaron dos tipos de alianzas en la comunidad: matrimonio monogámico y matrimonio poligínico. Cabe decir que de las genealogías levantadas en la comunidad derivó una base de datos que incluye a 509 individuos. Por medio de la base de datos pude elaborar estadísticas sobre matrimonio, las gráficas de las cuales se utilizan para complementar los datos presentados a continuación (para consultar las estadísticas y gráficas completas, ver el Apéndice 1):



#### 3.2.2.1. Matrimonio monogámico

Por matrimonio monogámico, se entiende a la alianza entre un cónyuge varón y una sola cónyuge mujer. Es el tipo de matrimonio más extendido (86%) entre la población registrada en la base de datos. La alianza monogámica puede establecerse de diferentes formas, como será descrito en el apartado 3.2.3. sobre maneras como se establecen las alianzas.

Independientemente de la manera cómo se establezca la alianza monogámica, el contenido es el mismo: la mujer y el varón tienen la obligación de vivir en pareja, ayudarse en las labores de sustento, formar una familia, cumplir cargos religiosos tradicionales en pareja, ser fiel a su cónyuge, entre otras cosas. El vínculo es para toda la vida, aunque las separaciones no están prohibidas.

La monogamia, para la mujer, es una regla. El adulterio en la mujer es penado socialmente, y es causa de abandono de la mujer y los hijos, e incluso de encarcelamiento. Para el varón, la situación es diferente: si bien el adulterio no es bien visto, se acepta cuando él lo formaliza por medio de una unión poligínica, como se verá a continuación.

### **3.2.2.2. Matrimonio poligínico**

Entre los *wixaritari* de San Andrés Cohamiata, la poliginia, es decir, el matrimonio de un varón con dos o más mujeres de manera simultánea, es común, practicada por aproximadamente 14% de la población. En promedio, la alianza se forma de tres o cuatro mujeres por varón que lo practica. Los varones afirman: “Es muy natural tener varias esposas”. Hasta el momento no se puede afirmar que la poliginia sea una regla, o un tipo de matrimonio deseable, pero sí es un hecho que se practica, y que está bastante difundida.

Hay diferentes maneras de establecer una unión poligínica, aunque por lo general son consecuencia de alguno de los siguientes actos: pedida (arreglo), robo, violación o adulterio. Una “pedida” es un acuerdo entre el varón interesado y los padres de la mujer. Por otro lado, en los robos y las violaciones no hay acuerdos entre el varón y los padres de la mujer. Tanto el robo como la violación son muy frecuentes, al igual que el adulterio. De acuerdo a una de mis informantes, lo más honesto es que a la robada o violada, después de

la deshonra que esto implica, se la lleve el varón a su casa con su primer esposa. Lo mismo sucede con el adulterio, especialmente si la mujer involucrada es soltera.

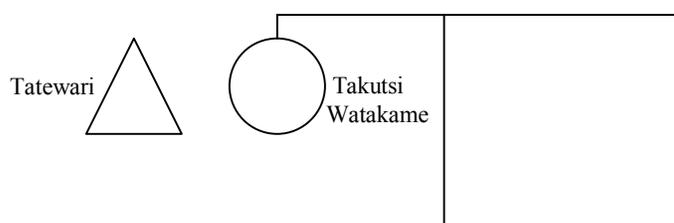
### 3.2.2.2.1. Residencia del matrimonio poligínico

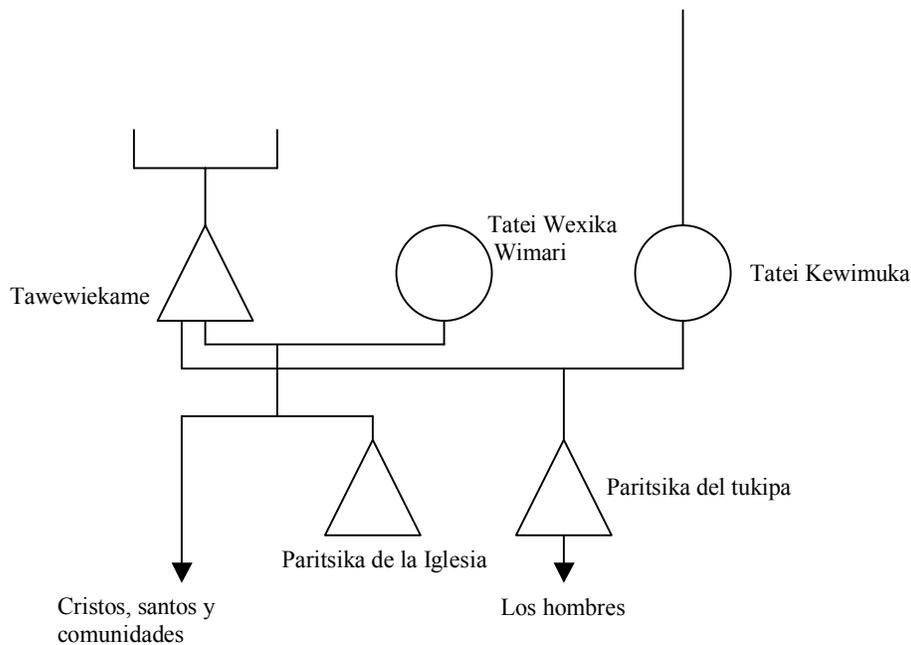
Las mujeres pueden vivir en una misma casa, o en casas diferentes. El que vivan juntas o no depende mucho del poder económico del varón, pues si tiene el dinero suficiente para mantenerlas en hogares diferentes, evitará los problemas que puedan presentarse entre las mujeres. A pesar de ello, es más común que las mujeres vivan juntas “para que compartan” y para que el varón tenga acceso a ellas más fácilmente.

### 3.2.2.2.2. Poliginia sororal

En los casos de poliginia, es muy normal y común que las mujeres sean hermanas o primas o, por lo menos, mujeres de la misma familia, es decir, que se practique la poliginia sororal. Se dice que esto tiene un fundamento mítico, basado en el agricultor original como esposo de las cinco *Niwetsika* o deidades del maíz, hijas de la vieja deidad de la fertilidad (Jáuregui, et al, s.f.: 24).

Gutiérrez del Ángel, al indagar sobre el parentesco de las deidades *wixaritari*, ubica poliginia sororal entre *Tawewiekame*, ancestro solar nacido de la unión primordial entre *Tatewari* y *Takutsi Watakame*, y las hermanas *Tatei Wexika Wimari* y *Tatei Kewimuka*, asociadas con la Virgen de Guadalupe y la Madre de los Venados respectivamente, las cuales, a su vez, son hermanas de *Takutsi Watakame*. Del matrimonio entre *Tawewiekame* y *Tatei Wexika Wimari* surge la descendencia principal de la Iglesia: los santos y los Cristos, *Paritsika* de la Iglesia y las comunidades. De la alianza entre *Tawewiekame* y *Tatei Kewimuka*, desciende el *Paritsika* del *tukipa* y de él, los hombres (2002b: 68-70). A continuación presento un diagrama derivado del realizado por el anterior autor para ilustrar lo anterior:





**Figura 6: Parentesco de los antepasados. Fuente: Gutiérrez del Ángel (2002b: 70)**

Por lo general, se afirma que se prefiere que las esposas estén relacionadas parentalmente porque de esa manera se evita que las mujeres peleen entre ellas. Además, al estar relacionadas, la convivencia entre ellas se cree es más fácil, por estar habituadas a convivir en un mismo hogar.

Durante mi estancia en la comunidad registré dos casos de poliginia sororal. El primero fue el de uno de los hombres con más poder económico en la comunidad, quien tiene dos esposas que son hermanas. De acuerdo a mis informantes, el hombre decidió tomar a la hermana pequeña de su esposa cuando consideró que su esposa ya estaba muy vieja. El segundo caso es de un varón al que le fueron dadas dos hermanas en matrimonio al mismo tiempo.

### 3.2.2.2.3. Aceptación social

En un inicio, se manejaba la hipótesis de que la mujer juega un papel fundamental en la elección de las siguientes esposas de un varón, basados en las afirmaciones de Mata Torres (1982), Palafox Vargas (1985) y Hernández Valdés (1998). Hasta ahora, se ha comprobado que en los casos de madres viudas que prometen a su esposo poder esposarse con su hija

pequeña en un futuro, lo anterior aplica. En otros casos, la elección principal y final recae en el varón. En ocasiones la primera esposa puede sugerir o limitar las opciones del marido, como se dice que una mujer hizo con su esposo, al darle permiso de tener otra mujer en Tepic, mientras esta fuera su sobrina. El varón no respetó la decisión.

Otro caso en donde la mujer no tuvo injerencia alguna sobre la decisión de su esposo de tomar a otra mujer, me fue relatado personalmente por la afectada. Afirma que su esposo tiene otra mujer en otra localidad. En ocasiones la trae al rancho, lo cual ella considera humillante, pues es el rancho de su madre y tiene que soportar que su esposo duerma ahí con otra, y que la comparen porque la otra cocina mejor. Se queja de los malos tratos que recibe de ambos, pues la otra no trabaja y es quien recibe regalos, mientras ella que trabaja no recibe nada. Pero ella dice que su esposo parece que estuviera muerto, porque no aporta nada al hogar.

Un tercer caso para ilustrar lo anterior es el de un varón de gran poder económico, del cual se dice tiene siete esposas, cada una viviendo en una casa distinta. Al menos dos viven en San Andrés Cohamiata, mientras las otras viven en otras localidades. El varón, además, tomó a su propia hija (de 12 años, hija de su primera esposa) como esposa. Para evitar los problemas que la negativa de la familia de su esposa le trajo, se la llevó a vivir a Huejuquilla, un pueblo cercano, donde la familia de su esposa lo encontró y lo metió a la cárcel. Tiempo después salió de la cárcel, y sigue viviendo con su hija como esposa. Amenazó a su familia diciéndoles que él tomará como esposas a todas sus hijas. Ante esto, su segunda esposa, con la que tiene una niña de 11 años, decidió junto con su familia enviar a la niña a un internado de monjas a Tepic, sin que su esposo se enterara. Cuando el varón se enteró, se enojó mucho y se peleó con dicha mujer, y actualmente la trata muy mal.

De acuerdo con una de mis informantes, la principal razón por la que la primera esposa acepta una nueva mujer en la misma casa es por conveniencia, pues así hay una mujer más para hacer las labores del hogar. La esposa de más reciente adquisición no tiene derechos: no tiene derecho a sentarse a la mesa, tiene que hacer las labores más arduas, etc. Su único derecho es el de tener hijos del mismo hombre. En muchas ocasiones, cuando la mujer sabe

que su esposo tiene otra mujer, lo confronta y le pide la reconozca, por la conveniencia de tener otra mujer que la ayude, y para evitar ser la burla. Lo mismo sucede cuando el varón roba o viola a otra mujer: la primera esposa exige que la violada o robada sea reconocida, para evitar la condena social: “Es mejor decir, “yo acepté que trajera a otra”, que aceptar que él la trajo a fuerzas, en contra de mi voluntad”. Esta es la principal diferencia de contenido con respecto a la unión monogámica: la primera esposa siempre va a ser la primera y la más importante; la que tome las decisiones en el hogar. La segunda esposa no tiene los mismos derechos.

Una de mis informantes dijo no estar de acuerdo con el hecho de que un esposo tenga más de una mujer viviendo en la misma casa: “Si él tiene a la otra señora en otro lugar, donde yo no lo vea, pues está bien, pero dos mujeres en una misma casa, pues no”. Es decir, una mujer puede no estar de acuerdo con el matrimonio poligínico, si éste implica residencia de las dos mujeres en un mismo hogar, pero puede aceptarlo si la otra mujer vive en otra casa. El desacuerdo de la primera esposa en que haya otra esposa más, puede derivar en una separación, si ésta se niega terminantemente a la unión. Bajo la amenaza de quedar solas y tener que criar y mantener a los hijos por su cuenta, muchas mujeres terminan por aceptar un matrimonio poligínico. Aún así, hay casos de separaciones por ésta razón, e incluso se han dado casos de suicidios de mujeres por estar en desacuerdo en que haya una nueva mujer, pero el último ocurrió hace siete años aproximadamente.

Al preguntar la razón por la que una mujer accede ser la segunda esposa de un varón, a pesar de lo que esto implica para ella, hubo variadas explicaciones. Una mujer puede aceptar “para demostrarle a su anterior marido que sí se pudo conseguir otro”, es decir, por venganza. Así mismo, si una mujer sufrió una violación o robo, puede consentir porque lo anterior implica deshonra, y es mejor vivir siendo la segunda esposa que deshonrada. En ocasiones, la probabilidad de una mejor situación económica hace que una mujer acepte el matrimonio con un hombre casado.

Finalmente, uno de mis informantes, me indicó que entre los *wixaritari* sí se reconoce por ley y socialmente a las demás esposas de un varón. Aunque la aceptación social de las

diferentes mujeres es distinta. Por lo general, se le llama “esposa” a la primera esposa de un hombre. Las demás son “queridas”, “novias” o “amantes”. El término *wixarika* para designar a la primera esposa es *ne aix ‘yaya* que literalmente significa “mi esposa la buena”.

#### **3.2.2.2.4. Relación entre las diferentes esposas y los hijos**

De acuerdo con Zingg (1980), Mata Torres (1982) y Hernández Valdés (1998), la relación entre las diferentes cónyuges es amistosa y cordial. Consideran que si bien en ocasiones hay conflictos, estos son pasajeros y la relación de ser tirante, pasa a ser cordial con el tiempo.

La presente investigación observó que la relación entre las diferentes esposas generalmente es mala, aún siendo hermanas, pues hay rivalidad entre ellas por ser la que más atenciones reciba del esposo. El término que una mujer utiliza para designar a las otras esposas de su esposo es: *newixi* o, “mi rival”. La primera esposa siempre es “la esposa” y es quien toma las decisiones. Hernández Valdés considera que las esposas están clasificadas jerárquicamente, siendo la de mayor edad la más respetada tanto por las otras esposas como socialmente (1998: 82-83). A veces hay alianzas entre dos esposas cuando llega una tercera. También se dan casos como el de un varón y su esposa (primera esposa), quien se lleva bien con la tercera (porque la segunda se fue) cuando no está el varón, pero que cuando él llega, la rivalidad comienza.

La convivencia entre las diferentes esposas es difícil, y de acuerdo con mis informantes, continuamente hay conflictos y peleas entre ellas. En uno de los casos registrados, donde dos mujeres eran hermanas y la tercera no, el conflicto es en contra de la tercera, quien se dice es quien causa los problemas y se pelea con las otras mujeres. Se dice que se prefiere que las esposas sean hermanas porque así “se regañan menos”, es decir, no se pelean tanto.

A continuación se presenta un extracto de una entrevista realizada a un varón sobre la relación entre las diferentes esposas en un matrimonio poligínico:

Yo he platicado directamente con el que tiene dos esposas, hasta cinco o seis, yo siempre porque no es por curiosidad o porque yo lo quiero hacer como ellos, no, sino más bien para mí yo creo que tengo que aprender la experiencia. Y platican, bueno, a mí me da risa, dice, el que tiene una sola mujer, una pareja, vive muy feliz y no digo, si hay, donde quiera hay problemas, pero el que tiene dos mujeres, tres mujeres, que no duerme. ¿Por qué? Que en la tardecita en la noche se enoja uno, se enoja, empieza a decir, no que pues yo ya me voy mejor me voy a perder. Mientras lo va siguiendo, y la otra está feliz, está contenta porque pues a lo mejor con ella comió o lo que sea. Entonces ya la otra, que estaba enojada, o que no estaba enojada y la otra que se enoja y de ahí lo va siguiendo y regresa y la otra también igual, está enojada. Total que dicen que los que tienen dos mujeres que no duermen. Tiene un problema, hasta se vuelven locos. Eso a mí me lo han platicado y pues causa risa porque al otro día andan como que una desvelada, como que hubieran hecho un trabajo así bien. Y digo, me da risa porque a mí me lo platican. Tampoco ellos no dicen tú no lo hagas, el que le quiera entrar, el que quiere vivir ese problema, que está libre y que lo puede hacer. Pero para mí es un consejo, y entonces yo ya sé si yo sabiendo lo hago, yo ya sé lo que me espera, y eso es muy bueno, yo platico con los que tienen dos, tres mujeres, es un problema, tanto lo mismo se pelean, a veces se ponen de acuerdo las dos, las tres, según y también se pelean contra su esposo. Así es que el pobre del esposo de todas maneras se la lleva perdiendo. Eso es lo que platican.

De acuerdo con una informante, el trato hacia los hijos de las otras mujeres es bueno. Les llaman: *neniwe* o “mis hijos” y ellos le pueden decir a ella *netetei*: “mi tía” o “la mujer de mi padre”, pero los términos nunca son despectivos. Sin embargo, las encuestas terminológicas realizadas en la comunidad arrojan resultados diferentes. En todos los casos se me indicó que el término para designar a los hijos de las otras esposas es *neniwewari*, que significa “mi hijastro”. Por lo que no se puede afirmar que se les considere como hijos propios. A pesar de ello, hay respeto de los hijos hacia las otras esposas de su padre, especialmente hacia la primera esposa. Pero en ocasiones hay burla entre jóvenes hacia los

hijos de la primera esposa por el hecho de que su padre tenga otra mujer. Les llegan a decir: “tu mamá”, y eso causa vergüenza. También hay casos en los que esta relación no es buena, pues los niños son maltratados por sus madrastras. A una de mis informantes, su madrastra la trataba muy mal. Por ello, no tiene una buena imagen del matrimonio poligínico.

Entre los diversos hijos sí se consideran hermanos, con los mismos derechos entre ellos. No se tiene conocimiento de alguna diferencia de trato del padre hacia los hijos, aunque algunos no sean de la primera esposa.

#### **3.2.2.2.5. Justificación y origen**

La justificación y origen del matrimonio poligínico, Zingg la atribuye al mito en que la diosa principal ordena al Hermano Mayor que busque otra mujer para que ayude a su esposa (1980: 4). Algunos informantes afirman que tiene un origen mítico, otros afirman que es una costumbre de adquisición reciente. Estos son los argumentos que se me presentaron:

De acuerdo con una de mis informantes, la justificación del matrimonio poligínico la hay en los cuentos. El diluvio, combinado con cosmovisión *wixarika*, es una base, al decir que al hombre se le permitió tener más de una mujer para dar fecundidad y fertilidad al mundo y poder repoblarlo. Otra informante considera que el origen de la costumbre es incierto, pues me indicó que anteriormente no se permitía, y ahora sí. Para ella no es una costumbre que ha caído en desuso, sino que se aceptó recientemente. Otra de mis informantes considera que el origen del matrimonio poligínico viene del costumbre, de la tradición antigua. Antiguamente se prefería el matrimonio con familiares cercanos y se concertaban los matrimonios. En su opinión, actualmente eso ya no se hace. A continuación se presenta otro extracto de la entrevista anteriormente mencionada. Esta vez, sobre el origen del matrimonio poligínico:

No hay alguna historia o leyenda que hable del matrimonio poligínico. De hecho, nuestra costumbre, no es una costumbre, más bien, acá el *wixarika* hombre, pues

como decimos: “Yo soy muy macho, yo soy mexicano, yo soy”. Yo creo que de ahí viene. Y además también entre nosotros como es unión libre, entonces muchos de los hombres dicen: “No, yo tengo, de todas maneras yo puedo”. O sea, no es una costumbre. Ni es tampoco una ley que diga: “Fulano de tal va a tener dos o tres mujeres”, no, más bien aquí es por, no sé, quién sabe, porque yo he platicado: “Bueno, ¿tú por qué tienes dos o tres mujeres?” Dicen: “Bueno, yo porque mi señora, mi esposa está enferma, yo quiero tener más hijos, entonces yo ya le tengo lástima, que mejor déjola, en cuanto hablando de relación sexual porque ella ya último cuando se alivió tuvo niño yo tuve problemas, ya no voy a tener contacto con ella, pero por ahí consigo otra”, yo creo que a eso se debe. No hay costumbre no hay una ley que diga que tu vas a tener dos o tres mujeres.

El matrimonio poligínico, de acuerdo con diversos autores, ha mostrado hasta el momento una tendencia creciente. Mata Torres afirma que “ha crecido considerablemente el número de hombres que tienen más de una mujer” (1982: 11). Zingg considera que la salida de los misioneros de las comunidades, junto con la prohibición por parte del gobierno mexicano hacia la flagelación como castigo, debilitó “el poder de los funcionarios nativos para imponer el concepto católico de matrimonio” (1980:3). Grimes y Hinton (1972 [1969]), elaboraron un censo donde se afirma que el 5% de los hogares contaban con matrimonios poligínicos. Si se comparan esos datos con las estadísticas derivadas de mi base de datos, se muestra un incremento de 9%, pero mi estudio fue sólo una muestra, no un censo, por lo que no considero posible comparar dichas cifras. Schaefer, por su parte, afirma que sus informantes consideran que sí se ha incrementado este tipo de matrimonio, y lo atribuye a la creciente migración de los varones a las ciudades. Al quedar más mujeres que hombres en la comunidad, las mujeres tienen menores opciones de matrimonio (1990: 183).

Al momento de mi estudio, pude comprobar que entre las parejas jóvenes hay un incremento del matrimonio monogámico, que de acuerdo a Hernández Valdés, puede ser producto tanto de la adopción de valores católicos como occidentales, así como de la educación (1998: 81). El creciente poder de organización de las mujeres también está influyendo, como podrá verse a continuación:

#### **3.2.2.2.6. Propuesta de ley comunitaria en contra de los matrimonios poligínicos**

El domingo 21 de abril de 2002, en una reunión que tuvieron las mujeres de San Andrés Cohamiata sobre sus derechos, se llegó a la conclusión de que van a crear una ley que prohíba el matrimonio poligínico. Afirman que se va a encarcelar al que incurra en la falta, es decir, al hombre que se robe u obligue a la mujer a que viva con él, o a la mujer que a sabiendas de que él es casado, lo busque y se convierta en su esposa. Incluso en el caso de que un hombre le pegue a una mujer, y ella sea una segunda o tercera esposa, se le puede encarcelar a ella y no defenderla si se sabe que ella fue quien “se metió” con un hombre casado voluntariamente. Si ella está ahí por la fuerza, se le encarcela a él. La razón por la que las mujeres llegaron a esta conclusión es porque dicen que así es mejor, porque no se vive bien teniendo varias esposas. Esta junta por los derechos de la mujer tiene su antecedente en una junta que hubo una semana antes en San Miguel Huaistita, donde llegaron a la misma conclusión.

Esta ley es un estatuto comunal. Es un artículo que todavía no se registra. Fue propuesto por hombres y mujeres y está pensado más hacia las futuras generaciones. Será interesante analizar en un futuro el efecto del anterior estatuto, en caso de ser instituido.

#### **3.2.3. Maneras de establecer una alianza**

Habiendo definido los dos tipos de alianza encontrados en San Andrés Cohamiata, es necesario describir las diferentes maneras como se establece una alianza. La información presentada a continuación coincide con lo registrado por Zingg (1980), Mata Torres (1982) y Schaefer (1990), quienes presentan a la unión libre como la forma más común de matrimonio, pero toman en cuenta los matrimonios concertados, el matrimonio civil y el católico.

##### **3.2.3.1. Alianzas concertadas**

El tipo de matrimonio ideal para los *wixaritari*, es decir, el dictado por el costumbre, son las alianzas concertadas entre familias, aunque actualmente es poco practicado. Este tipo de alianza se concerta entre los padres de los cónyuges por lo general cuando estos aún son pequeños.

No se sabe con exactitud entre quiénes exactamente se concertan los matrimonios. Zingg considera que es el padre del varón el encargado de actuar como intermediario entre su hijo y los padres de la posible cónyuge (1980:2). De mis informantes recibí información diversa: algunos coinciden en que el arreglo se hace entre los padres de los cónyuges, mientras otros aseveran que se hace entre el padre del cónyuge varón y la madre de la cónyuge mujer. Otros afirman que son principalmente los padres de la mujer quienes piden a los padres del varón al hijo en matrimonio, basados en las cualidades del niño. El arreglo es hablado y comienza con frases como: “Oye, me gusta tu niño para yerno”. Si los padres del varón están de acuerdo, se arregla la fecha y el lugar para un futuro en los casos en que se vaya a hacer ceremonia o la unión. También se me informó que hay casos en los que los matrimonios se concertan estando ya los jóvenes en edad casadera. En estos casos el arreglo se hace entre el joven interesado y los padres de la muchacha, y es el muchacho quien pide a la mujer.

Cabe decir que una alianza concertada no necesariamente deriva en ceremonia, en el sentido de que se puede elegir esta opción, o bien optar por la unión libre, como confirma Zingg (1980:2), aunque, como se mencionó anteriormente, lo ideal es que la ceremonia se lleve a cabo. No se tienen registros del caso contrario, es decir, que la alianza no sea concertada y que se realice la ceremonia por rito tradicional. Para que se realice una ceremonia, es necesario que el matrimonio haya sido concertado con anterioridad entre los padres.

Si los futuros cónyuges son pequeños, pueden o no crecer sabiendo que van a ser pareja. Uno de mis informantes, cuyo matrimonio fue concertado desde su niñez, afirma que él casi ni conocía a su esposa antes de casarse y que es “feo” no saber y no poder escoger con quién se casa. Para los padres, el no informar a sus hijos que han concertado el matrimonio

es una ventaja, pues así no hay oportunidad de que los jóvenes lo eviten. Un joven puede rechazar una alianza concertada al “robarse” a otra muchacha y después responder por ella, aunque el trato de los suegros hacia la nuera es muy diferente por no ser ella a quien habían escogido inicialmente. Una muchacha también puede evitar una alianza concertada al arreglar un “robo” con otro muchacho de su elección. Ante el robo, a los padres no les queda más que aceptar la situación, pues si no, implica deshonor. Hay maneras más extremas de evitar una alianza concertada. Un varón cuyo matrimonio fue concertado por su padre para casarse con su paterna, decidió suicidarse para evitar la alianza. Parece ser que esta misma mujer también se suicidó posteriormente. Por otro lado, el que los niños crezcan sabiendo que van a casarse también implica la ventaja de que la aceptación entre los cónyuges una vez realizada la ceremonia sea mayor que cuando no tienen conocimiento. Depende de los padres tomar la decisión sobre informar o no a sus hijos.

En los casos en que no se realiza la ceremonia, es decir, que se opta por la unión libre, simplemente se espera a que la muchacha tenga su primera menstruación. Entonces pueden empezar a vivir juntos. Una de mis informantes me indica que, una vez que los futuros cónyuges alcanzan la pubertad, el padre de la muchacha se lleva a su casa al muchacho por tres años para probarlo, es decir, para ver cómo trabaja, cómo trata a su hija, si es buen esposo. Posteriormente ellos pueden crear un nuevo hogar ya sea en el terreno del padre de la mujer o en un nuevo terreno, o bien, vivir con los padres de él.

Entre los parientes cercanos se encuentran los esposos preferenciales para una muchacha. Por lo general quienes concertan las alianzas son familias cercanas y los cónyuges son parientes cercanos, por ejemplo: primos, tío / sobrina, etc. De acuerdo a mis informantes, entre más cercana sea la relación parental, mejor, para que: “la sangre no se vaya a otro lado”. Sobre esto, se profundiza más en el apartado sobre reglas matrimoniales e incesto.

Las alianzas se concertan porque se considera que si, posterior al matrimonio, hay dificultades entre la pareja, como abandono, adulterio o separaciones, habrá quien responda por el matrimonio; habrá algún pariente a quien se pueda responsabilizar. Los matrimonios

se arreglan también por no perder la costumbre: “por que así lo dijeron nuestros ancestros”. Uno de mis informantes considera que:

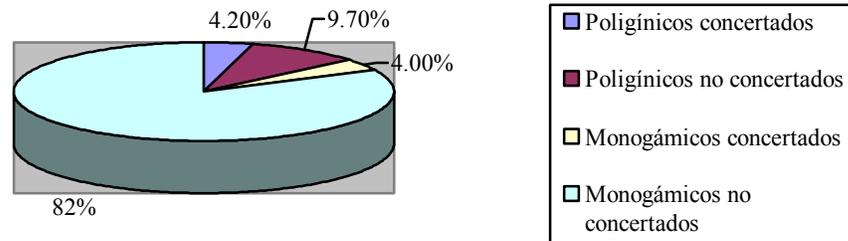
Si yo entrego a mi hijo a otra persona o si empiezan a tener noviazgo, pues eso ya no sería puro. Si nos conocemos, pura familia, así tiene que ser, por costumbre. Por otro lado, es por respeto. Y también lo hacen porque si mi suegra, si mi suegro, viven lejos, pues cuándo los voy a ver. Mejor que sea entre parientes, entre pura familia, y por eso se arregla.

La virginidad es deseable en una muchacha, aunque no es indispensable. Sin embargo, muchas veces se concertan las alianzas para tapan la deshonra de alguien, por ejemplo, el caso de un hombre que fue obligado a casarse con una muchacha violada por su hermano. Él tenía 11 años y ella 20. Su matrimonio pagó la deshonra de su hermano, quien se negó a casarse con la muchacha.

Como se mencionó al principio del apartado, actualmente son pocos los matrimonios que se concertan y que derivan en ceremonia (el único del que se tiene registro fue hace 15 años), pues los novios simplemente se arreglan entre ellos y él se la “roba”, es decir, acuerdan encontrarse en un camino por la noche y de ahí se van juntos. Por lo general, ya no se concertan las alianzas, sino que cada quien escoge con quién se casa.

A continuación se presenta una gráfica, derivada de la base de datos levantada en la comunidad, donde se indican los porcentajes de alianzas concertadas tanto en matrimonios monogámicos como en matrimonios poligínicos:

**Gráfico 2: Alianzas concertadas y tipos de matrimonio**



### 3.2.3.2. Ceremonia de matrimonio tradicional

De acuerdo con mis informantes, pues no me fue posible presenciar este tipo de ceremonia ya que no se realizó alguna durante mi estancia, en los arreglos en los que se decide que haya ceremonia, la fecha de ésta se establece con anterioridad. La ceremonia tiene una duración de dos a tres días, donde se reúne a ambas familias y a un *mara'akame*. El primer día, al llegar la noche, las familias se reúnen alrededor del fuego. Como a las 9 o 10 de la noche acercan a la muchacha y la sientan en una silla. También acercan al muchacho y lo sientan en un ‘ *pari*, pero sin decirles de qué se trata. Entonces, los padres les dicen a los jóvenes: “Nosotros ya hemos platicado y hemos llegado al acuerdo de que ustedes van a contraer matrimonio”. Los jóvenes pueden mostrarse asustados si no tenían conocimiento previo de esto, pero: “se tienen que aguantar”. Posteriormente, el *mara'akame* explica la historia del matrimonio *wixarika* y cómo debe de ser la vida en pareja, recalando que ambos deben trabajar y dejar de comportarse como muchachos. Hecho esto, las madres de los cónyuges le dan al *mara'akame* una tortilla gruesa, llamada *suirá*. El *mara'akame* la parte por la mitad y se la da a los cónyuges, al mismo tiempo que le pide a las deidades que bendigan este matrimonio. Entonces el *mara'akame* indica que el matrimonio va a ser para toda la vida, hasta que se mueran. A continuación se les sirve a los jóvenes algún guisado, por ejemplo, frijoles, en un mismo plato, que deben de compartir, e intercambian las mitades de tortilla que les dio el *mara'akame*. Las familias también deben de comer, y al finalizar, se acuesta a los cónyuges en un mismo cuarto, velando para ver si están juntos, o si están dormidos. El segundo día el hombre debe de traer cinco cargas de leña, las cuales

serán recibidas por la suegra y con las cuales su esposa debe de cocinar. De esa leña, se guarda un leño. Por la tarde, en algunos casos se prepara caldo de res, y las familias comen juntas. Al finalizar, todos los parientes deben de dar consejos sobre el matrimonio a los recién casados. A los cinco días se reúne a las familias de nuevo, para saber cómo va la pareja, “si ya se platican”, si están conformes. De nuevo se les sirve un plato de guisado a la pareja para que lo compartan. Si la relación entre ellos es buena, se les deja. Si no, se vuelve a hacer esta ceremonia hasta que la relación sea buena o bien, se anula el matrimonio.

Existe otra versión sobre la ceremonia de matrimonio dada por otro de mis informantes. El primer día transcurre igual que el descrito anteriormente, sin embargo, él afirma que en el segundo día se organiza una cacería de venado, la cual es considerada como indicadora sobre si se debe de consumir o no el matrimonio. Si se caza un venado, se considera como buena señal. Si no, significa que el matrimonio no debe proseguir. Al tercer día, si se ha cazado un venado, el hombre debe de traer las cargas de leña y entregárselas a su suegra, y la mujer debe de hacer tortillas con esa leña. Por la tarde se come birria de venado y se dan consejos sobre el matrimonio a los cónyuges. De las personas entrevistadas, sólo uno coincide con que la ceremonia se realiza de esta manera. Los demás niegan que se haga la cacería de venado. Schaefer también registra esta cacería de venado, relatada por uno de sus informantes, quien considera a ésta como una costumbre antigua para rendir honor al nuevo matrimonio, aunque indica que se hace a los cinco días de consumado el matrimonio (1990: 177).

### **3.2.3.3. Unión libre**

La unión libre es el tipo de matrimonio mayormente practicado. Los *wixaritari* lo definen como “juntarse”, es decir, comenzar a vivir juntos sin necesidad de una ceremonia de por medio. Se elige este tipo de alianza puesto que el vínculo que se establece no es permanente, y en caso de ser necesaria una separación, ésta puede hacerse fácilmente.

La unión libre es producto de diversas causas: concertación de matrimonio sin ceremonia, “robo” de una muchacha, acuerdo de una pareja o violación de una muchacha.

Los robos y las violaciones son comunes entre los *wixaritari*. Por medio de estos, un muchacho puede garantizar que tendrá a su lado a la mujer de su elección, sin necesidad de que las familias estén de acuerdo. Se evita el riesgo que conlleva pedir a una muchacha y que ésta les sea negada por sus padres. Una muchacha, al ser robada o violada cae en deshonra, por lo que es preferible que se acepte la unión de los muchachos, aunque no se esté de acuerdo con ella. Con el robo también se evitan las obligaciones que un muchacho tradicionalmente tendría hacia sus suegros, es decir, el tiempo de “prueba” (mencionado en el apartado de alianzas concertadas) que un muchacho debe de pasar en la casa del padre de su esposa ayudando con las labores de siembra y cultivo.

El robo no necesariamente va en contra de la voluntad de la muchacha. A los acuerdos entre las parejas también se les llaman “robos”. Si una pareja decide que quiere unirse y sabe que sus padres podrían no estar conformes, concerta verse en un camino por la noche, para después irse juntos, generalmente a la casa del padre del muchacho. Una vez que la unión ha sido aceptada, la pareja puede regresar a la casa del padre de la muchacha, o bien, vivir en algún otro lugar. En ocasiones las mujeres presionan a los muchachos para que se las roben. Los amenazan diciéndoles que si no se las roban, entonces se van a ir con algún otro muchacho. Pude constar que al menos a cinco muchachas se las robaron durante el periodo vacacional de verano de 2002. A todas se las llevaron a vivir al rancho del muchacho pues los padres de las muchachas no estaban de acuerdo con la relación.

Socialmente, la unión libre es tan aceptada como la unión por ceremonia, ya sea católica, civil o tradicional. Los hijos de parejas en unión libre tienen los mismos derechos que los hijos de parejas casadas por alguna de las ceremonias anteriores. En todos los casos, los hombres tienen las mismas obligaciones, aunque en la unión libre no de manera expresa, hacia su esposa e hijos: manutención, alimentación y educación.

#### **3.2.3.4. Matrimonio civil**

El matrimonio civil entre los *wixaritari* es poco común. Las parejas casadas por el civil por lo general tienen un nivel de escolaridad más alto que las demás, y optan por este tipo de matrimonio por las garantías que ofrece a la mujer en caso de un divorcio, o porque es un requisito para algún tipo de trámite, por ejemplo: la inscripción de los hijos en escuelas fuera de la comunidad o los seguros de vida (los cuales no son comunes, pero comienzan a ser tramitados por algunos). Este tipo de matrimonio puede ocurrir después de que la pareja se ha unido por ceremonia tradicional o por unión libre. No goza de gran aceptación por las trabas que pone para las separaciones y por las obligaciones que implica. Es exclusivo de las uniones monogámicas.

#### **3.2.3.5. Matrimonio por rito católico**

El matrimonio por rito católico es todavía menos común que el matrimonio civil. De acuerdo a la misión católica de San Andrés Cohamiata, sólo hay tres parejas que se han casado por la Iglesia. Al igual que el matrimonio civil, puede ocurrir después del matrimonio tradicional o la unión libre. Una de mis informantes afirma que no es muy común porque: “el problema es que ese sí es para siempre, y si uno ya no está a gusto, no se puede separar”. Además, tanto el matrimonio civil como el católico impiden que un varón pueda tener más de una esposa. Sin embargo, Mata Torres registra dos casos en los que el varón, a pesar de estar casado por rito católico, adquiere una segunda esposa por unión libre (1982: 91-92).

#### **3.2.4. Separación o divorcio**

El divorcio o separación entre los *wixaritari* es común, aunque por lo general es el último recurso al que se acude. Las causales principales de separación entre los *wixaritari* de la comunidad son: el adulterio por parte de la esposa, la negativa de la mujer a que un varón tome como esposa a otra mujer y quiera traerla a vivir a la misma casa, y el abuso o maltrato del varón hacia la mujer o los hijos. Cuando una mujer es infiel, el esposo puede

decidir correrla, y con ello, disolver el vínculo matrimonial. En los casos en que el esposo decide tomar otra mujer como esposa, la mujer puede negarse, a costa de tener que quedarse sola y encargarse de sus hijos sin tener el apoyo económico de su esposo.

En los casos de unión libre, la separación es fácil, pero si se casaron por lo civil o por la Iglesia, la separación es más problemática. De ello que se prefiera no casarse por alguna de estas ceremonias o que las mujeres terminen aceptando el matrimonio poligínico.

### **3.2.5. Reglas de matrimonio y prohibición del incesto**

En todo sistema de parentesco, existen reglas de matrimonio que prescriben o prohíben las alianzas entre determinados individuos. A estas reglas, se les conoce como la prohibición del incesto, concepto acuñado por Lévi-Strauss en 1949, considerado como de carácter universal, por estar presente de una u otra manera en todas las culturas, y como establecedor del paso de la naturaleza a la cultura:

[A]ntes de ella, la cultura aún no existe; con ella, la naturaleza deja de existir, en el hombre, como reino soberano. La prohibición del incesto es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma; enciende la chispa bajo cuya acción una estructura nueva y más compleja se forma y se superpone –integrándolas– a las estructuras más simples de la vida psíquica, así como estas últimas se superponen –integrándolas– a las estructuras más simples de la vida animal. Opera, y por sí misma constituye el advenimiento de un nuevo orden. [...] La prohibición del incesto expresa el pasaje del hecho natural de la consanguinidad al hecho natural de la alianza. [...] El papel primordial de la cultura es asegurar la existencia del grupo como grupo y, por lo tanto, sustituir en ese dominio, como en todos los demás, el azar por la organización (1985 [1949]: 59-68).

La prohibición del incesto regula entonces las alianzas, y con ello, la reproducción, al determinar a los individuos con los que no se puede establecer una alianza, y por ende, a los individuos con los que sí se puede contraer matrimonio.

Entre los *wixaritari*, el tema ha sido estudiado por Grimes y Grimes (1959, 1963), Schaefer (1990), y Hernández Valdés (1998), con resultados contradictorios, pues mientras Grimes y Grimes y Schaefer consideran que la prohibición del incesto se limita a los parientes lineales, Hernández Valdés afirma que el incesto es socialmente aceptable, pues se da entre familias extensas y parientes lineales (1998:80). Palafox Vargas (1985) también aborda el tema, arrojando datos similares a los de Hernández Valdés. Dada la aparente contradicción entre los anteriores autores, la presente investigación se dio a la tarea de tratar de ubicar cuáles son las prohibiciones y prescripciones matrimoniales entre los *wixaritari* de la comunidad.

Fue complicado establecer cuáles son las prescripciones y restricciones de matrimonio en la comunidad porque, considero, se conjugan, por un lado, las prescripciones y restricciones tradicionales y por otro, las católicas – occidentales. Hubo primero que distinguir unas de las otras, para entender cuáles son las que operan actualmente. Además, consideré necesario analizar las referencias hacia el incesto encontradas en los mitos. A continuación se presentan los datos obtenidos:

### **3.2.5.1. Referencias mitológicas al incesto**

En la mitología, se ubicaron principalmente dos tipos de referencias hacia el incesto: negativas y positivas. Por negativas, me refiero a la prohibición del matrimonio y relaciones sexuales entre individuos considerados parientes; por positivas, al matrimonio permitido entre individuos considerados como parientes.

El siguiente mito, recopilado por Gutiérrez del Ángel en 1996 en San Andrés Cohamiata, refiere a la creación de la cabecera comunal y de los santos, derivada de la resurrección de Cristo y la prohibición de relaciones sexuales entre él y su madre, la Virgen. Se presenta el texto íntegro:

Kauyumari puso a varias personas a competir para ver quién era el mejor músico de toda la región. Había Judíos y estaba un niño chiquitito que se llamaba Nazareno.

Era hijo de una virgen, quien había nacido en el mar cuando el sol bajó por ahí. Ella le había pedido a Kauyumari que el mejor músico bailara con ella. Entonces los Judíos tocaron sus violines, pero estos no sonaron, más que rechinidos. Luego pasaron los españoles y tampoco, luego los mexicanos y menos y así todos los indios. Al final pasó el Nazareno con un violín que Kauyumari le regaló, lleno de flores. Tocó tan bonito, que la Virgen dijo que no parara, que tocara y tocara. Entonces, la Virgen se vistió muy bonito, llena de flores y sacó al Nazareno a bailar y bailaron mucho y bien pegaditos, como esposos.

Los Judíos, cuando vieron eso, se enojaron mucho y quisieron matar al Santo Cristo, pero el Santo Cristo pudo escapar gracias a un ventarrón que Nakawe le mandó. Luego Cristo viajó por todos los rumbos cardinales, y encontró a muchos animales que sembraban espinas y luego piedras y luego hasta ladrillos. Pero él les dijo que les iba a dar maíz y música para que ya no comieran piedras ni espinas. Les dijo que, si veían a unos Judíos, que no les dijeran donde estaba, pues se escondería tras los pinos. Pero ahí fueron a buscarlo los Judíos y luego lo encontraron, pero éste se pudo escapar. Luego encontró a la Virgen, quien le dijo que la acompañara para salvarlo. Pero Cristo dijo que tenía que hacer muchas cosas, tenía que hacer a los mexicanos y españoles. Ahí se encontró un burro a quien le dijo que era un mexicano, y le regaló los jitomates, luego se topó con un puerco y dijo que era un español y le regaló melones y así fue haciendo todas las frutas. Luego llegó a la sierra e hizo la cabecera y a San Andrés, y ahí puso borregos, burros y calles. Luego hizo una banqueta, una torre, un banco y edificó la casa de gobierno. Luego estableció otros pueblos y se fue para Wirikuta. Pero los Judíos tenían un perro pinto que lo seguía a todos los lados. Aunque el perro intentó atrapar a Cristo por cinco veces, nunca pudo. Luego el Santo Cristo escribió una carta a Nakawe, diciéndole que iba a trabajar durante cinco días y que luego haría una cruz en la que se iba a colgar. Nakawe le dijo que no podía tocar a ninguna mujer y que tendría que ayunar.

Cristo estaba bendito, entonces la Virgen se encontró a Cristo en su casa. Estaban solos y ella le dijo: “Cierra la puerta y acostémonos juntos”. Todos querían estar con la Virgen, porque era muy hermosa. San José, que era su esposo, fue a buscar rifles

y pistolas para defenderla, pues ya habían llegado turcos, chinos y japoneses a querer robársela.

Los Judíos seguían buscando a Santo Cristo y la garza les dijo que se escondía tras un pino. Entonces los judíos corrieron a cortar el pino, pero Kauyumari ya había advertido al niño que los Judíos lo buscaban, por lo que pudo escapar.

Escapó a todos los rumbos cardinales, y por donde pasaba le decía a Kauyumari que tenía que traer bueyes para enseñarle a los mexicanos a domesticar la bestia y curtir la piel.

Disque cuando Kauyumari trajo al buey, Cristo se disfrazó para que los Judíos no lo vieran, de un charro negro. Entonces la garza graznó nombrándole a Cristo Teiwari Yuavi, que quiere decir Nuestro Señor, el Charro Azul [Oscuro o Negro].

Nakawe estaba muy molesta por la huida de Cristo, y decidió ir a hablar con el sol. Se convirtió en luna y se puso a platicar con él. Enojada, Nakawe decidió hacer un diluvio y tapar el sol con cinco nubes que eran unas enormes serpientes. Kauyumari se enojó mucho y entonces fue a hablar con Nakawe para convencerla que dejara libre al sol, pues ya no calentaba la creación de Cristo. Le prometió que Cristo iba a ser crucificado por haber despreciado el abrazo de la Virgen. Nakawe aceptó entonces detener las lluvias y el sol calentó nuevamente.

Mientras tanto, Cristo enseñaba a los gringos a hacer fábricas y dólares, los enseñaba a herrar mulas. También les dio a los mexicanos instrucciones para que supieran tocar música de mariachi, y así hacer [ganar] dinero. Luego, ya muy cansado, se fue a la sierra de los huicholes, pero estaba tan cansado que ya no pudo hacer más cosas que el costumbre para los huicholes, y por eso nosotros tenemos costumbres diferentes a las de los mexicanos.

En el *tukipa*, Cristo ordenó a los Kawiterutsixi [consejo de ancianos] que hicieran el pueblo, en el que iba a haber Tenanches, Topiles, Alguaciles y Tatoan. Y que cada uno tenía que cargar una vara de palo de brasil. Cristo arrancó un rayo del sol y lo sembró en la Iglesia. A los cinco días ya había un palo brasil de donde los Kawiterutsixi tomaron sus flores y palos para los gobernantes. Luego con el tronco hizo un poste que le llamó Arwasirin donde serían castigados los mal portados, luego hizo el cepo. Luego les dijo a los ancianos que ya estaba muy cansado y que

iba a hacer una cruz para descansar. Los Kawiterutsixi hicieron la cruz y, mientras la hacían, Cristo les dijo que había que hacer un carnaval. Que los toros iban a ser sacrificados por un niño que no tuviera pecado. El toro iba a traer la lluvia, porque era en realidad una serpiente de Nakawe, que había que sacrificar. En el carnaval tenían que cantarle a Cristo y bailar el mitote con sus coronas.

Luego salieron los santos de la Iglesia y, para refrescarlos, Nakawe ordenó que se aventara sotol y que ella lo convertiría en lluvia. Los santos rodearon al niño toro, y lo sacrificaron. Cristo estaba ya muy cansado y decidió descansar. Con un santo llamado Nacario, mandó al Palacio Nacional una carta diciéndole al general Ramón Corona que no lo traicionara con los Judíos, e hizo que en la mesa de poder escribieran “Cristo, Rey Lozada, quien inventó la vida”. Y así hicieron la mesa de poder, y por eso tiene cinco cruces y la firma de Cristo, Rey Lozada. Luego llegaron los Judíos comandados por Ramón Corona, y el santo Nacario, quien por treinta monedas de plata le había dicho a Corona donde estaba Cristo, quien tenía un ojo en la frente y otro en el mentón y los pies chuecos, ya no hablaba huichol, sino español. Cristo se alzó sobre sus cinco pinos que se habían convertido en una cruz. Luego Cristo compró unos clavos y los Judíos lo atraparon. Con la ayuda del muchacho borrego, Cristo escapó y los Judíos patearon tanto al borrego que lo dejaron hinchado para siempre. El sol le dijo a Cristo que se tenía que entregar, y así lo hizo. Cuando iba de regreso, encontró a la Virgen quien quiso bailar con él, pero él corrió para que lo subieran a la cruz. Así, los Judíos, en una cruz que medía ciento cincuenta mil metros, fue clavado. La Virgen entonces le enseñó las piernas y se le insinuó, pero Cristo no hizo nada. Cuando Cristo le iba a ver las piernas, entonces las madres de la lluvia, que estaban muy tristes por ver al niño sufrir tanto, mandaron a un ciego para que lo pinchara.

El ciego le pinchó con un sable uno de los costados, de donde brotó sangre que le pintó los ojos, y vio que había matado a su dios. Entonces Cristo en su cruz se elevó tan alto, que fue a descansar arriba del Sol.

También los santos murieron con él. Y así es la historia de Cristo. Gracias (Neurath y Gutiérrez del Ángel, 2003: 334-337).

La prohibición del incesto entre Cristo y su madre, la Virgen, es en un inicio, lo que permite la creación de diversas personas, lugares y cosas. La negativa de Cristo hacia su madre es lo que posteriormente lo condena a ser crucificado. El matrimonio, o la relación sexual entre Cristo y su madre, es considerado negativo. *Nakawe* impone una primera prohibición, so pena de no poder trabajar durante cinco días para crear las cosas.

Por otro lado, si analizamos nuevamente el diagrama presentado en el apartado de poliginia sororal, derivado del elaborado por Gutiérrez del Ángel (2002b), sobre el parentesco de las deidades, se puede apreciar que *Tawewiekame* no sólo contrae matrimonio con dos hermanas, *Tatei Wexika Wimari* y *Tatei Kewimuka*, sino que estas hermanas son, a la vez, hermanas de su madre, *Takutsi Watakame*. En ambos casos, siendo reconocido el vínculo de parentesco entre los mencionados, los matrimonios son positivos por derivar de ellos la creación de las comunidades y de los hombres.

De primera impresión, la mitología nos indica que el matrimonio entre madre e hijo no es deseable. En el caso de Cristo es penado con su muerte. Muere por no aceptarlo y para evitarlo. Por otro lado, el matrimonio con la hermana de la madre, y con dos mujeres hermanas entre sí, a simple vista es apreciado como positivo, especialmente por resultar de el la creación de los hombres y las comunidades.

### **3.2.5.2. Restricciones y prescripciones de matrimonio tradicionales**

Hablando de otras culturas, concretamente de los egipcios y el matrimonio prescriptivo del faraón con su hermana, una de mis informantes me dijo que los *wixaritari* deben de haber copiado de ellos la costumbre de matrimonio entre familiares cercanos. Afirma que por eso las generaciones mayores están casados todos entre parientes: tío – sobrina, primos hermanos, etc. Incluso habló de un caso nuera – suegro. Al preguntarle si hay algún pariente prohibido, me contesto: “Así como prohibido, pues no, nadie. La gente ahora pues ha tomado las ideas de la civilización y por eso ahora se ve mal el matrimonio entre familiares”. Le pregunté si se pueden casar un padre y su hija, y me dijo que sí, que por lo menos antes sí se podía y no se veía mal como ahora.

De acuerdo a mis informantes, anteriormente el matrimonio preferencial era entre miembros de una familia, porque así sólo se cumplen cargos religiosos tradicionales (júcaras) en su *xiriki*, y no hay que hacer fiesta en otros *xirikite*. Si se casaban con los de otra familia, había que ir a hacer fiesta a otro *xiriki*. Servía también para mantener exclusiva la fiesta a la familia, para que hubiera más cooperación.

Podría parecer entonces que no existía una prohibición del incesto como tal, pero la prohibición era hacia el matrimonio con individuos fuera del grupo parental. En la actualidad la endogamia, ya no tan limitada a exclusivamente al grupo parental, se sigue manteniendo como ideal por aquello de que se mantengan los cargos y las fiestas dentro de la familia. También la endogamia hacia los *teiwari*, los no *wixaritari*, indígenas o mestizos, se encuentra fuertemente arraigada, tal y como lo documentan Palafox Vargas (1985: 201) y Hernández Valdés (1998: 83). En San Andrés Cohamiata, sólo tenemos dos casos documentados de matrimonios con personas no *wixaritari*.

### **3.2.5.3. Restricciones y prescripciones de matrimonio católicas – occidentales**

Tanto el catolicismo como la ley mexicana prohíben el matrimonio entre parientes consanguíneos, lineales, colaterales y afines en línea recta. El artículo 156, del Capítulo II, Título Quinto, Libro 1, del Código Civil de la República Mexicana, especifica que son impedimentos para celebrar los contratos de matrimonio:

III. El parentesco de consanguinidad legítima o natural, sin limitación de grado en la línea recta, ascendente o descendente. En la línea colateral igual, el impedimento se extiende a los hermanos y medios hermanos. En la colateral desigual, el impedimento se extiende solamente a los tíos y sobrinos, siempre que estén en el tercer grado y no hayan obtenido dispensa;

IV. El parentesco de afinidad en línea recta, sin limitación alguna [cuñados];

Por su parte, El Antiguo Testamento, en el Levítico, Capítulo 18, sobre normas acerca de la unión conyugal, establece:

- 6 Ningún varón se llegue a parienta próxima alguna, para descubrir su desnudez. Yo Jehová.
- 7 La desnudez de tu padre, o la desnudez de tu madre, no descubrirás; tu madre es, no descubrirás su desnudez.
- 8 La desnudez de la mujer de tu padre no descubrirás; es la desnudez de tu padre.
- 9 La desnudez de tu hermana, hija de tu padre o hija de tu madre, nacida en casa o nacida fuera, su desnudez no descubrirás.
- 10 La desnudez de la hija de tu hijo, o de la hija de tu hija, su desnudez no descubrirás, porque es la desnudez tuya.
- 11 La desnudez de la hija de la mujer de tu padre, engendrada de tu padre, tu hermana es; su desnudez no descubrirás.
- 12 La desnudez de la hermana de tu padre no descubrirás; es parienta de tu padre.
- 13 La desnudez de la hermana de tu madre no descubrirás, porque parienta de tu madre es.
- 14 La desnudez del hermano de tu padre no descubrirás; no llegarás a su mujer; es mujer del hermano de tu padre.
- 15 La desnudez de tu nuera no descubrirás; mujer es de tu hijo, no descubrirás su desnudez.
- 16 La desnudez de la mujer de tu hermano no descubrirás; es la desnudez de tu hermano.
- 17 La desnudez de la mujer y de su hija no descubrirás; no tomarás la hija de su hijo, ni la hija de su hija, para descubrir su desnudez; son parientas, es maldad.
- 18 No tomarás mujer juntamente con su hermana, para hacerla su rival, descubriendo su desnudez delante de ella en su vida (La Biblia de Jerusalén, 1975: 130-131).

En una nota al pie, se explica: “Para los hebreos el parentesco es una identidad de sangre, de huesos, etc. Las prohibiciones que siguen contra el incesto, suponen que una carne no se fecunda a sí misma” (La Biblia de Jerusalén: 1975: 130). Este dato es importante para lo que será analizado posteriormente. El Levítico prohíbe las relaciones entre consanguíneos, afines e incluso la poliginia. La prohibición, en el caso católico, se extiende incluso a los parientes espirituales: compadres, padrinos y ahijados. Ambos permiten, y hasta consideran como preferencial el matrimonio entre no parientes.

#### **3.2.5.4. Restricciones y prescripciones de matrimonio vigentes**

Como se mencionó en un inicio, las prescripciones y restricciones que operan actualmente en la comunidad conjugan a las tradicionales y a las católicas-occidentales. A pesar de ser

básicamente contradictorias, se encontró la manera de que coexistan. Derivado de esto, presento lo siguiente:

#### **3.2.5.4.1. Parientes permitidos**

Entre estos, podemos distinguir a los siguientes:

1. Primos(as) patri y matrilineales (preferenciales)<sup>2</sup>.
2. Tíos(as) patri y matrilineales.
3. Sobrinos(as) patri y matrilineales.

Dentro del matrimonio poligínico, los parientes permitidos y además preferenciales son:

1. Hermana de la esposa.
2. Prima de la esposa.

La preferencia está demostrada terminológicamente por el término *nekwe*, que significa “mi potencial cónyuge”.

#### **3.2.5.4.2. Parientes prohibidos**

Los parientes prohibidos son:

1. Hija(o)
2. Ahijada(o)
3. Hermano(a)
4. Madre y padre
5. Padrino y madrina
6. Abuelo y abuela

De lo anterior, se puede afirmar que la prohibición del incesto se limita a los parientes lineales de Ego. Llama la atención que entran dentro de esta misma categoría los parientes

---

<sup>2</sup> Terminológicamente ubicados en las mismas categorías que los hermanos.

espirituales. La razón es que estos ocupan categorías simbólicas equiparables a las de los parientes lineales, y por ello entran dentro de la prohibición.

No hay alguna creencia o tabú hacia el incesto hasta ahora encontrada, ni ninguna justificación mítica. Tampoco se constató que se denuncie el incesto como delito ante las autoridades locales. No hay algún miedo hacia algo, o castigo, o algo así. Sólo dicen que algunas veces los niños nacen: “tontitos, con los ojos chuecos, o mongolitos”. Es interesante que una de las principales razones que me dieron para prohibir el incesto fue: “No se debe casar uno con sus parientes cercanos porque eso es de animales. Los animales no reconocen a sus parientes y se acuestan con ellos, pero uno no es animal y por eso no se debe de hacer”. “El casarse con su hija, o con su ahijada, es de animales”. Casualmente, aquellos que enunciaron estas razones, se consideran a sí mismos como católicos practicantes.

A pesar de las restricciones y prescripciones actuales, las reglas en ocasiones se rompen. Es claro que el ideal es que uno no se case con su hija o con su ahijada, pero sucede. Hay tres casos en San Andrés Cohamiata de matrimonios de padres e hijas, y dos de matrimonio con la ahijada. Estos tienen su justificación en la tradición antigua, en la cual eran permitidos. A continuación se presenta la descripción de algunos de estos casos:

Una de mis informantes dijo estar contrariada porque sabía de varios casos en los que los padres biológicos de unas muchachas querían tener relaciones sexuales con ellas y tener a sus propias hijas de esposas. Un ejemplo de esto es una muchacha, quien se fue de su casa al decirle su padre que ella iba a ser su mujer, y que él no es su padre (cuando sí lo es). Lo que más me llamo la atención es que mi informante parecía no estar del todo segura si eso era bueno o malo, en el sentido en el que no hubo en ella una reacción de horror o de que fuera algo prohibido. Su reacción fue que eso era algo malo, pero que sucedía a veces. No hubo algún argumento como: "Pero, ¡si es de su sangre!", es decir, no se refirió a ningún tipo de fluido corporal para justificar el por qué no. Sólo dijo: "Es su propia hija", y lo condenó tanto como el que un hombre tuviera relaciones sexuales con su hijastra. Al preguntarle sobre si entre los *wixaritari* hay leyes que castiguen lo anterior, me dijo que no.

Hablando de bautizos con otra de mis informantes, hubo una afirmación muy interesante: el único respeto moral de los *wixaritari* es hacia los ahijados. El matrimonio es permitido en la familia cercana. Hay dos casos de matrimonio padre-hija, pero el matrimonio con los ahijados(as) no se permite: “Uno se puede casar con cualquiera, hasta con su propia hija, pero no con sus ahijadas”. “Se respeta más a las ahijadas que a las propias hijas”. Esto puede ser usado con ventaja por una mujer, pues si sabe de las intenciones de matrimonio de un pariente que ella no desea, le pide que sea su padrino y con ello evita una violación, robo o inminente matrimonio.

Otro de mis informantes me indicó que uno no se casa con sus ahijadas porque son sus hijas. Tampoco se debe de casar uno con sus hijas de sangre ni con sus consanguíneos (ellos dicen que hasta tercera generación, no sé si se refieren a tercer grado, lo que quiera que eso signifique). Me dice que anteriormente se prefería el matrimonio entre los familiares (primos, sobrinos, etc.), para que la familia “no se fuera lejos”. Dice que actualmente se prefiere el matrimonio con no parientes o con parientes lejanos, porque: “La gente con educación, los muchachos de la tele secundaria, saben que no es correcto el matrimonio con parientes cercanos”.

Uno de los casos de matrimonio de padre-hija es el relatado anteriormente sobre el varón que tomó a su hija mayor como esposa y que amenazó con tomar como esposas a todas sus hijas en cuanto éstas tuvieran edad suficiente. Llama la atención que la familia, consciente de que en la comunidad el incesto no se denuncia como delito, acudió a las autoridades del poblado mestizo cercano de Huejuquilla, donde, con base en el Código Civil, se encarceló al varón. Esto indica que el incesto puede ser denunciado ante las autoridades no indígenas, siempre y cuando los afectados se encuentren en alguna población donde la autonomía de las autoridades locales no se vea afectada.

### 3.2.5.5. Incesto y poliginia

Considero necesario en este momento introducir la teoría propuesta por Françoise Héritier (1996,1999) para el estudio del incesto y las prohibiciones matrimoniales. De manera resumida, Héritier amplía la definición de prohibición del incesto de Lévi-Strauss, al afirmar que en toda sociedad existe la noción de lo idéntico y lo diferente, cuya oposición parte de la base más irreducible del cuerpo humano: la diferencia sexual (1999:11). Lo que define a algo como idéntico o diferente es la presencia de sustancia común, es decir, de fluidos corporales, tales como la sangre, semen, leche materna, fluidos vaginales, olor, entre otros. El criterio fundamental del incesto es el contacto entre fluidos corporales idénticos. La combinación de lo idéntico tiene dos posibles resultados: positivo o negativo. Cuando se considera negativo es que se prohíbe. La función de la prohibición del incesto es entonces la regulación del contacto de sustancia común entre los cuerpos.

Podríamos decir entonces que entre los *wixaritari* el contacto de fluidos idénticos se consideraba positivo, por ser la manera en como se evitaba que la familia, “la sangre”, por medio de contacto con lo diferente, “se fuera hacia otro lado”. La introducción de los valores de corte occidental influyó en que el contacto de lo idéntico sea considerado negativo en algunos casos.

Complementando lo anterior, Héritier introduce un segundo concepto, llamado incesto del segundo tipo, para explicar aquellos casos en donde, aparentemente, los fluidos idénticos, no entran en contacto, y sin embargo son considerados como incesto, como por ejemplo, que un varón no pueda contraer matrimonio con su hijastra si ha tenido contacto sexual con la madre de ésta, como está explícito en el Corán (1999: 12-13). El incesto de segundo tipo es aquel en donde dos fluidos idénticos entran en contacto por medio de un tercero. En el caso anterior, los fluidos de la madre entrarían en contacto con los de la hija por medio del varón, y es por ello que se prohíbe el matrimonio con la hijastra.

La presente investigación quiso indagar si entre los *wixaritari* existe alguna noción de incesto de segundo tipo, y lo que encontré es que, al igual que en el caso del incesto de

primer tipo, tiene una valoración positiva, con su expresión máxima en la poliginia sororal, preferencial en los casos de matrimonio simultáneo con más de una mujer, o el matrimonio de un varón con una viuda y su hija. Tomo como ejemplo un caso expuesto por Palafox Vargas, donde un varón pide una muchacha en matrimonio y el padre se niega a entregarla bajo argumento de que o toma a sus tres hijas o a ninguna, porque “ellas se han criado siempre juntas y yo quiero que sigan así; que tengan todas un solo marido, como han tenido un solo padre, para que uno solo las cuide a las tres; para que todas tengan la misma suerte...” (1985: 168). Si relacionamos lo anterior con lo dicho por mis informantes, donde se prefiere que la sangre no se desperdigue, que no se vaya a otras familias, la poliginia sororal es una manera de “mantener la sangre junta”, pues se comparten fluidos idénticos con sólo un varón externo, y no con tres diferentes.

A pesar de lo anterior, hemos ubicado también nociones negativas respecto al contacto de fluidos idénticos de germanos por medio de un tercero. Una de mis informantes, al contarme sobre su segundo embarazo, me dice que el niño no fue planeado. Se embarazó mientras amamantaba a su primer hijo, y que al éste enfermarse fueron con el *mara'akame* y le dijo que estaba embarazada, y que al amamantar al otro niño teniendo un bebé dentro, esto los enfermaba a los dos. Los fluidos idénticos de los hermanos entraban en contacto por medio de la leche de la madre. Héritier lo explicaría afirmando que la noción de idéntico se refuerza al ser los individuos del mismo sexo. Sin embargo, eso no explica que en el caso de dos hermanas sea positivo y en el de dos hermanos sea negativo.

La prohibición de matrimonio con parientes espirituales también puede ser explicada por medio de la noción de incesto de segundo tipo. El lazo que se establece por medio de la ceremonia de bautismo define a los involucrados como parientes, de la misma manera que el nacimiento vincula a una madre y a su hijo. El incesto de segundo tipo se ubicaría en la prohibición de matrimonio entre un padrino y su ahijada, pues la relación de sangre de la hija y su madre se encontraría en contacto con la relación espiritual de la madre y el padrino. Al ser las dos relaciones homologadas entre los *wixaritari*, hablamos entonces de sustancia idéntica que entra en contacto.

Estoy consciente de que en los ejemplos presentados se vislumbra una aparente contradicción que la teoría de los fluidos parece no explicar, como que se prohíba el matrimonio con la hermana y no con la prima, si terminológicamente se ubican en la misma categoría. Considero que el análisis de las nociones de incesto desde esta perspectiva, requiere de más investigación, que tome en cuenta no sólo a la sangre o a la leche como fluidos corporales. Habría además que analizar lo que Hérítier denomina como valencia diferencial de los sexos y aplicarla al estudio del incesto entre los *wixaritari*. Lo que aquí presento no son más que hipótesis, abiertas a confirmarse o refutarse por estudios posteriores.

### **3.3. Herencia y sucesión**

De acuerdo a Olavarría (s.f.), se considera como herencia a la transmisión de patrimonio, de padres a hijos, al momento de la muerte de los padres. Por sucesión, se entiende la transmisión de cargos de padres a hijos. Decidí hacer esta distinción, por las diferencias de contenido que ambas definiciones implican, a pesar de que autores como Gutiérrez del Ángel (2002b) las agrupan dentro del mismo concepto de herencia. Entre los *wixaritari* de la comunidad, pude ubicar ambos mecanismos, los cuales serán descritos a continuación:

#### **3.3.1. Herencia del patrimonio**

Con herencia del patrimonio, me refiero a los bienes materiales que se transmiten de padres a hijos al momento de la muerte de la madre o el padre. La herencia de los bienes, cuando la hay, es bilateral, concordando con lo expuesto por Zingg (1980), Grimes y Grimes (1959, 1963), y Schaefer (1990). Tanto los varones como las mujeres pueden heredar de sus padres ganado y tierras. No hay una ley que obligue a la mujer a entregar sus bienes a su esposo (Schaefer, 1990: 185). No se sabe hasta el momento si existe un mecanismo específico de herencia de bienes, ni si hay algún orden o jerarquía respecto a los hijos, pues he recibido información contradictoria. Grimes y Grimes consideran que los bienes se reparten por igual entre los hijos(as), con cierta preferencia por el hijo mayor (1959:571). Weigand, afirma que la madre hereda a sus hijas, mientras el padre a sus hijos, aunque las hijas

también pueden recibir un bono de parte de sus padres (1992a: 145). Una de mis informantes me indicó que al morir un hombre, reclamarán sus bienes por igual sus hijos, ahijados y varones que estuviesen viviendo con el difunto antes de morir. Por otro lado, otro informante me dio información al respecto, que se presenta en el siguiente extracto de una entrevista sobre el tema:

De cuando una persona muere y sus hijos heredan sus bienes, de eso si hay. No todos, algunos. Por ejemplo, que uno tiene una casa. O sea, que es tan trabajoso tenerle todo a sus hijos, tiene una vaca o dos, tres vacas, muchas veces no alcanza a heredar a su familia, a sus hijos, si son muchos, por decir, son diez, doce, pues no. Únicamente les dice, nomás verbalmente, no hay escrito: “No pues ahí peléense y quien le tocó le tocó y al que no, pues no”. Y eso es un problema también y digo un problema porque pues ahí entre los hijos se empiezan a pelear. Lo mismo con la tierra, lo mismo con los animales, en todo siempre hay problema. Para mí, de punto de vista sería que les dieran igual, parejo, todo equitativamente, pero muchas veces no lo hay aquí no, nunca se ha hecho, no se hizo a cabo, por lo mismo de que la situación en la sierra es muy difícil. No hay preferencia hacia el hijo mayor. Aquí es parejo. La persona, el papá, la mamá, si tuvo, pues gracias, el que no, pues parejo, nadie. Aquí no hay. Si muere una mujer también hereda a sus hijos. Si es que se tiene, si no se tiene, pues total, nadie pierde y nadie gana, todos contra todos.

En el caso de matrimonio poligínico, Zingg explica que “todos los hijos heredan por partes iguales del padre e intervienen parejamente en la vida social y ceremonial” (1980: 4).

### **3.3.2. Sucesión de los cargos**

#### **3.3.2.1. Cargos religiosos tradicionales: *xukurikate***

Basada en el trabajo de Gutiérrez del Ángel (2002b), donde se afirma que la obtención de un cargo obedece a un complicado sistema de herencias, alianzas e intercambios, la presente investigación se dio a la tarea de comprobar si los cargos de los jicareros se

heredan y analizar cómo funciona este mecanismo. Decidí utilizar el término “sucesión” en vez de “herencia” para no confundirlo con la herencia de los bienes, y porque refieren a ámbitos y mecanismos distintos. En este apartado sólo me limitaré a evidenciar la sucesión de los cargos por medio del análisis de las genealogías levantadas durante mis estancias. Los demás mecanismos de obtención encontrados, las alianzas y mandas, serán analizados en el siguiente capítulo.

Antes de proseguir, quisiera aclarar cómo se levantaron las genealogías. A las personas entrevistadas, los Ego de los cuales parto, se les pidió el nombre castellano, nombre *wixarika*, lugar de nacimiento, lugar de residencia, cargos cumplidos y el lugar donde se cumplieron, de todos los parientes genealógicos que me fueran mencionados. En total se levantaron diez genealogías a las que denominé generales. Con los datos de estas genealogías generales realicé una base de datos que me permitió encontrar relaciones entre ellas, de manera que al final obtuve una genealogía extensa, compuesta por seis de estas diez, con aproximadamente 480 individuos. Como lo que me interesaba de las genealogías generales era sólo la cuestión de los cargos, decidí extraer de esta genealogía extensa sólo a los individuos que han cumplido un cargo y elaboré lo que denominé como genealogía de cargos 1. Esta genealogía, a su vez, fue dividida en seis secciones para tener fácil acceso a la información. Estas genealogías de cargos son las que presento en las siguientes páginas. Se decidió omitir los nombres de los individuos por comprometerme con ellos a respetar su privacidad.

*Genealogía de cargos 1a:* En esta genealogía se ubicó solamente un caso claro de sucesión de cargo: el cargo de *Tunuwame* cumplido en el *tukipa* de Las Pitayas sucedido de la madre de Ego al hermano de Ego. Lamentablemente la entrevistada recordaba quiénes y dónde se habían cumplido los cargos, pero no el cargo en específico, por lo que sólo se sabe que la familia ha cumplido cargos en Las Pitayas por sucesión matri y patrilateral, y en Las Guayabas por sucesión matrilateral.

*Genealogía de cargos Ib:* No se encontraron casos específicos de sucesión de cargos, sólo que los cargos se han cumplido, respecto a Ego, tanto en Las Guayabas, por sucesión matrilateral, como en San Andrés Cohamiata, por sucesión patrilateral.

*Genealogía de cargos Ic:* Se ubican cuatro casos específicos de sucesión de cargos. El primero, el de *Takutsi*, cumplido en San Andrés Cohamiata, es sucedido al padre de Ego matrilateralmente. El segundo caso, de *Paritsika* en San Andrés Cohamiata, fue sucedido del padre de Ego a su hijo mayor. El tercer caso es el del cargo de *Yekwawame*, cumplido en Las Guayabas, sucedido del padre de Ego a su segundo hijo. El cuarto caso, el cargo de *Na'ariwame* cumplido en Las Pitayas, también es sucedido del padre de Ego a su cuarto hijo. Se puede apreciar también que los hijos del padre de Ego cumplen cargos en Las Pitayas, Las Guayabas y San Andrés Cohamiata. En Las Pitayas y San Andrés Cohamiata por sucesión patrilateral y en Las Guayabas por sucesión matrilateral.

*Genealogía de cargos Id:* Se encontraron cuatro casos específicos de sucesión de cargos. El primero, el del cargo de *Ut anaka* de Las Guayabas, es sucedido de abuelo matrilateral al hermano de Ego. Los segundo y tercer casos, corresponden a los cargos *Tatutsi* de Las Guayabas y *Niwetsika* de Cohamiata, sucedidos del padre de Ego a Ego. El cuarto caso, es el cargo de *r kuekame* de Cohamiata, sucedido de suegro de Ego al cuñado de Ego. Se aprecia, por un lado, que, respecto a Ego, los cargos se cumplieron en Las Guayabas por sucesión matrilateral y en Cohamiata por sucesión patrilateral. La familia de la esposa de Ego, cumple los cargos en Cohamiata por sucesión patrilateral.

*Genealogía de cargos Ie:* Se ubican una gran cantidad de casos específicos de sucesión del cargo de *Paritsika*, por vía matrilateral respecto a Ego, cumplidos en San Andrés Cohamiata.

*Genealogía de cargos If:* No se encontraron casos específicos de sucesión de cargos, pero se puede apreciar que, respecto a la madre de Ego, la familia cumplió cargos en Las Pitayas por vía matrilateral y en San Andrés Cohamiata por vía patrilateral.

*Genealogía de cargos 1:* Se muestran todas las genealogías anteriores de manera condensada. Encontramos todos los casos específicos de sucesión mencionados anteriormente.

Genealogía de cargos 1a. Para consultarla, ver edición impresa.

Genealogía de cargos 1b. Para consultarla, ver edición impresa.

Genealogía de cargos 1c. Para consultarla, ver edición impresa.

Genealogía de cargos 1d. Para consultarla, ver edición impresa.

Genealogía de cargos 1e. Para consultarla, ver edición impresa.

Genealogía de cargos 1f. Para consultarla, ver edición impresa.

Genealogía de cargos 1. Para consultarla, ver edición impresa.

Con base en las entrevistas y al análisis de las genealogías levantadas durante mis estancias en campo, puedo afirmar que el tipo de sucesión es bilateral, es decir, se puede suceder un cargo por vía materna o por vía paterna. Así mismo, la sucesión no depende del sexo, pues cualquiera puede tomar un cargo, sea hombre o mujer. No se ha encontrado preferencia por algún hijo para portar un determinado cargo, aunque generalmente, se cumplen por orden de edad. Pude comprobar también que no se sucede la jícara, el objeto en sí, sino la oportunidad de portar una determinada jícara tanto matrilateral como patrilateral. Finalmente, las genealogías también evidencian que el cargo sucedido se debe cumplir en el mismo *tukipa* en que fue cumplido anteriormente por algún otro individuo de la familia.

A la hora de hacer las entrevistas, causó confusión el uso del término herencia, con el que me manejé en un inicio, pues se le relacionaba con la herencia de los bienes, y los *wixaritari* no los consideran como pertenecientes al mismo ámbito.

Los cargos, en cierto sentido sí se heredan. Pero más bien viene, por ejemplo, si mi papá tuvo cargo, por decir, el mayor, el hermano mayor, el *tatewari*, el fuego, si fue mi papá, o mi abuela, mi tío, mi hermano, yo con el tiempo voy a tener ese cargo, pero no quiere decir que tú vas a ser *tatewari*, no. Más bien si yo quiero también. Pero si no quiero tampoco. Aquí es más bien libre, no tanto. Sí, cuando los *kawiteru*, los Consejo de Ancianos sí me pueden decir: “sabes que tu papá fue esto, lo aceptas, no lo aceptas”. Y yo tengo que pensar, decir, sí o no. Si yo quiero ayudar, órale, pero si no, a lo mejor a mí, tengo enfermedad por tener una jícara, otra jícara, por ejemplo, representante el viento y otro cargo. Entonces aquí más bien es libre. No es tanto por herencia, no. Pero no cualquiera recibe una determinada jícara, siempre tiene que ver en algo que alguien de la familia haya tenido esa jícara. Que si por mi tío, que si mi abuela tuvo cargo, bueno, por lo que sea, eso sí yo le llamaría por herencia de todas maneras. También yo puedo decir, sabes qué, yo no. También aquí es libre, pero sí, decir razones por qué.

Para los entrevistados, no es obligatorio tomar un cargo si se sucede. Es decir, el individuo puede decidir entre aceptar tomar un cargo o no. Por ello, distingo entre cargos potenciales

y cargos efectivos. Con cargos potenciales, me refiero a la oportunidad o facultad de suceder un cargo, es decir, a aquel cargo que está dentro de la familia y que en un momento determinado un individuo puede decidir entre tomarlo o no. Los cargos efectivos, son aquellos cargos que están dentro de la familia y que sí se cumplieron (los mostrados en las genealogías). Virtualmente, un individuo tiene la posibilidad de tomar todas las jicaras que corren en su familia matri y patrilateralmente, pero depende de ser elegido por un *kawiteru* y de la voluntad. Se pudo apreciar que no es necesario que los padres hayan cumplido (hecho efectivo) un determinado cargo para que el hijo lo suceda, como se vio en la genealogía de cargos 1d, donde el hermano de Ego sucede el cargo de su abuelo materno, sin que su madre o tío lo hayan cumplido. Tanto la madre y el tío tenían la facultad potencial de cumplir el cargo, y ésta fue sucedida al nieto, quien sí cumple el cargo.

Se puede concluir entonces que:

1. La facultad de ostentar un cargo se sucede bilateralmente, pues se pueden suceder cargos de la familia de la madre como de la familia del padre, sin que haya preferencia por uno u otro.
2. Hay una diferencia entre cargos potenciales: los que un individuo puede suceder, y cargos efectivos: los que un individuo sucede y cumple.
3. Los cargos están vinculados a un lugar físico, un *tukipa* o *xiriki*, donde deben ser cumplidos.
4. La sucesión no es obligatoria, pues el individuo tiene oportunidad de decidir si lo cumple o no.
5. No se sucede un objeto físico, sino una facultad.
6. La sucesión no depende del sexo ni de la edad, aunque por lo general los cargos se cumplen por orden de edad.

### **3.3.2.2. Cargos civiles y cargos de la Iglesia**

A pesar de que no hay un mecanismo que establezca que los cargos civiles, concretamente el cargo de gobernador tradicional, o *Tatuwani*, se suceda, algunos entrevistados afirman que: “Si uno fue gobernador, en un futuro uno de sus hijos va a ser gobernador también”. Además, hay un dicho que dice que: “Todos los gobernadores son de San José”. Se desconoce la razón de dichas afirmaciones, y hasta el momento las genealogías levantadas no lo confirman.

Por su parte, los cargos de la Iglesia no muestran evidencia alguna de que sean sucedidos. Se trató de ubicar si los cargos de Xaturi, por ser portadores también de una jícara, se sucedían. Las genealogías no aportaron información al respecto.

### **3.3.3. Sucesión de la dirección del rancho**

Algunos autores concuerdan en que la posición de “cabeza” del rancho, ocupada por el individuo de mayor edad, quien tiene obligación de tomar decisiones rituales y políticas, se sucede de padres a hijos (Grimes y Grimes, 1963; Schaefer, 1990). Por lo general es el hijo varón mayor quien sucede las obligaciones de su padre, aunque Schaefer afirma que tanto los varones como las mujeres pueden suceder esta posición (1990: 210). La posición se toma una vez que el padre ha muerto.

### **3.4. Residencia**

Por residencia me refiero a las reglas que establecen la composición del grupo social con base en la territorialidad, es decir, a las reglas que indican dónde deben habitar la pareja y la progenie después de formar un matrimonio. Como se afirma en el apartado de alianzas, el tipo de residencia practicado por los *wixaritari* es variable dependiendo de las condiciones en las que el matrimonio se realiza.

#### **3.4.1. Reglas de residencia**

De acuerdo con la tradición, la nueva pareja debe vivir en la casa o rancho del padre de la esposa por un tiempo, para que el suegro pueda “probar” al muchacho y ver si es buen esposo, si es trabajador, si trata bien a su hija, y si puede mantenerla (residencia uxorilocal para la pareja, matrilocal para la progenie). Pasado ese periodo, de dos o tres años de duración, la pareja puede elegir entre quedarse ahí y formar un nuevo hogar en esas mismas tierras, o bien, vivir a la casa o rancho o las tierras del padre del esposo. Este tipo de residencia está derivada de las alianzas concertadas entre padres o entre padres de la esposa y el cónyuge varón. El varón, vive en la casa o rancho del padre de su esposa porque, de acuerdo a mis informantes, con el matrimonio forma parte de dicha familia y adquiere como obligación trabajar las tierras, cumplir cargos en su *xiriki*, entre otras cosas, sobre las que abundaremos en el apartado de descendencia. Donde más se pudo apreciar este tipo de residencia, fue entre habitantes de la localidad de Las Guayabas. Grimes y Grimes ubicaron este tipo de residencia en sus estudios: “Upon marriage a couple resides within the household of the wife’s parents; after about a year of married life it forms a separate household on the wife’s parents’ ranch; and later still it may live with either the wife’s or the husband’s kin” (1963: 106). Consideran también que la excepción regular a este patrón es la del hijo mayor de la cabeza del rancho, quien, si habita en otro territorio, deberá regresar a su rancho para tomar la posición de cabeza que dejó su padre.

Existe otra versión de lo anterior. Uno de mis informantes me indica que más que ser un tiempo de prueba, esos dos o tres años que la pareja vive con alguno de sus padres son para

cuidarlos, pues todavía son muy jóvenes y no pueden mantener un hogar. No necesariamente deben de vivir con el padre de la esposa, pueden vivir con los padres del esposo (residencia bilocal tanto para la pareja como para la progenie). Zingg considera que “la pareja siempre vive con los padres de las mujer o del marido. He notado un leve énfasis en la residencia matrilocal, pero que no constituye un patrón formal con funciones sociológicas establecidas” (1980: 2). Se escoge uno u otro en función a la relación que haya entre la pareja y los suegros. Al momento que comienzan los problemas, lo indicado es vivir con los otros suegros, o bien, formar un nuevo hogar.

En ocasiones, cuando el matrimonio no fue concertado y es más bien resultado de un arreglo entre los cónyuges, o un robo o violación, la pareja vive en la casa o rancho del padre del esposo (residencia virilocal para la pareja, patrilocal para la progenie). El robo o violación es una deshonra, y la manera correcta de responder por una muchacha es llevándola a vivir a casa del muchacho, donde el muchacho trabaja las tierras de su padre, aunque constantemente se dice que el padre termina manteniendo a la pareja. La mujer no deja de pertenecer a su familia por un robo. Por lo general, después de un tiempo, la pareja puede decidir si quiere establecerse en otro lado, ya sea un nuevo hogar en las tierras del padre del esposo, o bien, en las tierras del padre de la esposa o en tierras no pertenecientes a la familia donde las autoridades les autoricen establecerse (Schaefer, 1990: 210). El esposo, aunque no viva en las tierras de su suegro, va a cumplir a futuro con ciertas obligaciones, como el cumplir cargos junto con su esposa en el *xiriki* familiar.

Por otro lado, una de mis informantes me indica que cuando se realiza un matrimonio: “Si él tiene casa, se lleva a la mujer. Si no, el hombre viene a vivir a casa de su esposa si quiere. Si a la mujer le da vergüenza su marido porque no trabaja, se lo lleva de casa de su madre a otro lado”. Lo que sí puede considerarse como una constante es la obligación de que el nuevo hogar esté cerca de la casa de los padres, especialmente de los padres de la mujer. Hay muchos casos de residencias neolocales, aunque en su mayoría ocurren después de que la pareja ha vivido con sus suegros.

En los casos de matrimonios poligínicos, por lo general hay residencia neolocal antes de que se tenga una segunda esposa. Lo común es que las diferentes esposas vivan en una misma casa o rancho, en distintos cuartos, cada una con sus hijos. También se pueden tener esposas en casas diferentes, aunque esto depende mucho de la aceptación de la primera esposa, es decir, si está de acuerdo o no, y del poder económico del varón: si puede o no sostener dos hogares al mismo tiempo.

### **3.4.2. Patrones de asentamiento**

En la primera parte, se hace la distinción entre “casa o rancho” de alguno de los padres, porque son cosas diferentes. Un rancho, es el conjunto de casas-habitación, tierras para ganado y tierras de cultivo. Una casa es una construcción que sirve de habitación solamente. Los patrones de asentamiento de San Andrés Cohamiata como cabecera son diferentes a los de las demás localidades. Entre los *wixaritari* de las demás localidades, el patrón de asentamiento común es en ranchos, donde habitan familias extensas. San Andrés Cohamiata podría considerarse como una excepción, pues lo que se aprecia cada vez más son casas al estilo occidental, con familias nucleares. Aquí ya no podemos hablar de ranchos propiamente. Además, por lo general la gente que habita estas casas tiene un rancho en otra localidad, donde trabaja las tierras y cumple cargos de *xiriki*. Podría considerarse que las casas son habitadas temporalmente en función a alguna labor o trabajo y que la residencia “real” es el rancho, pero no lo considero correcto, porque a pesar de que se regrese en ocasiones al rancho a cumplir con cargos, esto sólo se hace en fiestas y la residencia permanente es en la casa. Ambos patrones son importantes y deben de tenerse en cuenta las variaciones que están tomando efecto, para posteriores análisis.

Por último, es necesario mencionar un problema metodológico para poder definir los patrones de asentamiento a mayor escala. Autores como Grimes y Grimes (1959, 1963) y Jáuregui, et al (s.f.), mencionan tres niveles de agrupación territorial. El primer nivel es la casa, *kii*. Al conjunto de casas lo denominan como rancho, *kii*, *kiekari*, y al conjunto de ranchos como comunidad, *kiekari* (Grimes y Grimes, 1963: 104-105). El problema radica en la introducción de los términos “ranchería” y “localidad” al vocabulario *wixarika*, no

tomados en cuenta por los anteriores autores. Aunque a simple juicio una ranchería, conjunto de ranchos, y una localidad podrían considerarse como términos equiparables, no lo son. Es difícil establecer qué es una ranchería con precisión, pues tanto al conjunto de ranchos como de rancherías los *wixaritari* lo denominan “localidad”. Por otro lado, en Las Guayabas, por ejemplo, un rancho puede tener dentro otro rancho y no necesariamente ser considerado una ranchería. Además una localidad no necesariamente es una ranchería, porque una localidad puede contar además, con un *tukipa* o centro ceremonial, casas de salud rural, etc. Por ello, propongo que la localidad es otro nivel, posterior a la ranchería y anterior a la comunidad. La unidad principal es el rancho, pero tomando en cuenta que el rancho para los *wixaritari* tiene dos connotaciones: como unidad y como conjunto. Para fines prácticos al conjunto le denominaremos ranchería. Al conjunto de rancherías le denominaremos localidad, y al conjunto de localidades como comunidad.

Como se explica en la introducción de la tesis, existen tanto fronteras simbólicas como políticas. Se presentan a continuación:

Políticas:

1. Estado (Nayarit, Jalisco).
2. Municipio (Mezquitic, Del Nayar, etc.).
3. Comunidad (San Andrés Cohamiata, San Sebastián, Santa Catarina).
4. Localidad (Guayabas, Carrizal, Cohamiata, San José, La Laguna, Chalate, Campamento, etc.).
5. Rancho / Casa.

Simbólicas:

1. *Tukite* y su área de influencia: San Andrés Cohamiata, Las Guayabas, Las Pitayas, San José, Cohamiata, San Miguel Huaistita, Santa Bárbara, y Santa Gertrudis.
2. *Xirikite*: a un rancho o conjunto de ranchos (rancherías): Tonalisco, Tesorero, Tierra Blanca, Tierras Coloradas, etc.

Por ejemplo, San Miguel Huaistita es parte política de San Andrés Cohamiata, pero simbólicamente están muy alejados. Ya no hay interacción ritual, como se puede ver en la descripción de la Semana Santa. En San Miguel Huaistita residen el suplente del gobernador y el suplente del secretario. También tienen un comisario y eso les permite más o menos vivir de manera independiente a San Andrés Cohamiata.

### 3.5. Descendencia

Originalmente, se pretendía en este apartado analizar si el sistema de parentesco *wixarika* es cognaticio y discutir si la organización social es acorde con la teoría de la filiación (clanes y linajes) o la de “casa” de Lévi-Strauss (1981). Decidí limitarme a responder lo primero y dejar lo segundo para el siguiente capítulo, pues requiere del análisis de aspectos no estrictamente pertenecientes a la descendencia que no han sido introducidos aún.

Por descendencia, se entiende al “reconocimiento social de la progenie como hija de determinados padres” (Olavarría, s.f.). A diferencia de los autores que han abordado el tema, decidí no utilizar el término “filiación” por estar relacionado directamente a la teoría de clanes y linajes, la cual ha demostrado ser insuficiente para el estudio del parentesco y la organización social (Carsten, 1995: 8).

Tanto Grimes y Grimes como Hernández Valdés concuerdan con que la descendencia es patrilineal, por ser a través de los varones como se reconoce a la progenie: “Both males and females are called the offspring of their father, but in other respects filiation is bilateral” (Grimes y Grimes, 1963: 106). “La organización familiar está dada a partir de la línea paterna y a través de ella se distinguen a las determinadas familias. El abuelo paterno es la cabeza de una familia de dos o tres generaciones, las cuales viven en el mismo rancho y con sus propias familias” (Hernández Valdés, 1998: 79). La presente investigación, por el contrario, comprobó que el reconocimiento social de la progenie es cognaticio o bilateral, pues se establece tanto por el padre como por la madre.

La progenie es parte de las dos familias, porque se reconoce a un hijo como perteneciente tanto a la familia de la madre como a la del padre, tal y como lo indica la terminología de parentesco. La cuestión de la sucesión de los cargos antes mencionada, también nos es útil para ilustrar lo anterior. Al cuestionar sobre descendencia, los informantes me indicaron que “una persona pertenece a la familia de su padre y su madre porque debe cumplir tanto con los cargos de la familia de su madre, como con los de la familia de su padre”. La

pertenencia es independiente de la residencia: “una persona debe cumplir con los cargos de su familia o los de su esposa aunque no viva con ellos”.

### 3.6. Parentesco espiritual

Con parentesco espiritual me refiero al lazo simbólico que se establece entre determinadas personas por medio de una ceremonia. Entre los *wixaritari* de San Andrés Cohamiata, Jalisco, y Aguamilpa, Nayarit, se distinguen cuatro tipos de parentesco espiritual: el padrinzago, el madrinazgo, el compadrazgo y el comadrazgo. El padrinzago es el lazo que se establece entre un adulto varón y un menor de sexo indistinto. El madrinazgo se establece entre una adulta mujer y un menor de sexo indistinto. En ambos, los adultos fungen como padres simbólicos y el menor como hijo simbólico. Cabe recalcar que, por lo general, el padrino y la madrina son pareja, es decir, están casados. El compadrazgo y el comadrazgo son los lazos que se establecen entre el padrino y la madrina y los padres del menor resultando de ello un parentesco simbólico.

La ceremonia principal donde este tipo de lazo se establece, es el bautizo *wixarika*. En ocasiones se establece este lazo con el bautizo católico, pero mis informantes afirman que ese lazo no es tan fuerte como el del bautizo *wixarika* (ambas ceremonias serán descritas posteriormente). Este es un lazo que perdura de por vida y del que deriva que el ahijado sea un hijo simbólico y la consecuente responsabilidad de los padrinos hacia él. El lazo que se establece entre un padrino o madrina y un ahijado(a) por bautismo, es un lazo afectivo y de confianza fuerte. Constantemente se tienen atenciones hacia uno o el otro, como comida, regalos, entre otras cosas. Por ejemplo, si el padrino o madrina se va de viaje, trae regalos a su ahijado(a). Si la ahijada preparó algo de comer, le lleva un poco a su padrino. Si los padres del ahijado(a) celebran algo, o hacen alguna comida especial (como cuando matan un puerco), los primeros en ser invitados son su comadre y su compadre. Si el(la) ahijado(a) va a estudiar a la ciudad y el padrino o madrina viven ahí, llegará a vivir con ellos. Aún cuando haya diferencias o conflicto entre los compadres, el lazo con el ahijado(a) permanece. Podría decirse que los únicos casos en los que realmente se toman los papeles de padres e hijos simbólicos, son los de parentesco ritual por bautismo.

Hay ocasiones donde hay padrinos y madrinas, pero temporales. Generalmente son ceremonias de tipo civil, como graduaciones. En estas, el papel principal del padrino o

madrina es el de ayudar económicamente para la ocasión, o el de llevar un regalo para el ahijado(a). En Aguamilpa se pudo constatar que el padrino de graduación de primaria de una menor era el encargado de pagar su vestido para la fiesta, puesto que los padres no podían pagar por él. En San Andrés Cohamiata, el ser padrino o madrina de graduación de preescolar, primaria o secundaria, sólo implicaba el llevar un regalo al menor, o una botella de alcohol para la fiesta. Se establecen lazos amistosos y de confianza entre compadres, y padrino o madrina y ahijado(a), pero no necesariamente responsabilidades de por vida, como en el caso de los padrinos y madrinas por bautismo.

Al hablar sobre la camaradería que existe entre primos, cuñados, compadres, entre otros parientes, me quedó claro que, sin importar la lejanía del vínculo parental, éste se mantiene constante. Esta convivencia se considera una virtud, no presente entre los *teiwarixi* o mestizos, donde según ellos, entre más alejado sea el pariente, menos se convive con él y menos pariente es. Al mencionarles la extensión de la familia *wixarika*, me dijeron que esta cada vez se hace más grande, y la conforman todos los consanguíneos y los parientes espirituales por igual. Un pariente espiritual es igual que un pariente de sangre. Esto explica que la prohibición de matrimonio se extienda a los parientes espirituales, pues como pudimos apreciar en el apartado sobre el incesto, algunas jóvenes piden a un hombre mayor, del que saben quiere casarse con ellas, que sea su padrino, para evitar las intenciones de matrimonio.

A continuación presento los dos tipos principales de ceremonia donde se puede establecer un lazo de parentesco espiritual:

### **3.6.1. Bautizo por rito católico**

El bautizo por rito católico toma parte en la capilla de la misión católica de San Andrés Cohamiata, y es oficiado por el Padre que viene desde la misión católica de Santa Clara. Las religiosas de la misión afirman que casi siempre fungen como madrinas, aunque puede ser cualquier otra persona quien tome el lugar de padrino o madrina. De acuerdo a las religiosas, casi toda la población de San Andrés Cohamiata está bautizada por rito católico

y ellas son madrinan de casi todo el pueblo. El bautizo se realiza a la usanza católica. El niño recibe su nombre en castellano. En la mayoría de los casos, este nombre es con el que el niño fue registrado ante el registro civil anteriormente, para efecto de trámites legales, escuela, entre otros.

### **3.6.2. Bautizo *wixarika***

Durante el Domingo de Resurrección y los días siguientes, o en Diciembre, durante en cambio de Mayordomos, se realizan bautizos en la Iglesia. La ceremonia se puede realizar muchas veces para una persona a lo largo de su vida, con padrinos y madrinan diferentes. Lo ideal es tener cinco ahijados(as) o cinco padrinos y cinco madrinan.

No se debe de confundir esta ceremonia con el bautizo por rito católico. A pesar de que ambas tienen elementos en común, comenzando por el nombre, son ceremonias diferentes. Es muy probable que el bautizo *wixarika* sea resultado de una adaptación del bautizo por rito católico a la cultura, al que se integraron elementos de la religión tradicional.

A esta ceremonia no puede considerársele como una ceremonia de nombre, porque su intención es meramente la de establecer un parentesco espiritual. El bautizado no recibe ningún nombre. El nombre se recibe por medio de una ceremonia tradicional de presentación a los familiares y las deidades, que se realiza cinco días después del nacimiento y la cual es oficiada por un *mara'akame*. Dicha ceremonia es descrita por Schaefer (1990: 64).

Las religiosas de la misión católica de la comunidad afirman que ellas aceptarían esta ceremonia como bautizo católico: “si se hiciera en nombre de Dios, aunque lo haga un *mara'akame*”. Pero como eso no sucede, ellas prefieren considerarlo una “presentación a la Iglesia”. De todas maneras, entre los *wixaritari*, la ceremonia es propiamente un bautizo, por lo que se respetará el nombre utilizado por ellos, agregando sólo la palabra “*wixarika*”, para diferenciarlo del bautizo por rito católico. Este fue el único tipo de bautizo que pudo ser presenciado durante las visitas de campo.

El bautizo se concerta con anterioridad. Primero se define quiénes serán el padrino y la madrina. Posteriormente, se les pide a los anteriores su autorización, y se definen la fecha y la hora del encuentro.

Llegada la hora del bautizo, los padres, el padrino, la madrina, los familiares y el *mara'akame* o cantador, se reúnen afuera de la Iglesia. Al niño(a) se le envuelve en una tela blanca y todos entran a la Iglesia. El niño(a) entra en brazos de sus padrino y madrina. Al llegar al altar, donde se encuentra el agua sagrada, el cantador bendice al niño(a) con agua sagrada de *Wirikuta* en la cabeza.

Posteriormente, todos salen de la Iglesia, y se sientan a un costado, ya sea en las paredes laterales o afuera de la entrada de la Iglesia. En el piso se pone un paliacate. En cada esquina se pone una cerveza o copa de vino, además de una en el centro del paliacate. En total se ponen cinco cervezas o copas de vino.

Entonces, el *mara'akame* se pone de pie, toma una cerveza, la abre y la riega por el piso. A su vez, el padrino se pone de pie, abre una bolsa de dulces y los avienta a las cinco direcciones. Esto se hace como ofrenda a los dioses y como bolo respectivamente. Hecho lo anterior, se reúnen de nuevo donde el paliacate y comienza una serie de intercambio de cervezas entre los padrinos y la familia del bautizado. Se comienza a la derecha: la primer cerveza se destapa y el padrino debe ofrendarla a la cruz o en forma de cruz al piso. La segunda cerveza se le da al *mara'akame*. La tercera se le da al padrino y a la madrina, la cuarta a algún presente y la quinta al bautizado o a sus padres si este es aún pequeño. Después se debe de fumar, para que el bautizo quede pactado. La ceremonia queda concluida cuando se cumplen cinco ciclos de cervezas.

También se le dan regalos al bautizado (juguetes, ropa, entre otras cosas) por parte de los padrinos. En algunos bautizos se toca música de mariachi. En esta ocasión, no, probablemente debido a que la familia se encontraba en una suerte de duelo por la reciente muerte del padre.

Se le preguntó al *mara'akame* qué implica ser padrino o madrina, y dijo que es una responsabilidad de por vida, pues se debe de velar por el bienestar del niño: que tenga salud, alimentos, etc. Se debe estar pendiente de él, aunque se esté lejos.

## 4. ORGANIZACIÓN SOCIAL, SISTEMAS DE CARGOS Y PARENTESCO

Habiendo descrito tanto a los sistemas de cargos, como al sistema de parentesco y matrimonio, en el presente capítulo se analizarán ciertos aspectos de la organización social y ritual que son importantes para comprender la relación entre los dos ámbitos anteriormente mencionados. Además se ahondará en la información sobre el sistema de cargos de los *xukurikate* y sus vínculos con el parentesco. Esto nos permitirá, de manera paulatina, explicitar cuál es la relación entre el parentesco y el poder, presente tanto en la organización social como en el sistema de cargos de los *xukurikate*.

### 4.1. Organización social y ritual

De acuerdo con Zingg (1938), Neurath (2002) y Gutiérrez del Ángel (2002b), entre otros, entre los *wixaritari* podemos encontrar tres niveles de organización: *xiriki*, *tukipa* y cabecera. A cada nivel corresponden funciones y grados de participación de diversa índole que serán descritos a continuación.

#### 4.1.1. Nivel *xiriki*

La palabra *xiriki* denota tanto a la estructura física con función de adoratorio familiar como al tipo de organización social más elemental encontrado entre los *wixaritari*. Zingg (1938) afirma que el nivel de la ranchería, denominado aquí como *xiriki*, tiene funciones sociales, ceremoniales y económicas.

Socialmente, el *xiriki*, está conformado por una familia extensa donde los lazos de parentesco son genealógicamente demostrables. La familia está encabezada por el varón de mayor edad, el cual es considerado como el líder del rancho, cuya función es la dirección, organización y toma de decisiones. Se le considera como una autoridad absoluta. Es una suerte de anciano prestigiado. Al morir, su hijo mayor toma su cargo.

La pertenencia al *xiriki* se adquiere por nacimiento o alianza. Se considera que cuando una pareja contrae matrimonio, debe establecerse en el *xiriki* del padre de la esposa. Con ello, el varón forma parte de la familia y adquiere obligaciones para con ésta: debe de participar en las celebraciones, ayudar en las labores de siembra y cosecha, entre otras cosas.

Ceremonialmente, en cada *xiriki* se rinde culto a los antepasados de la familia, los cuales están emparentados por vía tanto patrilineal como matrilineal y cuidan exclusivamente a los miembros de dicho grupo parental, a diferencia de las deidades del *tukipa*, quienes protegen a todos los *wixaritari*. Los antepasados están representados por jícaras y se manifiestan ante los vivos por medio de los *r kate*, cristales de roca o cuarzo (Kindl, 1997: 72).

En los *xirikite* también se cumplen cargos *xukurikate*, aunque a mucho menor escala que en los *tukipa*. Las filas de peregrinos son pequeñas, con aproximadamente diez individuos. Los lazos entre los jicareros son genealógicamente demostrables. Los cargos se suceden por vía materna y paterna. Por lo general, se pertenece a más de un *xiriki* ceremonialmente hablando, pues por ejemplo, un varón que forma parte de la familia por alianza, tiene obligación de cumplir cargos en su *xiriki* y en el de su esposa, lo mismo que su progenie. Aunque la residencia de la pareja sea en el *xiriki* del padre de la esposa, debe cumplir con los cargos del *xiriki* de la familia del esposo. Cuando las alianzas se hacen entre individuos de diferentes *xirikite*, la cantidad de cargos potenciales que un individuo puede tomar es extensa (los del *xiriki* de su madre, los del *xiriki* de su padre, los del *xiriki* de su esposa...), aunque la cantidad de cargos que se cumplen siempre es mucho menor a la cantidad de cargos potenciales.

En los *xirikite* se celebran las fiestas tipo *neixa*, al igual que en los *tukite*. Éstas están estrechamente relacionadas a las labores de siembra y cosecha de la familia. El varón dirigente de *xiriki*, toma la posición de líder espiritual en dichas celebraciones, tal y como el *Tsouxirika* hace en las celebraciones del *tukipa*.

Económicamente, el *xiriki* organiza las labores de la siembra y la cosecha. De acuerdo a Weigand (1992b), la familia funciona como grupo corporativo de trabajo en actividades de

subsistencia. Los parientes por alianza que residen en el *xiriki*, están obligados a participar en dichas actividades. Weigand hace un excelente aporte al analizar a la familia como grupo corporativo, sin embargo, no toma en cuenta el aspecto ceremonial de la organización de los *xirikite*. Las ceremonias *neixa* están estrechamente relacionadas con la siembra y la cosecha, por lo que se deben analizar conjuntamente.

Es difícil precisar la cantidad de *xirikite* de la comunidad. Para efectos de esta tesis, es más importante la función de los *xirikite* que la cantidad, por lo que no insistiremos en eso. Por otro lado, de acuerdo a Gutiérrez del Ángel (2002a), cada *xiriki* está bajo el área de influencia de un *tukipa*; está adscrito a un *tukipa* determinado. Sobre esto ahondaremos en el siguiente apartado.

#### **4.1.2. Nivel *tukipa***

El término *tukipa* denota tanto al centro ceremonial como al segundo nivel de organización social encontrado entre los *wixaritari*. El *tukipa*, como centro ceremonial, está compuesto por un edificio circular hecho de adobe, piedras o cemento y cubierto por un techo cónico de zacate, llamado *tuki*, un patio llamado *takwa*, y uno o más adoratorios pequeños de tipo *xiriki*.

A nivel organización, sus funciones, según Zingg (1938), son sociales y religiosas. Socialmente, está conformado por los diversos *xirikite* y familias extensas bajo su área de influencia que se consideran emparentadas, pero cuyos lazos no son genealógicamente demostrables. Cada *tukipa* está liderado por uno o más ancianos prestigiados *Kawiterutsiri*, quienes, además de organizar y dirigir las celebraciones, son quienes en última instancia toman las decisiones importantes de la comunidad, como la designación de las demás autoridades tanto civiles, católicas y del *tukipa*.

En el *tukipa*, se celebran las fiestas tipo *neixa*, al igual que en los *xirikite*. También se organiza la peregrinación a Wirikuta y la cacería de venado. Estas actividades se hacen por medio de la fila de peregrinos *xukurikate*, la cual, como ya ha sido mencionado, es un

sistema de cargos religiosos tradicionales, que representan al conjunto de deidades de los *wixaritari*.

Si bien las relaciones parentales entre los jicareros no son genealógicamente demostrables, todos se consideran familia por tener como antepasado común a las deidades a las que rinden culto. La transmisión de los cargos sigue los mecanismos del parentesco: la sucesión y la alianza. Al igual que en el caso del *xiriki*, un individuo, a través de alianzas entre diferentes *tukite*<sup>3</sup>, puede adquirir una cantidad grande de cargos potenciales, aunque los cargos cumplidos siempre son inferiores a esa cantidad.

Cada *tukipa* tiene un comité de representación ante la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco (UCIHJ), para solicitar los permisos para la cacería de venado y para la peregrinación. Son tres puestos: Presidente, secretario y tesorero, ocupados por el *Tsauxirika*, el *r kuekame* y otro cargo que no se pudo confirmar. Además llevan otros dos peregrinos como acompañantes.

En la comunidad de Tateikie, podemos ubicar ocho *tukite* principales:

1. San Andrés Cohamiata - *Tunuwame*
2. Las Guayabas - *Kinapuwame*
3. San José - *Tawexika*
4. Las Pitayas - *r tsut*
5. Cohamiata - *Tseriekame*
6. San Miguel - *Kierimanawe*
7. Santa Bárbara - *K ureta*
8. Tierras Blancas - ¿?

Si bien no son los únicos *tukite*, se les considera como principales por ser entre ellos que se realizan los intercambios del peyote (Gutiérrez del Ángel, 2002a), de los que hablaremos posteriormente. Son principales también porque reúnen la mayor cantidad de familias para

---

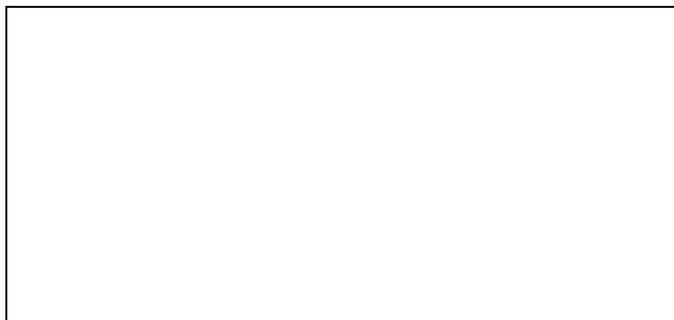
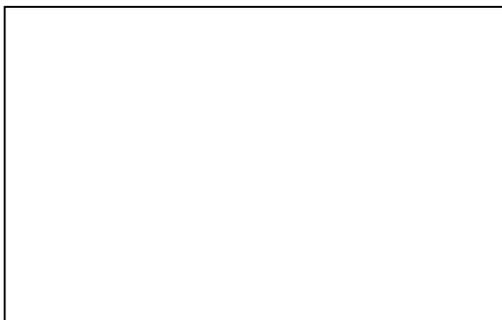
<sup>3</sup> *Tukite* es plural de *tukipa*.

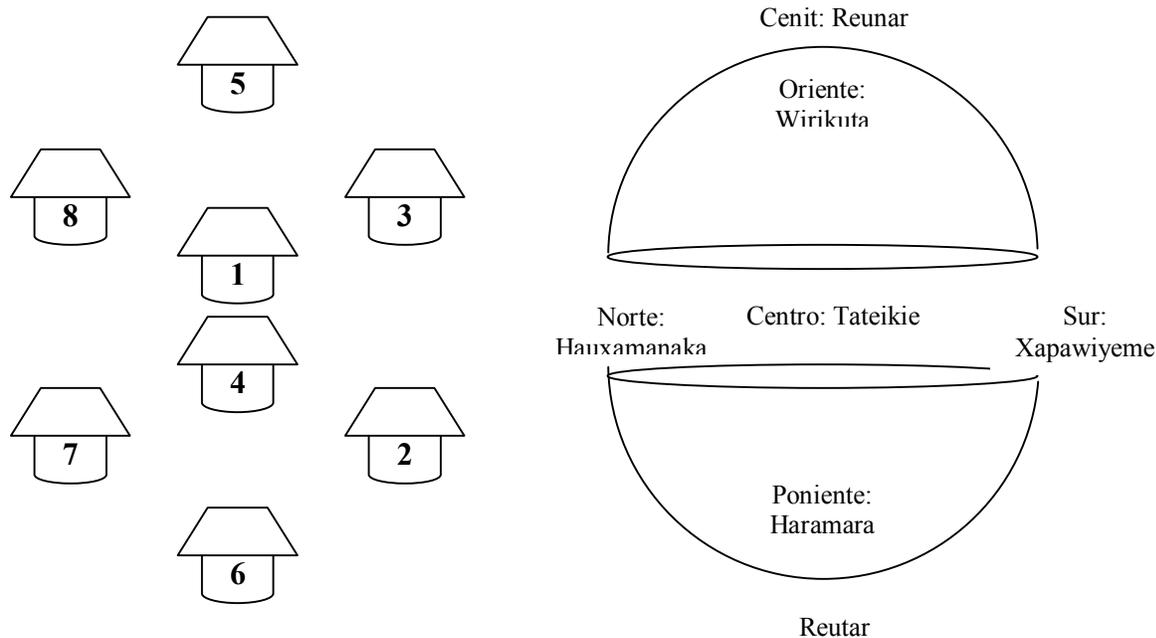
celebrar las fiestas. Es importante mencionar que el *tukipa* de San Andrés funge como cabecera del resto de los *tukite* (Gutiérrez del Ángel, 2002b).

Respecto a los otros *tukite*, de acuerdo a mis informantes, en San José hay dos *tukite*, uno grande, al que le llaman *Wexika* o *Tawexika*, y uno pequeño, al que le llaman *Paritsika*. En ocasiones, a este mismo le llaman El Espejo, por unos peregrinos de un rancho del mismo nombre que, al no tener *xiriki*, celebran ahí sus ceremonias. También en San Miguel hay dos *tukite*. Así mismo, se me mencionó el *tukipa* de Santa Gertrudis, *Karawar tya*, el cual anteriormente tomaba parte en los intercambios, pero que actualmente ya no cuenta con la misma importancia ritual (Gutiérrez del Ángel, 2002a).

Llama la atención que en Tateikie, a diferencia de las otras comunidades *wixaritari*, podemos encontrar estructuras que cuentan con características tanto de *xiriki* como de *tukipa*, pues las relaciones entre los individuos que lo componen son genealógicamente demostrables, como en los *xirikite*, pero cuya función es la de un *tukipa* (Séverine Durin, comunicación personal). A estas estructuras se les llama también *tukipa*, aunque son como versiones pequeñas de los *tukite* principales. Considero que son estructuras intermedias entre los *xirikite* y los *tukite* principales.

De acuerdo a Gutiérrez del Ángel (2002a), la ubicación espacial de los *tukite* principales responde a las direcciones cardinales, su posición respecto a los otros *tukite* y a los valores jerárquicos que se les atribuyen mediante el código mitológico. Por medio de oposiciones arriba-centro-abajo, los *tukite* ejemplifican el mundo cosmogónico tal y como es concebido por los *wixaritari*:





**Figuras 15 y 16: Localización de los *tukite* principales de Tateikie y su relación con la representación del mundo cosmogónico (Fuente: Gutiérrez del Ángel, 2002a).**

Platicando con peyoteros de San José, me indicaron que de entre los *tukite*, San José es la cabecera, no San Andrés Cohamiata. Además aseveran que es cabecera de toda la región *wixarika*, incluyendo San Sebastián y Santa Catarina. Afirman que en San José se encuentran los *mara'akate* más poderosos, y los jicareros que siempre van a la cabeza en las celebraciones. Mis informantes alegan que en San José “se hacen las mejores fiestas”. Durante las celebraciones de Semana Santa, fue evidente el papel de San José como grupo de jicareros principal, aunque lo anterior no es evidencia suficiente para asegurar que hubo un desplazamiento de la noción de *tukipa* principal de San Andrés a San José. Estos mismos me comentaron de la “irrelevancia” de los *tukipa* de Santa Bárbara y Santa Gertrudis: “Eso ya es Nayarit y por eso es que ya no participan”. Consideran que otros *xirikite* de la comunidad son más importantes, como Tesorero o El Chalate, que esos *tukite*. Gutiérrez del Ángel (2002a) maneja como hipótesis que la manera en cómo los *tukite* nacen y mueren, responde a una lógica organizacional de jerarquías, reciprocidades y cosmovisión, la cual es descrita en el citado artículo.

#### 4.1.3. Nivel Cabecera

La cabecera es el tercer nivel de organización entre los *wixaritari*. Zingg (1938) define a sus funciones como ceremoniales, políticas y jurídicas. La cabecera es el lugar donde se asientan la Casa de Poder, sede del gobierno local, y la Iglesia.

A nivel ceremonial, en la cabecera se realizan las celebraciones de corte católico, como la fiesta de San Andrés, el santo patrono, el Cambio de Mayordomos, Las Pachitas o Carnaval y la Semana Santa. En ellas toman parte todos los individuos de la comunidad, pues tanto el santo patrono como el resto de los santos y cristos, protegen a todos los *wixaritari*, tal y como lo hacen las deidades del *tukipa*.

Así mismo, en la cabecera se llevan a cabo las celebraciones relacionadas con las autoridades, como el Cambio de Varas o cambio de autoridades civiles. A diferencia de las celebraciones en los *tukite*, donde participan sólo quienes pertenecen a dicha demarcación, en la cabecera participan todas las personas, pues dichos eventos conciernen a todos, es decir, las celebraciones son comunales, pues no están limitadas a grupos de personas definidos por nociones de parentesco.

En la cabecera se toman todas las decisiones políticas y jurídicas de la comunidad. En ella residen la mayoría de las autoridades. Estas decisiones afectan y conciernen a todas las localidades de Tateikie, y al igual que las celebraciones, no están limitadas a un grupo de personas determinadas.

#### **4.1.4. La organización social *wixarika*, ¿*société à maison*?**

La casa (*maison*), o sociedad de casas (*société à maison*), es un concepto acuñado por Lévi-Strauss. Fue inicialmente presentado en el artículo “La organización social de los kwakiutl” (1981), el cual tuvo como objetivo analizar aquellos casos donde la teoría de los clanes y linajes es insuficiente para explicar la organización social en su totalidad, es decir, para entender modelos de organización social que presentan aspectos que la teoría de la filiación no logra explicar. Recientemente, el concepto ha sido complementado por los trabajos de Carsten (1995), Gillespie (2000a), entre otros.

Decidí introducir este apartado como resultado de las enunciaciones tanto de Gutiérrez del Ángel (2002b) como de Neurath (2003), quienes sugieren que la organización social *wixarika* corresponde a la teoría de las sociedades de casa. Gutiérrez del Ángel, indica que la organización social de los *wixaritari* de Tateikie podría explicarse por esta teoría, pero no abunda en el tema. Utiliza en su mayoría la teoría de clanes y linajes para explicar a los *tukite* y *xirikite*. Por su parte, Neurath afirma que “el distrito tukipa huichol es un buen ejemplo de la *société à maison*, aún cuando se trate de una versión muy dispersa de ésta” (2003: 112). Sin embargo, considero que los datos que presenta son insuficientes para poder hacer dicha afirmación. A lo largo del apartado explicaré por qué.

De acuerdo a Lévi-Strauss, la casa puede definirse como:

[P]ersona moral detentadora de un dominio constituido a la vez por bienes materiales e inmateriales, que se perpetúa por la transmisión de su nombre, de su fortuna y de sus títulos en línea moral o ficticia, tenida por legítima con la sola condición de que esta continuidad pueda explicarse en el lenguaje del parentesco o de la alianza y, las más de las veces, de los dos al mismo tiempo. (1981:150).

Otras características presentes en este tipo de organización, siguiendo tanto al anterior autor como a las interpretaciones que han hecho de su trabajo otros autores, son:

1. La descendencia y la herencia puede trazarse tanto por la madre como por el padre (o ambos), dependiendo de las circunstancias particulares de cada sociedad (Gillespie, 2002a: 7).
2. Uno de los rasgos fundamentales es la dialéctica de la filiación y la residencia (Lévi-Strauss, 198: 156).
3. La residencia postmarital está determinada por numerosos factores, no sólo por el parentesco (Gillespie, 2002a: 7) .
4. El matrimonio es inevitablemente anisógamo, lo que da pie a dos principios de matrimonio: exogamia y endogamia (Lévi-Strauss, 1987: 157-158).

5. Presencia de principios de endogamia y exogamia que no son mutuamente exclusivos. La exogamia tiene como función la captación de nuevos títulos, bienes materiales o simbólicos, entre otras cosas. La endogamia tiene como función evitar que tanto los títulos de la familia, como los adquiridos por alianza, salgan del grupo familiar (Lévi-Strauss, 1981: 158).
6. Las relaciones de intercambios, co-residencia o labor compartida son determinantes primarios de las relaciones sociales, no productos de éstas Gillespie, 2002a: 7).
7. La alianza y descendencia son relaciones que dan pie a tendencias conflictivas y lealtades entre personas y grupos. La alianza es fundamental para determinar la inclusión y exclusión de individuos en las casas y las relaciones entre éstas a lo largo de las generaciones. Lo anterior es la base de las jerarquías sociales Lévi-Strauss, 1987: 171; Gillespie, 2002a: 2).
8. Las mujeres desempeñan el papel de operadoras del poder por medio de las alianzas (Lévi-Strauss, 1981: 176).

Para comprender mejor los anteriores aspectos y la relación que podrían tener con la organización social *wixarika*, incluyo un cuadro comparativo de aspectos de la organización social kwakiutl, utilizados por Lévi-Strauss como ejemplos en su artículo, que son similares a los encontrados en la presente investigación entre los *wixaritari*:

<b>KWAKIUTL</b>	<b>WIXARITARI</b>
Organizados en Tribus.	Organizados en <i>Tukite</i> .
Subdivisión en Gens / <i>Numayma</i> .	Subdivisión en <i>Xirikite</i> .
<i>Numayma</i> : no son exógamas, porque son cognaticias.	De acuerdo al apartado de incesto del anterior capítulo, no son exógamas, y hay filiación cognaticia.
Padre es el jefe de familia.	Anciano es el jefe de familia.

<p>La autoridad sobre la gens se transmite de padre a hijo.</p>	<p>La autoridad sobre el <i>xiriki</i> se transmite de anciano a hijo mayor.</p>
<p>Las unidades de la base de la estructura social parecen formadas por descendencia supuesta de un antepasado mítico que construye su morada en un lugar determinado.</p>	<p>Descendencia de un antepasado mítico, no genealógicamente demostrable para el <i>tukipa</i>. Genealógicamente demostrable para el <i>xiriki</i>.</p>
<p>Doble régimen sucesorio:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. De padre a hijo</li> <li>2. Del padre de la esposa al yerno</li> </ol>	<p>Régimen sucesorio:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. De padre a hijos</li> <li>2. De madre a hijos</li> </ol>
<p>“Riquezas” del <i>numayma</i>: objetos ornamentales y ceremoniales, terrenos de caza, cursos de agua, sitios de pesca, etc.</p>	<p>Bienes del <i>xiriki</i>: jícaras de los antepasados, tierras de siembra y habitación.</p>
<p>Presencia de endogamia y exogamia, para adquirir nuevos privilegios y evitar que salgan de la familia.</p>	<p>Aparente presencia de endogamia y exogamia, para adquirir nuevos cargos, por un lado, e impedir que “la sangre se vaya a otro lado” y mantener los cargos y las fiestas dentro de la familia.</p>
<p><i>Numayma</i>: consistente en cierto número de posiciones sociales, vinculados a un nombre, una sede, un lugar a ocupar, rangos y privilegios. Los individuos en el curso de su vida pueden ocupar diversos posiciones y asumen los nombres vinculados a éstas.</p>	<p><i>Xiriki</i>: cierto número de cargos vinculados a un antepasado creador, rango y prestigio. Los individuos a lo largo de su vida pueden asumir diversos cargos y toman el nombre del antepasado al que se les vincula.</p>
<p>Yerno entra al <i>numayma</i> de su esposa por alianza.</p>	<p>Yerno entra a <i>xiriki</i> de su esposa por alianza, pero, también lo hace la esposa al de su esposo.</p>
<p>Sistema terminológico de tipo hawaiano,</p>	<p>Sistema terminológico de tipo hawaiano</p>

donde los hermanos y los primos son designados por un mismo término.	donde los hermanos y los primos son designados por un mismo conjunto de términos.
--	---

Si bien los paralelos en el anterior ejemplo son evidentes, no son suficientes para determinar a la organización social *wixarika* como una sociedad de casas. Carsten y Hugh-Jones (1995), consideran que deben de ser tomados en cuenta los lazos entre los aspectos sociales y simbólicos y la arquitectura, pues la casa, como estructura física, está íntimamente ligada a la persona. La casa es una extensión del cuerpo. Tanto la casa como el cuerpo son espacios donde las redes de significación afectan y sirven como modelos cognitivos básicos usados para estructurar, pensar y experimentar el mundo (1995: 2-3). Al tomar en cuenta a la estructura física de la casa, se puede analizar la interrelación entre edificios, personas e ideas. Como podemos apreciar en el caso *wixarika*, la organización *tukite* y *xirikite* está ligada a las estructuras físicas de las cuales recibe su nombre. Por medio del análisis de la función de las estructuras físicas, podemos comprender las relaciones sociales que toman lugar en torno a ellas.

Por su parte, Gillespie considera que, las casas, además de estar relacionadas a estructuras físicas determinadas, “are concerned with locale, subsistence, production, religión, gender, rank, wealth, and power, which, in certain societies, are expressed in principles and strategies of consanguinity and affinity” (2000a: 9). Es decir, para considerar a cierta organización social como sociedad de casas, debemos analizar diversos aspectos de la organización que pueden o no estar expresados en el lenguaje del parentesco.

En cuanto a metodología, Gillespie sugiere que el análisis de una sociedad como sociedad de casas requiere considerar las dimensiones tanto espaciales como temporales en las que se desarrolla. La dimensión espacial concierne la definición de fronteras, organización de las cosas o adornos dentro de la casa, su disposición en la geografía y las relaciones económicas entre casas, entre otros aspectos. La dimensión temporal incluye el ciclo doméstico de las casas individuales, la historia de las estructuras, la continuidad y cambio de las casas en el tiempo, entre otras cosas. (2002a: 3). En análisis de la dimensión temporal, o dimensión diacrónica, permite ubicar “the differential success of long-term

strategies for acquiring, keeping or replacing resources that are the basis for status and power, strategies whose outcomes constitute hierarchy and result in historical change” (Gillespie, 2002a: 2).

Gillespie considera que los ejemplos de Carsten (1995) al ser meramente etnográficos, no toman en cuenta la dimensión temporal, sólo la dimensión espacial. Afirma que “the houses in Lévi-Strauss’s examples become more visible in the context of competitive between-house interactions that are inherently asymmetrical and shift over time. All houses are not the same” (2000a: 9). Este contexto, inherentemente asimétrico, de interacción competitiva entre casas corresponde a la fórmula simbólica definida como *connubium* asimétrico indonesio, expuesto inicialmente por F.A.E. van Wouden (1935). Para poder considerar una sociedad como sociedad de casas, se requieren, además de estudios de la dimensión espacial, estudios diacrónicos que permitan analizar el contexto de la interacción competitiva entre casas a lo largo del tiempo, de manera que la presencia del *connubium* asimétrico pueda ser ubicada.

Dado lo anterior, considero que la afirmación de Neurath (2003), sobre el distrito *tukipa* siendo un buen ejemplo de una sociedad de casas, carece de sustento suficiente, pues al seguir la línea de Carsten (1995), no toma en cuenta en su análisis la dimensión temporal y mucho menos al *connubium* asimétrico como característica determinante. Gutiérrez del Ángel (2002a) comienza el esbozo de la dimensión temporal en su artículo, sin embargo, enfatiza más la dimensión espacial. La presente investigación, al igual que las anteriores, aporta datos útiles, pero no puede afirmar todavía que la organización social *wixarika* encaja en el concepto de las sociedades de casas, aunque haya muchos indicios que apuntan hacia allá. Es necesario un estudio diacrónico que complemente lo anterior.

#### **4.2. Los intercambios**

Es momento de ahondar un poco más sobre el tema de los intercambios que fue mencionado al hablar del nivel de organización social *tukipa*. Los intercambios, es decir, la entrega y devolución de bienes de una persona o grupo de personas a otro(s) de manera

aparentemente voluntaria, pero de carácter obligatorio, juegan un papel muy importante para nuestro análisis puesto que el acto de intercambiar refleja las jerarquías, el prestigio, el honor, las alianzas y el manejo de poder de, en el caso *wixarika*, los diferentes *tukite*. Los bienes intercambiados son “vehículos o instrumentos de realidades de otro orden: potencia, poder, simpatía, status, emoción...” (Lévi-Strauss, 1985 [1949]: 93). Los intercambios mantienen las relaciones sociales, validan las alianzas y el orden social, por lo que pueden ser considerados vehículos de la reproducción social.

El tema ha sido trabajado entre los *wixaritari* por Geist (1997), Gutiérrez del Ángel (2002a), y actualmente por Séverine Durin en su tesis doctoral próxima a presentarse, entre otros. Aquí sólo se presenta un esbozo. Para mayor profundidad, recomiendo consultar a los anteriores.

De acuerdo a Marcel Mauss, los intercambios pueden definirse como:

Prestaciones de carácter voluntario, aparentemente libre y gratuito y, sin embargo, obligatorio e interesado que han revestido casi siempre la forma de presente, de regalo ofrecido generosamente, incluso cuando en ese gesto que acompaña la transacción, no hay más que ficción, formalismo y mentira social... (Mauss, 1971: 15)

Dentro de los intercambios, Mauss nos indica que hay tres obligaciones: dar, recibir y devolver (1971: 205). El principio básico de los intercambios es, como ya mencionamos, la aparente voluntariedad del dar y recibir. Aparente porque al recibir uno tiene la obligación de devolver lo recibido de manera recíproca, es decir, de manera equiparable.

Geist nos indica que el concepto base para describir los intercambios entre los *wixaritari*, es precisamente la reciprocidad. De acuerdo a Lévi Strauss, “la noción de reciprocidad es la forma más inmediata en que puede integrarse la oposición entre yo y el otro” (1985 [1949]). Existen diferentes tipos de intercambios, todos basados en la reciprocidad. Lo que

diferencia a uno de otro, entre otros aspectos, “es el tiempo que media entre la entrega de un don y la devolución del mismo, según la jerarquía entre los agentes que intercambian los dones, y según el grado de formalidad con el cual se realiza el intercambio (1997: 1).

La presente investigación ubicó diversos tipos de intercambios, dependiendo del tipo de festividad, el elemento a intercambiar, las jerarquías y el tiempo entre la entrega y la devolución, los cuales serán descritos a continuación:

#### **4.2.1. Intercambios durante una celebración en *tukipa* o *xiriki***

Durante una celebración en *tukipa* o *xiriki*, los intercambios se realizan tanto entre los grupos de jicareros presentes, como entre los celebrantes o asistentes. Es preciso hacer notar que no en todas las fiestas hay celebrantes, por lo general hay sólo jicareros y asistentes que aprecian la fiesta pero no toman parte activa en ella como actores rituales. Los celebrantes son aquellos que no pertenecen al grupo de jicareros, pero que toman parte activa, como los niños y sus familias durante la fiesta de *Tatei Neixa*.

De manera general, un grupo de jicareros, al invitar a otro grupo de jicareros a su celebración, debe entregarle una cantidad de bienes como agradecimiento por su presencia y colaboración durante la fiesta. La devolución de los bienes entregados es recíproca, pero no inmediata. El primer grupo, al ser invitado a la celebración del segundo grupo, recibirá de vuelta bienes correspondientes a los entregados durante la primera celebración, como agradecimiento a su colaboración y presencia. Los bienes a intercambiar son principalmente tejuino y alimentos. “Los encargados del templo huichol y anfitriones de la fiesta hacen entregas de tejuino a sus compañeros de cargo invitados de otro *tukipa*” (Geist, 1997: 6). El tejuino y alimentos se preparan porque deben de ser ofrecidos a sus compañeros jicareros y a los jicareros de otros *tukite* presentes. Cuando sean las fiestas de los otros *tukite*, “les serán regresados los favores y atenciones”. Muchos peregrinos asisten a las celebraciones de los otros *tukite* para recibir de vuelta lo que ellos dieron cuando prepararon la fiesta.

Se tiene conocimiento de que los grupos de jicareros que intercambiaron durante las celebraciones de *Tatei Neixa* de 2002 fueron:

1. Cohamiata → San Andrés Cohamiata (celebración en Cohamiata)
2. Cohamiata ← San Andrés Cohamiata (celebración en San Andrés)
3. San Andrés Cohamiata → Las Guayabas (celebración en San Andrés)
4. San Andrés Cohamiata ← Las Guayabas (celebración en Las Guayabas)
5. San Andrés Cohamiata → San José (celebración en San Andrés)
6. San Andrés Cohamiata ← San José (celebración en San José)
7. Santa Bárbara → Las Guayabas (celebración en Santa Bárbara)
8. Santa Bárbara ← Las Guayabas (celebración en Las Guayabas)

Después de que los grupos de jicareros han intercambiado entre ellos, los celebrantes, en el caso del *Tatei Neixa* los niños y sus familias, y los asistentes, intercambian comida y tejuino con los jicareros, especialmente con el grupo anfitrión. También lo ofrecen a los jicareros invitados. Posteriormente, comienzan los intercambios entre las familias de los celebrantes o asistentes. Se intercambian los mismos productos.

En todos los casos, la repartición sigue una jerarquía: “Primero se ofrece a los cantadores, luego a los funcionarios presentes, conforme a su rango, y finalmente a los concurrentes restantes” (Geist, 1997: 6).

#### **4.2.2. Intercambios durante la Semana Santa**

Durante la Semana Santa se llevan a cabo diversos intercambios, los cuales, junto con la participación ritual, reflejaron las jerarquías entre los *tukite*.

Además de los intercambios de peyote entre autoridades y jicareros, se apreciaron intercambios entre lo que autores como Gutiérrez del Ángel (s.f.b) denominan como “las casas”, las cuales pueden ser descritas como grupos de familias, autoridades y jicareros pertenecientes a determinados *tukite* que dan nombre a la estructura física (casa) en la que son albergados. Así distinguimos a la casa de Las Guayabas, la casa de San José, entre

otras. Con base en la descripción ya realizada de la Semana Santa, se puede apreciar que aquellos que tomaron parte tanto en los intercambios como en el resto de la fiesta fueron solamente: San José, Cohamiata, Las Guayabas, San Andrés Cohamiata y Las Pitayas. Estos dos últimos actuando como un solo grupo.

Los días martes y miércoles, se realizaron intercambios, por un lado, entre Las Guayabas y Las Pitayas – San Andrés Cohamiata y por el otro, entre San José y Cohamiata, de la siguiente manera:

1. Las Guayabas → Las Pitayas – San Andrés Cohamiata (en la casa de Las Pitayas)
2. San José → Cohamiata (en la casa de Cohamiata)
3. Las Guayabas ← Las Pitayas – San Andrés Cohamiata (en la casa de Las Guayabas)
4. San José ← Cohamiata (en la casa de San José)

Los bienes intercambiados fueron, al igual que en el caso de los intercambios entre jicareros en las celebraciones en *tukipa* o *xiriki*, tejuino y alimentos, siguiendo una jerarquía de repartición de igual índole.

Durante Semana Santa, los jicareros de San José fueron quienes se hicieron cargo de la vara de poder del *Tatuwani*, o gobernador tradicional, la cual fue intercambiada con las autoridades por peyote. Los de otros *tukipa* se hicieron cargo de varas de menor rango. Esto, junto con la elaboración de diversos objetos de poder, como las mesa y banca de las autoridades, el cepo y la cruz de la Iglesia, determinaron las jerarquías de los anteriores grupos, quedando de la siguiente manera:

1. San José
2. Cohamiata
3. San Andrés Cohamiata – Las Pitayas
4. Las Guayabas

Esta información no coincide con la anteriormente presentada por Gutiérrez del Ángel (s.f.b) quien ubica a San Andrés como *tukipa* principal en la celebración e incluye a San Miguel como actor ritual. Sin duda, apreciamos un cambio en la jerarquía reflejada en la participación ritual, lo que nos hace creer que los *tukite*, más que estar organizados por una jerarquía estática, se rigen por una jerarquía dinámica que depende del momento histórico (como sería en el caso de estar hablando de una sociedad de casas). El mismo Gutiérrez del Ángel, quien apreció junto con la presente la Semana Santa de 2002, afirma que la exclusión de San Miguel fue resultado de discusiones que dieron como resultado la no participación de éste en la fiesta y en los intercambios (2002a).

#### **4.2.3. Intercambios entre autoridades tradicionales durante el Cambio de Varas**

Estos intercambios no pudieron ser presenciados. La descripción se hace con base en el artículo ya citado de Geist (1997) y en datos de los informantes. En esta celebración se realizan entregas de bienes de autoridades salientes a autoridades entrantes. Cuando a la autoridad entrante le llegue el turno de dejar el cargo, tendrá que tener las mismas atenciones con su sucesor que su antecesor tuvo con él. “En las fiestas referidas al intercambio de varas, este principio [de reciprocidad] se entrelaza con una acción de concentración de bienes, a la manera de un excedente producido por la devolución de los dones repartidos anteriormente” (Geist, 1997: 3)

Los intercambios durante esta celebración implican un gran gasto suntuario para la autoridad saliente y su familia. “La devolución del don tiene que ser exacto en lo que se refiere a cantidad y cantidad” (Geist, 1997: 3). Incluso, algunas autoridades salientes tratan de entregar un equivalente mayor al que recibieron para de esta manera hacer patente su prestigio y honor.

La diferencia entre este tipo de intercambio y los anteriormente descritos, radica principalmente en que a quien se le entrega el don, no se le devuelve. Se mantiene la reciprocidad en el sentido de que hay una cierta devolución de los bienes, pero no a quien los otorgó en primera instancia. Geist atribuye este hecho al poder: “El poder es de quien

puede dar y destruir, pero además el poder es de aquel a quien no puede serle devuelto el don. En el acto de devolver, se rompe la relación del poder” (1997: 21).

#### 4.2.4. Intercambios del peyote

Gutiérrez del Ángel (2002a) propone que además de los intercambios anteriores, los cuales ocurren sólo en el contexto de una celebración determinada, entre los diferentes jicareros de los ocho *tukite* que él denomina como principales (ver apartado sobre el nivel *tukipa*), se realizan intercambios de peyote. Los jicareros tienen la obligación de peregrinar a Wirikuta para recolectar el peyote necesario para las celebraciones subsecuentes, pero no todos los *tukite* peregrinan cada año. La manera en como los *tukite* que no peregrinan obtienen el peyote, es por medio de intercambios:

Los peregrinos que se adentran al desierto tienen la obligación de hacer fiesta, ofrecer peyote y carne de uno o varios venados que cazan; en tanto que los que se quedan tienen que ofrecer sacrificios de reses a los recién llegados. Se establece de esta manera una relación de obligaciones recíprocas entre los donadores que ofrecen un animal en sacrificio, y de los que reciben un animal sacrificado, quienes donarán a su vez el peyote a los sacrificadores, donación esta última que implica el principio moral del autosacrificio, pues llevar el *hikuli* hasta la sierra es cumplir con las penurias de la abstinencia y el esfuerzo físico (Gutiérrez del Ángel, 2002a).

Los intercambios obedecen a la orientación espacial de los *tukite*, oposiciones arriba-centro-abajo, que varían año con año y ciclo con ciclo. No especificaré la manera en como se realizan los intercambios, la cual puede ser apreciada en dicho artículo, pues lo que me interesa es la presencia de los intercambios en sí mismos. Considero que este tipo de intercambios se encuentran sobre los intercambios realizados durante celebraciones, ya que la peregrinación y la recolección del peyote son eventos de suma importancia para perpetuación del mundo tal y como se le conoce. Mientras que la peregrinación reproduce el mundo, los intercambios del peyote reproducen la organización social, es decir, las alianzas entre *tukite*, las jerarquías, el poder. Los intercambios durante las celebraciones de

*tukipa* o *xiriki* y durante la Semana Santa, conjeturo, son mecanismos que refuerzan a los anteriores.

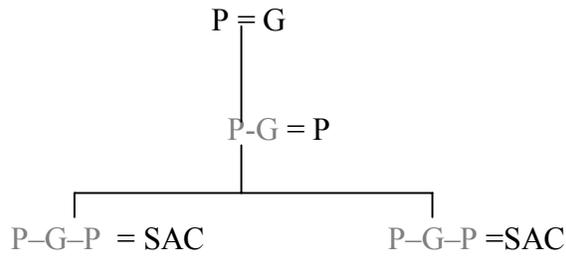
#### 4.2.5. ¿Intercambio de mujeres?

Ahora, si analizamos los anteriores intercambios desde una perspectiva levistraussiana, deberíamos tomar en cuenta también a los matrimonios como parte de los intercambios, puesto que:

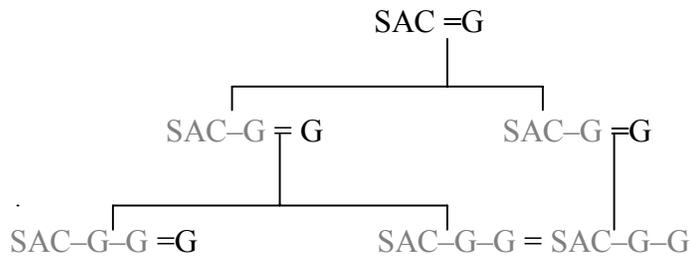
Las relaciones sexuales entre hombre y mujer son un aspecto de las prestaciones totales.[...] La relación global de intercambio que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer, cada uno de los cuales da y recibe alguna cosa: se establece entre dos grupos de hombres, y la mujer figura allí como uno de los objetos de intercambio y no como uno de los compañeros entre los que se lleva a cabo (Lévi-Strauss, 1985 [1949]: 159)

La existencia de alianzas concertadas, o arreglos matrimoniales entre los *wixaritari* de San Andrés Cohamiata, me llevó a considerar esta opción como posibilidad. Para poder comprobar lo anterior, decidí realizar el análisis de los matrimonios presentes en las genealogías de cargos ya presentadas, pues, de haber una relación entre matrimonios e intercambios entre *tukite*, ésta sería evidente en la manera en cómo las alianzas se llevaron a cabo:

*Genealogía de cargos 1a*: En la generación -2 respecto a Ego, se registra una alianza entre un varón perteneciente a Las Pitayas (P), y una mujer perteneciente a Las Guayabas (G). En la generación -1 respecto a Ego, se registran matrimonios entre la descendiente de la alianza anterior (Las Pitayas-Las Guayabas) y Las Pitayas. En la generación 0, se registran dos alianzas entre los descendientes de la alianza anterior (Las Pitayas-Las Guayabas-Las Pitayas) y San Andrés Cohamiata (SAC).

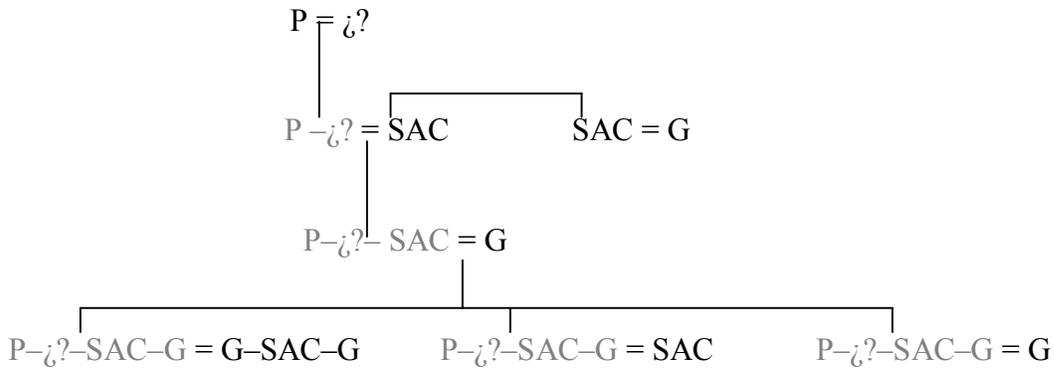


*Genealogía de cargos 1b:* En la generación -1 respecto a Ego, se ubica una alianza entre un varón perteneciente a San Andrés Cohamiata (SAC) y una mujer perteneciente a Las Guayabas (G). En la generación 0, se registran dos matrimonios, ambos entre los descendientes de la alianza anterior (San Andrés Cohamiata-Las Guayabas) y Las Guayabas. En la generación +1 respecto a Ego, se encuentra un matrimonio entre los descendientes de la alianza anterior y Las Guayabas, y otro matrimonio entre primos paralelos, quedando las alianzas de la siguiente manera:

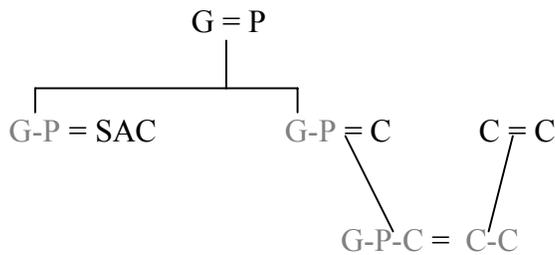


*Genealogía de cargos 1c:* En la generación -3, se registra una alianza entre un varón de Las Pitayas y una mujer cuyo *tukipa* no fue definido. En la generación -2, se ubican dos alianzas, una entre el descendiente de la alianza anterior (Las Pitayas-¿?) y una mujer de San Andrés Cohamiata, y otra entre el hermano de la anterior y Las Guayabas. Nos enfocaremos en la primer alianza (Las Pitayas-¿?-San Andrés Cohamiata), pues la segunda (San Andrés Cohamiata-Las Guayabas) ya fue descrita en la anterior genealogía de cargos (1b). En la generación -1 respecto a Ego se ubica un matrimonio entre el descendiente de la primer alianza (Las Pitayas-¿?-San Andrés Cohamiata) y Las Guayabas. En la generación 0, se encuentran tres alianzas de los descendientes de la alianza anterior con la alianza Las

Guayabas–San Andrés Cohamiata–Las Guayabas (de la genealogía anterior), San Andrés Cohamiata, y las Guayabas respectivamente.

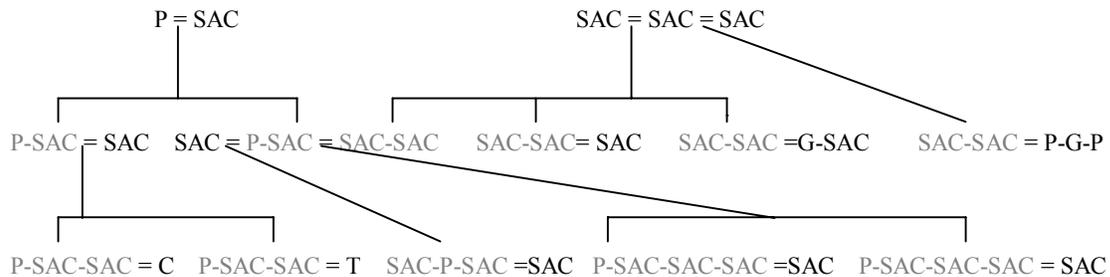


*Genealogía de cargos 1d:* En la generación  $-2$  respecto a Ego, se encuentra una alianza entre un varón de Las Guayabas y una mujer de Las Pitayas. En la generación  $-1$ , se ubican dos alianzas de los descendientes de la alianza anterior con San Andrés Cohamiata y Cohamiata (C), respectivamente. También se encuentra la alianza Cohamiata–Cohamiata. En la generación  $0$ , se registra un matrimonio del descendiente de la Las Guayabas–Las Pitayas–Cohamiata, con la descendiente de la alianza Cohamiata–Cohamiata.

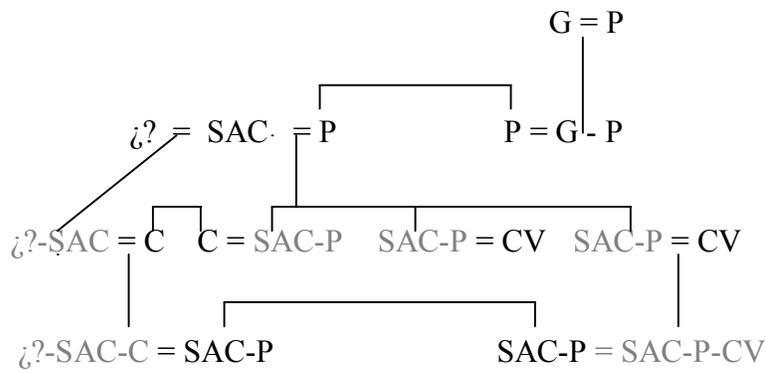


*Genealogía de cargos 1e:* En la generación  $-2$  respecto a Ego, se ubicaron dos alianzas, la primera entre Las Pitayas y San Andrés Cohamiata, y la segunda, una unión poligínica entre un varón y dos mujeres, todos de San Andrés Cohamiata. En la generación  $-1$ , se registran seis alianzas: Las primeras dos, entre los descendientes de la alianza Las Pitayas–San Andrés Cohamiata y San Andrés Cohamiata. Se encuentra una siguiente unión entre uno de los descendientes anteriores y el primer descendiente de la unión San Andrés Cohamiata–San Andrés Cohamiata. Así mismo, se puede percibir otra alianza entre el

segundo descendiente de la última alianza y San Andrés Cohamiata. La quinta alianza es entre San Andrés Cohamiata y un descendiente de una alianza Las Guayabas-San Andrés Cohamiata (de la genealogía de cargos 1b). La sexta alianza de esta generación, se encuentra entre un descendiente de la alianza San Andrés Cohamiata-Las Pitayas y un descendiente de la alianza Las Pitayas-Guayabas-Las Pitayas (de la genealogía de cargos 1a). Finalmente, en la generación 0, se ubican cinco alianzas: la primera es entre Las Pitayas-San Andrés Cohamiata-San Andrés Cohamiata y Cohamiata; la segunda entre Las Pitayas-San Andrés Cohamiata-San Andrés Cohamiata y Tonalisco (T); la tercera es entre Las Pitayas-San Andrés Cohamiata-San Andrés Cohamiata y San Andrés Cohamiata. Las dos últimas, son alianzas: Las Pitayas-San Andrés Cohamiata-San Andrés Cohamiata-San Andrés Cohamiata, con San Andrés Cohamiata.



*Genealogía de cargos 1f.* Se ubica una alianza entre Las Guayabas y Las Pitayas en la generación -3 respecto a Ego. En la generación -2 respecto a Ego, se encuentra una unión poligínica entre, por un lado, un varón de San Andrés Cohamiata con una mujer con pertenencia no definida, y por el otro lado, de este mismo varón con una mujer de Las Pitayas. También se registra una unión entre Las Pitayas y Las guayabas-Las Pitayas. En la generación -1 respecto a Ego, se ubican tres alianzas, la primera derivada de la alianza ¿?-Las Pitayas, y la segunda de la alianza San Andrés Cohamiata-Las Pitayas. Ambas son alianzas con Cohamiata. La tercer alianza, es entre descendientes de la alianza San Andrés Cohamiata-Las Pitayas, y un individuo perteneciente al tukipa de Cabeza de Venado (CV). En la generación 0, ubicamos dos alianzas, ambas con descendientes de la alianza San Andrés Cohamiata-Las Pitayas (de la genealogía de cargos 1e).



El análisis de los matrimonios en las anteriores genealogías, nos muestra que los matrimonios principalmente ocurrieron entre individuos pertenecientes a los siguientes *tukite*:

1. San Andrés Cohamiata
2. Cohamiata
3. Las Guayabas
4. Las Pitayas

Llama la atención que estos mismos *tukite*, a excepción de San José, son quienes han estado presentes en los intercambios festivos ya descritos. Por otro lado, tengo conocimiento, aunque no comprobación genealógica, de alianzas entre individuos de San José y Tierras Blancas, así como de San Miguel y San Andrés Cohamiata, Las Guayabas y Santa Bárbara, San Miguel y Tuxpan de Bolaños, y Las Guayabas y Santa Gertrudis. Lo anterior me lleva a cuestionar: ¿Responden los matrimonios a los intercambios?

Gutiérrez del Ángel, afirma que la manera en como operan los intercambios del peyote define a la organización social *wixarika* como una “organización dividida en mitades comprendida en términos endógenos bajo un mapa mental del tipo *quincunce* el cual opera por medio de categorías abstractas... que encuentra su reproducción en una serie de intercambios bien estructurados...” (2002a). ¿Son los matrimonios también reproductores de este sistema de mitades? Al comparar nuestros resultados con las mitades definidas por el anterior autor, encontramos que no corresponden. Mientras que Cohamiata pertenece a la

mitad definida como “superior”, Las Guayabas pertenece a la mitad definida como “inferior”. San Andrés y Las Pitayas pertenecen al centro, el primero relacionado con la mitad superior y el segundo con la mitad inferior. Podría ser que el intercambio de mujeres maniobra de manera diferente a los intercambios del peyote, pero, hasta el momento, se carece de información suficiente para poder elaborar un modelo hipotético de los matrimonios y afirmar que los matrimonios operen de manera similar. Hace falta levantar genealogías en los *tukite* que no aparecen en las genealogías que sustentan el presente trabajo, para ver si se presenta el mismo fenómeno. Además, se debe considerar a aquellos *tukite* que no están dentro de los principales, y que sin embargo, aparecen, como Cabeza de Venado, o el *xiriki* de Tonalisco.

Lo que sí queda claro del anterior análisis es que hay una clara exogamia y endogamia de las alianzas a nivel *tukipa*, pues en cada generación podemos encontrar tanto alianzas con *tukite* diferentes, como con el mismo *tukite*. Fenómeno similar es apreciado a nivel *xiriki*, donde la justificación a la endogamia es el mantener las fiestas y los cargos, exclusivos a la familia, como se explica en el apartado sobre incesto del anterior capítulo.

#### **4.2.6. Inclusión y exclusión del sistema de intercambios**

La información hasta ahora revisada sobre los intercambios y los matrimonios me lleva a cuestionar ahora, ¿por qué no se intercambia con ciertos *tukite*? ¿La exclusión de un *tukipa* obedece a la inclusión de otro al sistema de reciprocidades?

Si los intercambios festivos son un reflejo de los intercambios del peyote, la exclusión de ciertos *tukite* de las celebraciones indica que ha habido una ruptura y adecuación en el sistema, donde los intercambios se están limitando a ciertos *tukite* con los que se mantienen alianzas políticas y por matrimonio. Como se mencionó anteriormente, en 2002 el *tukipa* de San Miguel Huaistita no tomó parte en los intercambios de la Semana Santa. Tampoco tomó parte en los intercambios de las celebraciones del *Tatei Neixa*, Cambio de Techo y *Hikuri Neixa*. Esta exclusión se debe a conflictos con dicho *tukipa*, los cuales dieron como resultado la ruptura de los lazos de intercambio y participación ritual. ¿Podría ser éste el

mismo caso de, por ejemplo, Santa Gertrudis? Este *tukipa*, de relativa independencia a San Andrés Cohamiata, al parecer estaba integrado anteriormente al sistema de reciprocidades (Gutiérrez del Ángel, comunicación personal).

Por otro lado, se aprecia un evidente incremento de las relaciones con el *tukipa* de Cabeza de Venado, *Maxamu'u*. Se dice que éste *tukipa* inició siendo un *xiriki*, pero que ha crecido al grado de tener ahora la función de un *tukipa*, aunque no es denominado como principal por no estar incluido en los intercambios del peyote. De hecho, algunos autores como Jáuregui et al (s.f.) y Gutiérrez del Ángel (2002a) no lo consideran perteneciente a la región de Tateikie, aunque Weigand (1992b) lo define como un anexo de la comunidad. Fenómeno similar sucedió con Tierras Blancas. De ser considerado un *xiriki*, ahora tiene la función de un *tukipa*, aunque, a diferencia del anterior, sí es denominado como principal y como perteneciente a la región. Si bien Tierras Blancas no actuó como grupo ritual en la Semana Santa, se tiene conocimiento de que estuvo presente como parte del grupo de San José.

Pero, ¿las reciprocidades están limitadas al intercambio del peyote? ¿Qué sucede con aquellos *tukite* no incluidos? Gutiérrez del Ángel (2002a) indica que ciertos *tukite* no considerados como principales se integran al sistema por medio del intercambio de productos varios, es decir, por medio de intercambios comerciales. “La compra misma debe verse como una modalidad del intercambio” (Lévi-Strauss, 1985 [1949]: 183). Gutiérrez del Ángel ubicó intercambios de peyote por algodón o pescado entre San Andrés Cohamiata o Las Pitayas y El Chalate. Esto lo lleva a enunciar que se logra vislumbrar una importante distinción laboral distribuida entre, quizás, recolectores de peyote y cazadores de venado, por un lado, y pescadores y recolectores de algodón por el otro. Es decir, los intercambios definen también la división del trabajo en la comunidad.

Al análisis del sistema general de intercambios debe de agregarse el análisis de los intercambios comerciales y de la manera en cómo operan los matrimonios a nivel *tukipa*. Así, podríamos analizar el sistema en su totalidad y tendríamos más pautas para determinar si la organización social *wixarika* de San Andrés Cohamiata responde a una sociedad de

mitades y / o a una sociedad de casas, comprender la división del trabajo y, de manera general, entender el manejo del poder.

### **4.3. El sistema de cargos de los *xukurikate* y el parentesco**

La razón por la que he insistido respecto a y levantado preguntas sobre los intercambios y el matrimonio, tiene relación con lo que será presentado a continuación. Al hablar de sucesiones, en el apartado de herencia y sucesión del capítulo anterior, mencioné que existen además, otros mecanismos de obtención de los cargos. Estos mecanismos tienen que ver con las alianzas y con métodos coercitivos para aceptar un cargo. A manera de hipótesis, manejo que existe, o existía una estrecha relación entre los intercambios, los cargos y las alianzas, especialmente las alianzas concertadas. Las alianzas refuerzan los lazos de los intercambios, y las jerarquías, divisiones, y relaciones de poder derivados de los anteriores, por medio de la exogamia, que permite un cierto intercambio de cargos entre *tukite*, y de la endogamia, que permite que los cargos, y las jerarquías y prestigio que estos conllevan, se mantengan dentro del *tukipa*. Pero, antes de ahondar en el tema, serán descritos los mecanismos:

#### **4.3.1. Mecanismos de obtención de los cargos**

##### **4.3.1.1. Jícaras por sucesión familiar**

La manera principal de obtener una jícara es por sucesión familiar. No abundaré sobre el tema porque ya ha sido descrito anteriormente, sólo mencionaré los puntos importantes. La sucesión es bilateral, es decir, se pueden suceder jícaras tanto de la familia de la madre como de la familia del padre. De acuerdo con uno de mis informantes, son las primeras que deben tomarse, aunque hasta ahora no se ha podido confirmar que haya un orden y se maneja como hipótesis que se otorgan primero las de menos jerarquía, para adquirir experiencia en la peregrinación. Primero sucede el hijo mayor y al parecer, uno no comienza a tener cargos sino hasta que se haya casado. Por ello se dice que *la jícara es de la pareja*. Ello me llevó a ubicar un segundo mecanismo de obtención de los cargos:

#### 4.3.1.2. Jícaras por alianza

Hasta el momento, no había considerado un aspecto de suma importancia: los cargos se cumplen en pareja. Tanto Schaefer (1990) como Kindl (1997) nos confirman que la pareja en conjunto cumple con las obligaciones que los cargos conllevan. Si bien el cargo es otorgado sólo a la mujer o al varón, es necesaria la cooperación del cónyuge para llevar a cabo exitosamente las labores. Una de mis informantes me indica el caso de un varón, al que le fue otorgado un cierto cargo, pero cuya mujer se rehusó a tomar. Fue necesario que los *kawiterutsiri* convencieran a la mujer para que su esposo pudiera cumplir con el cargo. Sin la cooperación de la mujer, era imposible que el varón tomara la jícara. La mujer aceptó a regañadientes, llorando y quejándose de la cantidad de trabajo que tendría que hacer ahora que ambos tenían cargo. Es preciso mencionar que se documentó el caso de dos varones a quienes les fueron otorgadas jícaras aún siendo solteros. El primer varón asumió la responsabilidad de cumplir con el cargo activo de su padre, quien murió antes de terminar con el ciclo de cinco años. El segundo varón, cuyo padre también había muerto, tuvo que tomar un cargo “pendiente” de su padre. En ambos casos, los varones fueron auxiliados en las obligaciones del cargo por sus madres o hermanas. Es decir, en todos los casos, se precisa de la ayuda femenina, sea de la esposa o de la madre o hermanas.

Al contraer matrimonio, uno tiene la obligación de cumplir también con los cargos sucedidos a su cónyuge. Una vez que se ha cumplido con las jícaras de la familia, y a veces antes de que esto suceda, se debe cumplir con las jícaras de la familia del cónyuge. Ya que el cargo se dice “es de ambos”, un varón también cumple con las jícaras sucedidas a su esposa, así como ella cumple junto con su esposo con las de él.

Las genealogías de cargos levantadas durante las estancias en campo, también evidencian el cumplimiento de jícaras por alianza. Tomemos como primer ejemplo al padre de Ego de la *genealogía de cargos 1c*. El varón cumplió con seis cargos: 1. *Na'ariwame* en Las Pitayas, 2. *Tatitari* en Las Guayabas, 3. *Paritsika* en San Andrés Cohamiata, 4. *Takutsi* en San Andrés Cohamiata, 5. *Yekwawame* en Las Guayabas e, 6. *Itsuwa ya* en San Andrés

Cohamiata. Supongo que la primer jícara fue sucedida por su familia paterna, ya que sus padre, abuelo y el hermano del abuelo cumplieron cargos no definidos en dicho *tukipa*. La cuarta jícara fue sucedida por su familia materna, ya que el hermano de su madre cumplió con el mismo cargo. Asumo así mismo que las tercer y sexta jícara fueron adquiridas por sucesión materna, por haber sido cumplidas en el *tukipa* de dicha familia. Las segunda y quinta jícara no parecen haber sido sucedidas por vía matrilateral o patrilateral. Sin embargo, la segunda jícara fue cumplida también por el hermano y la hermana de la esposa, lo que me lleva a concluir que fue adquirida por alianza. Conjeturo que lo mismo sucedió con la quinta jícara.

El segundo ejemplo para ilustrar lo anterior lo ubico en la *genealogía de cargos 1e*. El padre de Ego cumplió con tres jícara: 1. *Yekwawame* en Las Pitayas, 2. *Tsaxirika* en Las Pitayas y, 3. *r kuekame* en Las Pitayas. Así mismo, vemos que la abuela materna de Ego cumplió con esos mismos cargos en el mismo *tukipa*, además del cargo de *Paritsika* en San Andrés Cohamiata. Tengo conocimiento de que dicha mujer pertenecía al *tukipa* de San Andrés, mientras que su esposo pertenecía al *tukipa* de Las Pitayas. Asumo que la mujer adquirió los cargos cumplidos en Las Pitayas por alianza y el cargo cumplido en San Andrés Cohamiata por sucesión familiar. El padre de Ego, al contraer matrimonio con la hija de dicha mujer, adquirió esos mismos cargos, excepto el de *Paritsika*, por alianza.

Un tercer ejemplo lo encontramos en esta misma genealogía. La tía paterna de Ego cumplió con el cargo de *Kinapuwame* en Las Guayabas. Sin embargo, ninguno de sus familiares ha cumplido cargos en dicho *tukipa*. Al analizar la genealogía de su cónyuge (genealogía de cargos 1b), se aprecia que la familia ha cumplido cargos en Las Guayabas por sucesión matrilateral. Propongo que la jícara fue adquirida por alianza.

Finalmente, un cuarto ejemplo lo encuentro en la *genealogía de cargos 1f*. La esposa del hermano del esposo de Ego cumplió con la jícara de *Paritsika* en San Andrés Cohamiata. Si bien su familia ha cumplido cargos en San Andrés, ninguno ha tomado el de *Paritsika*. Al analizar la genealogía de su esposo (genealogía de cargos 1e), queda claro que la jícara fue

obtenida por alianza, habiéndola adquirida su esposo previamente por sucesión matrilateral.

#### 4.3.1.3. Jícaras por manda

Hablando con una de mis informantes, supe que ella y su esposo en 2002 recibieron cargo de *teiwari neuweme* por su hijo, es decir, el niño tiene el cargo pero lo cumplen los padres. El niño recibió este cargo de su abuelo paterno y me dicen que es porque “la tradición del abuelito está involucrada con las cosas benditas del *callihuey* [*tukipa*], y por ello su nieto o bisnieto tienen que llevar ese cargo”. Con respecto a este cargo, otro informante cercano a la familia me dijo que se toma porque es una especie de manda, es decir, el niño se enfermó, el *mara'akame*, curandero, lo alivió y les dijo que a manera de paga, o manda, debían tomar un cargo. Este cargo está de cierta manera involucrado con la sucesión. Aunque también los cargos por manda no necesariamente refieren a sucesión. Esto se vio claro cuando levanté la genealogía de uno de mis informantes (ver genealogía de cargos 1b), pues en su familia hay una jícara de *Yurianaka* que no parece heredada, pues aparece aislada. Al preguntarle, me dice que es porque fue adquirida por manda. No se sabe si esas jícaras por manda posteriormente sean heredadas.

Las mandas tienen una función coercitiva, pues “obligan” a un individuo a que tome algún cargo heredado o no. Ya que cumplir un cargo no es obligatorio, pues el individuo puede decidir entre tomarlo o no, al hacer una manda, se debe de pagar tomando un cargo. Uno de mis informantes me dice:

Por ejemplo que, si mi hijo se enfermó, que se estaba muriendo, si de hecho se tiene que mostrar muy claramente. Si me dice a mí, no pues, por decir, que mi hijo que tiene que está deshidratado, está el estómago mal, que lo están comiendo las lombrices, y entonces me dice, bueno pues yo le puedo decir, bueno, para esto yo le voy a dar advendazol porque con esto mato yo a los, y una vez que ya maté a las lombrices con el advendazol, metronidazol, entonces el *mara'akame* va a decir, bueno aquí ya se hizo y ahora si tú quieres que también tu hijo, ya que se alivió,

estás de acuerdo que vas a recibir un cargo de jicarero yo tengo que decir sí, pero siempre y cuando más adelante que no me vaya a pasar una desgracia, si no, pues eso no sería cierto, eso tengo que ver y hablar y pensar seriamente.

Las mandas nos muestran que cumplir con un cargo no es necesariamente obligatorio. Como se afirma en el apartado de herencia y sucesión, dentro del capítulo sobre el sistema de parentesco *wixarika*, la voluntad es un factor importante. Uno no hereda propiamente un cargo, más bien hereda la oportunidad de poder portar una determinada jícara. A pesar de que, al parecer, muchos individuos podrían tener la oportunidad de adquirir un cargo, no todos tienen la capacidad de tomarlo, por no estar comprometidos con el costumbre. Si a esto le agregamos que las jícaras sólo corren dentro de determinadas familias y que el individuo puede decidir entre aceptar un cargo o no, tenemos como resultado el que haya individuos que porten una misma jícara o jícaras diferentes por periodos prolongados, por ser ellos los únicos disponibles. A esto le debemos también la variación en el número de cargos presentes en cada ciclo y la existencia de mecanismos coercitivos como las mandas, que obligan a un individuo a tomar un cargo heredado o por alianza, o un cargo que aunque no haya sido heredado, “haga falta” en la fila de peregrinos durante el ciclo correspondiente.

#### **4.3.2. ¿Intercambio de jícaras?**

Al inicio del apartado mencioné que considero que las alianzas refuerzan los lazos de los intercambios. Si bien no se ha podido demostrar que haya un intercambio de mujeres, pues se carece de datos suficientes, propongo que por medio de la exogamia a nivel *xiriki* y *tukipa*, se da un cierto intercambio de jícaras. Al poder adquirir por alianza las jícaras de la familia de su cónyuge, un individuo garantiza la sucesión de éstas a su progenie, y con ello, la jerarquía y prestigio que conllevan. Si una familia, por medio de la alianza, tiene la oportunidad de adquirir jícaras de alta jerarquía, como la de *Tsauxirika*, podría con ello acceder a la toma de decisiones sobre dicho *tukipa*, e incluso de la comunidad, por ser el *Tsauxirika* líder de los jicareros, y por ende, *kawiteru*.

La exogamia, evidenciada en el análisis de las genealogías, bien podría estar estrechamente ligada a la hipergamia, para adquirir cargos de mayor jerarquía, mientras que la endogamia, tendría la función de evitar la hipogamia y el acceso de familias de menor prestigio o rango a posiciones que pudieran comprometer el control del *tukipa* y eventualmente, de la comunidad. En el caso del *xiriki*, ya hemos visto que la endogamia se prefiere, o prefería, para mantener las fiestas exclusivas a la familia, y con ello, los bienes y el control. Lo mismo podría suceder a nivel *tukipa*.

## 5. CONCLUSIONES: PARENTESCO Y PODER

A lo largo de esta tesis, fue posible vislumbrar que hay una estrecha relación entre el parentesco y el poder, evidenciada principalmente, aunque no sólo en, el sistema de cargos de los *xukurikate*.

### 5.1. La preponderancia de los *kawiterutsiri*

El análisis de los diferentes sistemas de cargos: autoridades civiles *itsukate*, autoridades de la Iglesia y *xukurikate*, y sus ciclos festivos, indica que los ancianos *kawiterutsiri* juegan un papel preponderante en la toma de decisiones de la comunidad. Son ellos quienes eligen a los diferentes cargos, quienes designan a las autoridades, y en quienes finalmente recae el manejo del poder, tanto político como simbólico. Sus decisiones afectan a la comunidad en conjunto.

La interrelación de los sistemas de cargos mencionada en el primer capítulo da como resultado la siguiente jerarquía de cargos en la comunidad:

1. *Xukurikate*
2. Iglesia
3. Civiles

Tanto en el caso de las autoridades de la Iglesia como en el de las autoridades civiles, su poder se valida por medio de los *xukurikate*. Durante la Semana Santa, los *xukurikate* son quienes luchan contra las deidades del inframundo y permiten la restauración del orden. En el Cambio de Varas y el primer Volteado de la Mesa, los esfuerzos de los *xukurikate* se enfocan a evitar que las deidades del inframundo interfieran con los propósitos de las celebraciones. No es coincidencia que los *xukurikate* estén presentes en la mayoría de las celebraciones de la comunidad. Su labor en la constante lucha entre las deidades solares y las deidades del inframundo, y como reproductores del orden social y del mundo, por

medio de la peregrinación a Wirikuta, es de suma importancia para el total de la comunidad.

Se debe tomar en cuenta también que la organización de las autoridades civiles está basada en un conjunto de relaciones en conflicto generadas en el contexto del *tukipa*. Los *kawiterutsiri*, además de conformar el Consejo de Ancianos, son líderes de los *xukurikate* de cada *tukipa*. Sus acciones reflejan las relaciones de poder entre grupos domésticos en contradicción. Las alianzas entre *kawiterutsiri* de diferentes *tukipa* resultan en la elección de las autoridades civiles. Las revelaciones oníricas son la exégesis de la lucha de poder político y económico de las diferentes localidades y grupos domésticos de la comunidad.

Al ser líderes del grupo de los *xukurikate*, los *kawiterutsiri* son poseedores del conocimiento religioso y mítico, de las historias familiares y de los hechos históricos. A nivel *tukipa*, los *kawiterutsiri* también son decisivos en la toma de decisiones y en la organización social. Son los genealogistas e historiadores del *tukipa* y de la comunidad. Los *xukurikate*, como grupo, son los encargados de la reproducción y perpetuación del mundo tal y como se le conoce. Los *kawiterutsiri*, si bien tienen injerencia en las decisiones importantes, tienen también una gran responsabilidad al dirigir las filas de los *tukite* y *xirikite*, por ello: “El cargo asumido implica poder, pero ante todo es un servicio que se presta y, en cierto sentido, es una carga” (Geist: 1997: 21).

## **5.2. El sistema de parentesco y los cargos**

El análisis del sistema de parentesco y matrimonio *wixarika* permitió comprender la reproducción de los *xukurikate* como agentes sociales desde diversas perspectivas:

La terminología de parentesco indicó cuáles son los términos para designar a los parientes y la extensión y límites de lo considerado como familia. Además, definió a la hermana de la esposa y al hermano del esposo como cónyuges preferenciales. Incluye términos para aquellos parientes por alianza considerados como rivales por ser cónyuges preferenciales del cónyuge preferencial de Ego. Si bien la terminología no tiene, en apariencia, relación

con los cargos, la tiene con las alianzas y sus mecanismos, los cuáles sí están relacionados a los cargos.

El análisis del sistema de matrimonio documentó la existencia de alianzas concertadas, entre otros mecanismos. Si bien las concertaciones de matrimonio ya no son frecuentes, se espera que los padres de los cónyuges estén de acuerdo con el matrimonio. La prohibición del incesto y los parientes preferenciales, indica la presencia de endogamia, la cual está estrechamente relacionada a la concertación de matrimonios. Mantener “la sangre junta”, “evitar que se vaya a otro lado”, permite que las actividades de subsistencia y las fiestas sean exclusivas al grupo familiar. Cabe recordar que las fiestas y las actividades de subsistencia, tales como la siembra y cosecha de maíz, están ligadas, lo mismo que las fiestas y los cargos. El propósito de la endogamia es el mantenimiento de los cargos dentro del grupo familiar, la cohesión del grupo y el control de la extensión del mismo.

Se pudo observar también que los matrimonios poligínicos están relacionados al prestigio y poder económico de un varón. Igualmente, se documentó que la poliginia sororal es un tipo de matrimonio preferencial en el caso de la poliginia. Considero que puede considerársele como un mecanismo para evitar la entrada de muchos varones al grupo familiar. Al analizar las reglas de residencia, se encontró que es preferencial que los cónyuges vivan en las tierras del padre de la esposa, con lo que el varón forma parte del grupo familiar de la esposa y tiene la obligación de participar en las labores de subsistencia y rituales del grupo. Si bien podría parecer más conveniente permitir la entrada a más varones desde el punto de vista de las actividades de subsistencia, en el ámbito ritual implica compartir la fiesta con más familias, y por ende, compartir los cargos.

Sin embargo, no sólo se practican matrimonios endogámicos. Se documentó también la presencia de exogamia. La exogamia permite la captación de nuevos individuos, y por ende, de nuevos cargos a la familia. Si se recuerda que los cargos están ligados a una jerarquía de prestigio, ambas prácticas, en apariencia contradictorias, están justificadas. Si la familia tiene una jícara de jerarquía alta, se evitará que ésta y su prestigio, sean compartidos por otros grupos familiares. Si no se tienen jícaras, o si se tienen jerarquías de

menor prestigio, se buscará contraer alianzas con grupos familiares cuyas jícaras puedan garantizarles una mejor posición dentro de la escala jerárquica.

Las reglas de descendencia indican que el reconocimiento social de la progenie es cognaticio, pues se reconoce a los hijos a partir de ambos padres. La pertenencia a un grupo familiar se obtiene por nacimiento y por alianza. Las reglas de herencia y sucesión confirman lo anterior, especialmente en el caso de la sucesión de los cargos *xukurikate*, ya que las jícaras se pueden suceder por vía materna y por vía paterna o bien, adquirir por matrimonio. Sólo los individuos que pertenecen al grupo familiar por alguno de los anteriores mecanismos, tienen oportunidad de cumplir el cargo de una determinada jícara que corra en la familia.

El parentesco espiritual demuestra que a los compadres, comadres y ahijados, se les considera dentro de la misma categoría de los parientes consanguíneos y por alianza: son parte de la familia. Por ello, las reglas de la prohibición del incesto aplican en su caso. No se sabe hasta el momento si el parentesco espiritual está de alguna manera relacionado con los cargos. Se pudo observar que al establecer un lazo espiritual con ciertos individuos, inmediatamente se nulifica la posibilidad de contraer matrimonio con ellos, por lo que de alguna manera se evita el compartir jícaras por alianza. El parentesco espiritual podría ser un mecanismo ventajoso que permite incluir a ciertos individuos dentro del grupo familiar sin tener que compartir un cargo con ellos. Sin embargo, se precisa de más información para poder aseverar lo anterior. Hasta el momento se ha ubicado que los lazos espirituales se establecen en muchos casos con mestizos o con *wixaritari* con cierto poder económico. Lo anterior me lleva a pensar que lo que se trata de garantizar es el bienestar del hijo / ahijado, además de la obtención de ciertos beneficios para la familia y la ayuda y el apoyo en casos de necesidad.

De lo anterior, se puede concluir que los *xukurikate*, como agentes sociales, restringen su reproducción a los mecanismos del parentesco. Su reproducción está ligada a las alianzas, la descendencia y la sucesión. Las revelaciones oníricas de los *kawiterutsiri*, como se mencionó anteriormente, son la exégesis de los anteriores mecanismos.

### 5.3. Organización social y parentesco

El análisis de la organización social de la comunidad, permitió vislumbrar que los *tukite* y *xirikite* están organizados por medio de los mecanismos del parentesco. Los *xirikite*, definidos en el apartado anterior como grupos familiares, precisan, como ya fue mencionado, de la descendencia y la alianza para su reproducción. Se nace dentro de un *xiriki*, y se puede pertenecer a otro por medio del matrimonio. Lo que une a los individuos pertenecientes a un *xiriki*, es el parentesco hacia un antepasado directo, el cual es genealógicamente demostrable. La autoridad en el *xiriki* la tiene el anciano de más edad. Él, a la manera de los *kawiterutsiri* de los *tukite*, es quien toma las decisiones y quien tiene injerencia sobre los diversos asuntos que atañen a su grupo familiar. Es al mismo tiempo líder religioso.

Lo que une a los individuos pertenecientes a un *tukipa* es el parentesco hacia una deidad. La pertenencia al *tukipa* se obtiene también por medio de la descendencia y la alianza. Se nace dentro de un *tukipa*, y se puede pertenecer a otro por medio del matrimonio. Si bien en los *tukite* las relaciones de parentesco no son genealógicamente demostrables, los mecanismos del parentesco operan en su organización; el parentesco lo subyace por medio de las sucesiones y las alianzas. Así como se puede pertenecer a más de un *xiriki*, se puede pertenecer a más de un *tukipa*.

Tanto a nivel *xiriki* como a nivel *tukipa*, aunque de manera más compleja en éste último, los cargos pueden ser considerados vehículos de transmisión del poder. Me atrevo a afirmar que las mujeres también son vehículos de transmisión del poder, pues por medio de las alianzas, se puede acceder a los bienes simbólicos, al prestigio y a la jerarquía de un *xiriki* o *tukipa*. Considero que lo anterior puede sustentarse en la documentación de la endogamia y exogamia que se presenta en ambos niveles. Los matrimonios a nivel *tukite* muestran una clara tendencia a limitarse a unos cuantos o realizarse dentro de un mismo *tukipa*. Desde esta perspectiva, la endogamia y exogamia bien podrían estar relacionadas a la anisogamia, ya sea hipogámica o hipergámica.

Los intercambios juegan un papel muy importante dentro de la reproducción de la organización social. Por medio de ellos, se permite establecer y mantener lazos entre grupos familiares, *kawiterutsiri* y finalmente, entre *tukite*, los cuales se reflejan en la acción ritual y derivan en alianzas rituales, económicas y políticas; jerarquías y poder.

Hasta el momento, se tiene conocimiento de la existencia de intercambios rituales, y hasta cierto punto, de intercambios comerciales (Gutiérrez del Ángel, 2002a), sin embargo, para considerar al sistema en su totalidad, se precisa incluir a las mujeres dentro del circuito. La presente investigación carece de datos suficientes para completar lo anterior, aunque aporta datos que pueden ser de utilidad para investigaciones posteriores. Como hipótesis, manejo que el intercambio de mujeres conlleva un intercambio de jícaras; un intercambio de cargos, lo que implica un cierto intercambio de prestigio y de posiciones dentro de la escala jerárquica.

Respecto a la organización social *wixarika* siendo un ejemplo de las sociedades de casas, si bien se encuentran muchas características que podrían hacerlos encajar en dicha teoría, como: la presencia de estructuras físicas ligadas a los niveles de organización social, descendencia cognaticia, autoridad del *xiriki* o *tukipa* concentrada en una persona, descendencia de un antepasado mítico, exogamia y endogamia, anisogamia, variabilidad temporal en los intercambios, entre otras cosas, no es posible hacer dicha afirmación sin comprobar que las casas están inmersas en un contexto asimétrico de interacción competitiva a lo largo del tiempo. Es indispensable demostrar la existencia del connubium asimétrico. Para ello, es necesario un estudio diacrónico que analice la interacción entre *tukite*, que considere las inclusiones y exclusiones del sistema de intercambios, los matrimonios tanto a nivel *xiriki* como a nivel *tukipa*, y las alianzas rituales y políticas, entre otros aspectos, puesto que las anteriores son estrategias que edifican la base del estatus y el poder y que constituyen las jerarquías y los cambios históricos (Gillespie, 2002a).

#### 5.4. Parentesco y poder

Por medio del análisis del sistema de cargos *xukurikate*, desde la perspectiva del sistema de parentesco y matrimonio, se ubicó que las alianzas, sucesiones e intercambios son mecanismos de transmisión y mantenimiento del poder en la comunidad. Su interrelación contribuye a la creación de estrategias que permiten establecer lazos, mantener jerarquías y concentrar el poder entre determinados individuos, grupos domésticos o *tukite*. Estas estrategias influyen en la toma de decisiones rituales, políticas, económicas y sociales que atañen a la comunidad.

En este momento, quisiera retomar la afirmación de Manning Nash sobre el sistema de cargos representando para las sociedades ladinas lo mismo que el parentesco para las sociedades africanas (1958: 68). En el caso del sistema de cargos de los *xukurikate*, el parentesco subyace a la organización de cargos, no la equivale. Considero que no se puede homologar uno con el otro. Ambos son importantes vehículos de la reproducción social, que pueden operar conjuntamente. Tal y como afirma Villa Rojas (1947), en algunos casos el parentesco es la estructura sobre la que se basa el sistema de cargos.

El presente estudio comprueba además que, contrario a la enunciación de Weigand (1992a) respecto a que las jerarquías del recinto religioso *tuki* ya no funcionan adecuadamente, pues el sistema social que las sustentaba se ha colapsado, en San Andrés Cohamiata la estructura se mantiene vigente. Si bien algunos aspectos han sufrido modificaciones o se han perdido, como las alianzas concertadas, se han encontrado mecanismos coercitivos que, hasta cierto punto, permiten que se perpetúe. Se documentó que las mandas obligan a ciertos individuos a tomar cargos que probablemente no se cumplirían si se tuviera la opción de decidir.

Si bien el presente estudio aporta datos útiles para el posterior análisis de las cuestiones del sistema de cargos *xukurikate*, el sistema de parentesco y matrimonio *wixarika*, y el manejo del poder, encuentra sus limitaciones en su enfoque sincrónico. Considero necesaria la elaboración de estudios diacrónicos que permitan complementar lo anterior. Sería

interesante analizar también qué sucede en otras comunidades *wixaritari* para elaborar estudios comparativos.

Más que encontrar respuestas, mi propósito fue levantar nuevas interrogantes que puedan ser contestadas por estudios posteriores.

## APÉNDICE 1: GRÁFICAS Y ESTADÍSTICAS DE LAS GENEALOGÍAS

Se realizó una base de datos de los individuos presentes en las genealogías durante las salidas de campo. La base de datos arroja la siguiente información:

### Información general:

Total de individuos registrados: 509

Vivos: 460 (90.4%)

Muertos: 49 (9.6%)



### Sexo:

Masculino: 249 (48%)

Femenino: 260 (52%)



**Lugar de nacimiento 1 (general):**

En la comunidad de Tateikie: 404

En otras comunidades *wixaritari*: 85

Fuera de la región *wixarika*: 5

Desconocido: 15

**Lugar de nacimiento 2 (específico):**

Carretones de Cerritos, Nay.: 10

Cabeza de Venado, Jal.: 8

El Carrizal, Jal.: 1

Cohamiata, Jal.: 47

El Colorín, Nay.: 18

Guadalupe Ocotán, Nay. : 42

Guadalajara, Jal.: 3

Hidalgo: 1

Las Guayabas, Jal.: 125

Las Latas, Jal.: 3

Las Pitayas, Jal.: 20

Michoacán: 1

Pescuezón, Nay.: 1

San Andrés Cohamiata, Jal.: 186

San José: 2

San Miguel Huaistita, Jal.: 16

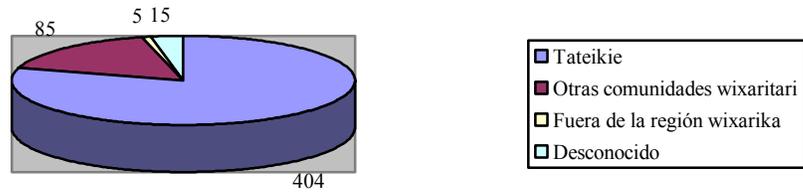
Santa Catarina, Jal.: 1

Santa Cruz, Jal.: 1

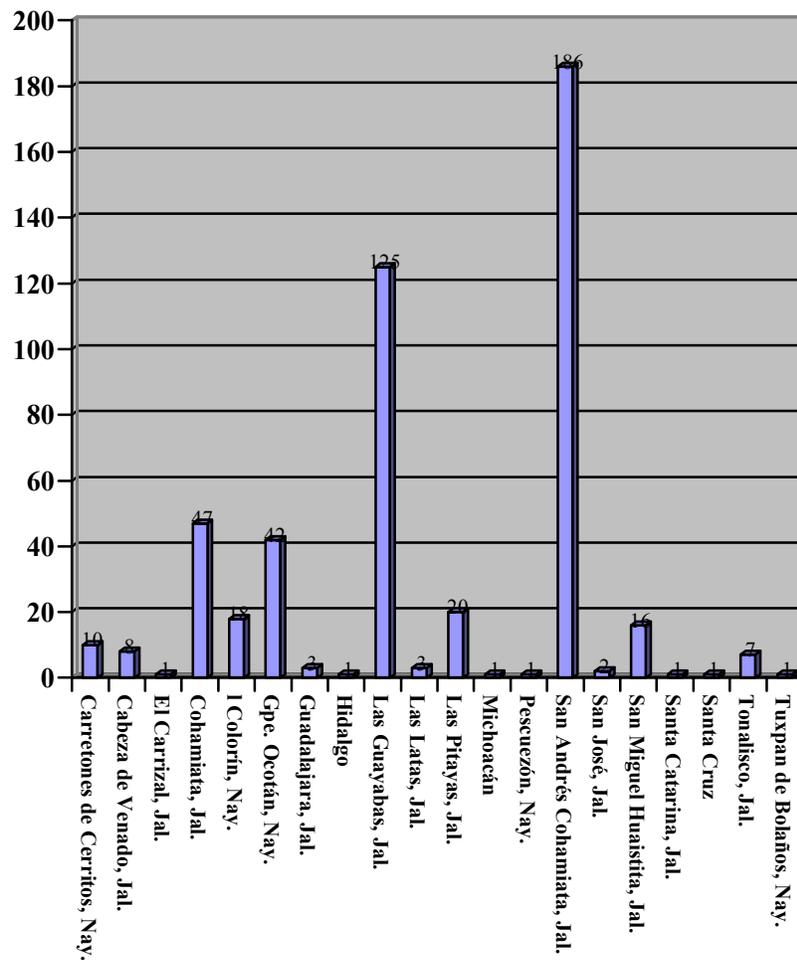
Tonalisco, Jal.: 7

Tuxpan de Bolaños, Jal.: 1

### Lugar de nacimiento 1 (general)

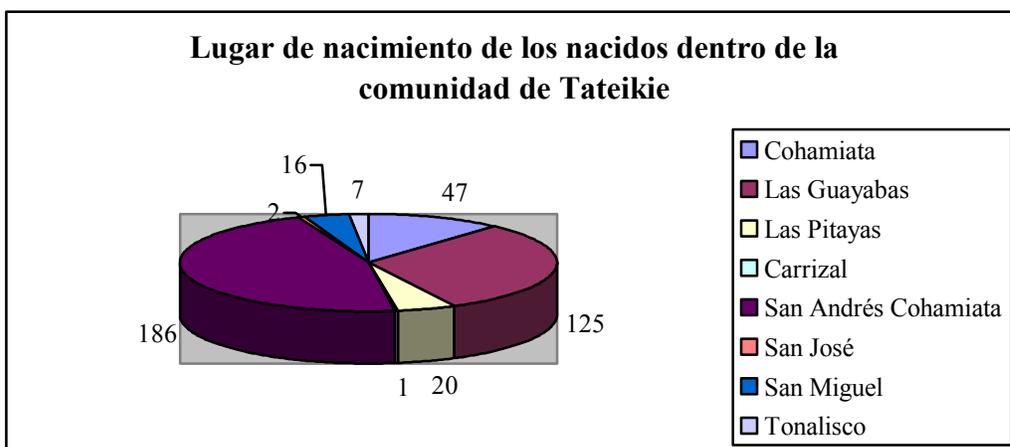


### Lugar de nacimiento 2 (específico)



Individuos nacidos dentro de la comunidad de Tateikie: 404

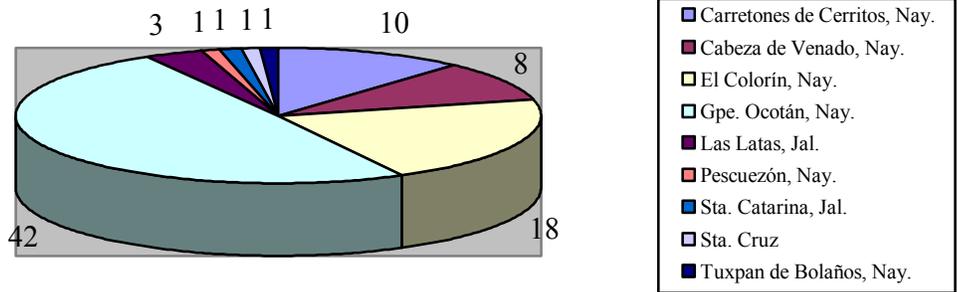
Cohamiata, Jal.: 47  
 Las Guayabas, Jal.: 125  
 Las Pitayas, Jal.: 20  
 El Carrizal, Jal.: 1  
 San Andrés Cohamiata, Jal.: 186  
 San José: 2  
 San Miguel Huaistita, Jal.: 16  
 Tonalisco, Jal.: 7



**Individuos nacidos en otras comunidades *wixaritari*:**

Carretones de Cerritos, Nay.: 10  
 Cabeza de Venado, Jal.: 8  
 El Colorín, Nay.: 18  
 Guadalupe Ocotán, Nay.: 42  
 Las Latas, Jal.: 3  
 Pescuezón, Nay.: 1  
 Santa Catarina, Jal.: 1  
 Santa Cruz, Jal.: 1  
 Tuxpan de Bolaños, Nay.: 1

**Individuos nacidos en otras comunidades wixaritari**



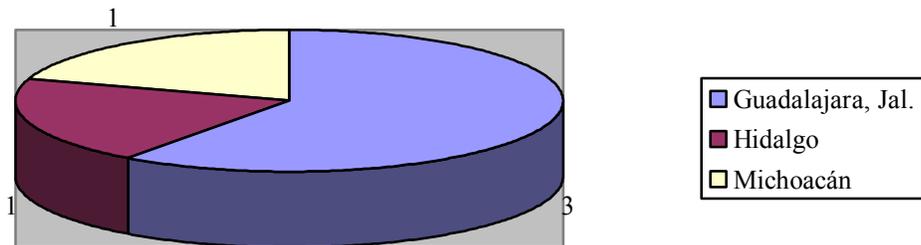
**Individuos nacidos fuera de la región wixarika:**

Guadalajara, Jal.: 3

Hidalgo: 1

Michoacán: 1

**Individuos nacidos fuera de la región wixarika**



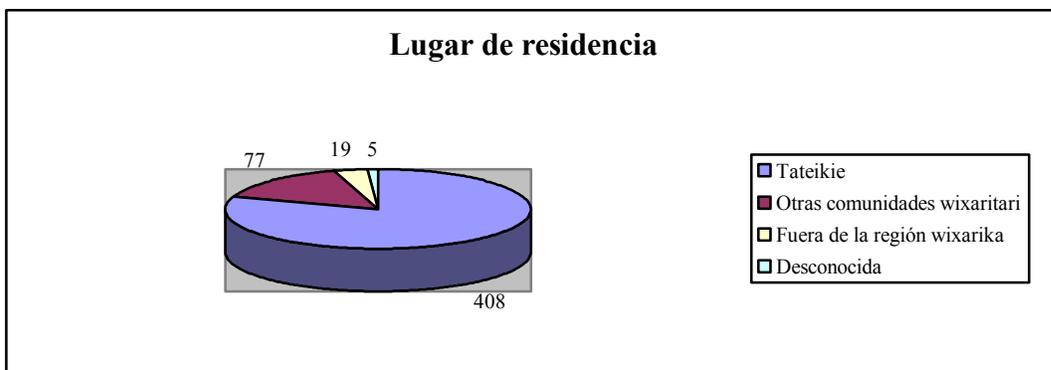
**Residencia:**

Tateikie: 408

Otras comunidades *wixaritari*: 77

Fuera de la región *wixarika*: 19

Desconocida: 5



**Residencia en Tateikie:**

Cohamiata: 49

Las Guayabas: 119

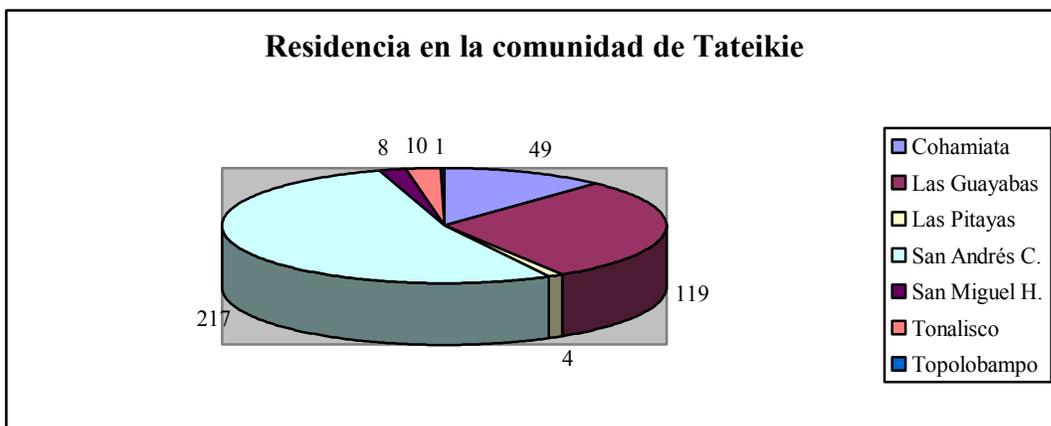
Las Pitayas: 4

San Andrés Cohamiata: 217

San Miguel Huaistita: 8

Tonalisco: 10

Topolobampo: 1



**Residencia en otras comunidades *wixaritari*:**

Cabeza de Venado: 2

Carretones de Cerritos: 1

El Ciruelar: 9

El Colorín: 24

Guadalupe Ocotán: 38

Las Latas: 3



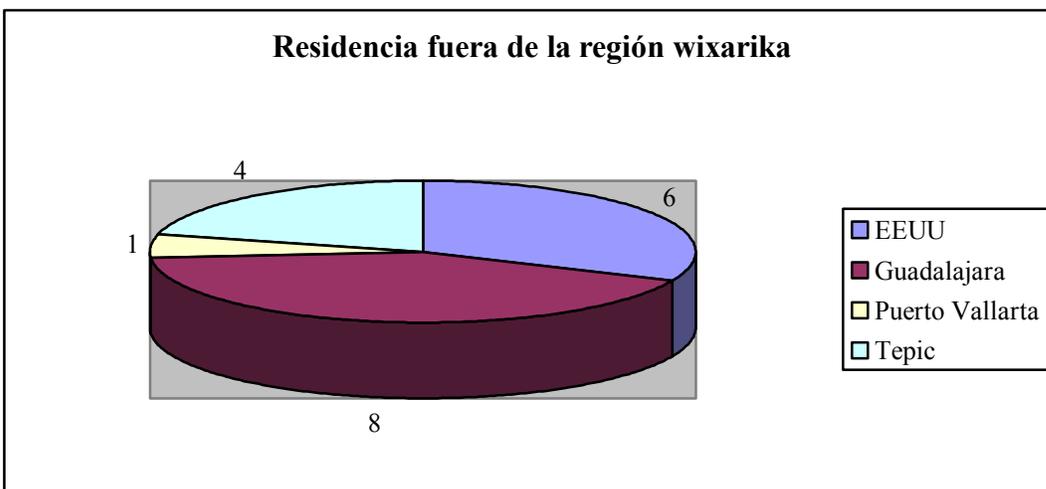
**Residencia fuera de la región *wixarika*:**

E.E.U.U.: 6

Guadalajara, Jal.: 8

Puerto Vallarta, Jal.: 1

Tepic, Nay.: 4

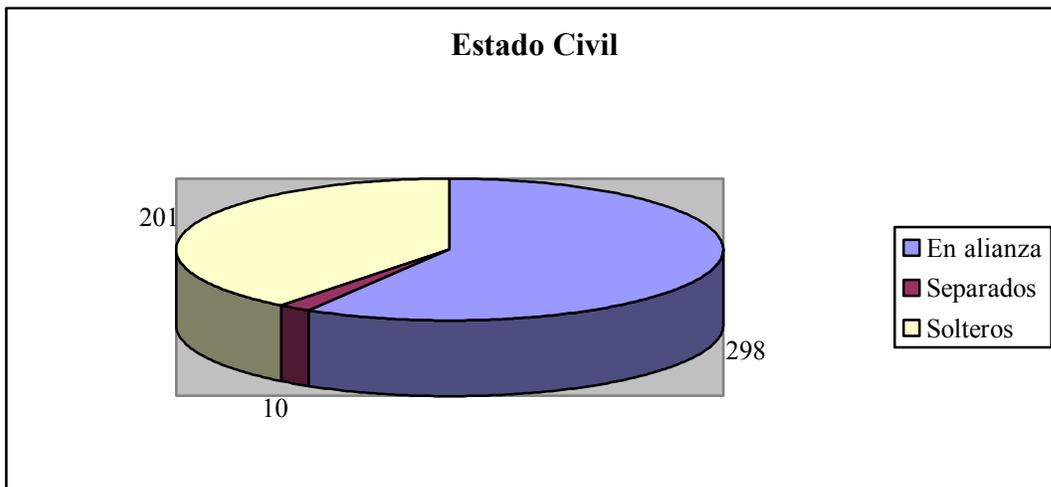


**Estado civil:**

En alianza: 298 (58.5%)

Separados: 10 (2%)

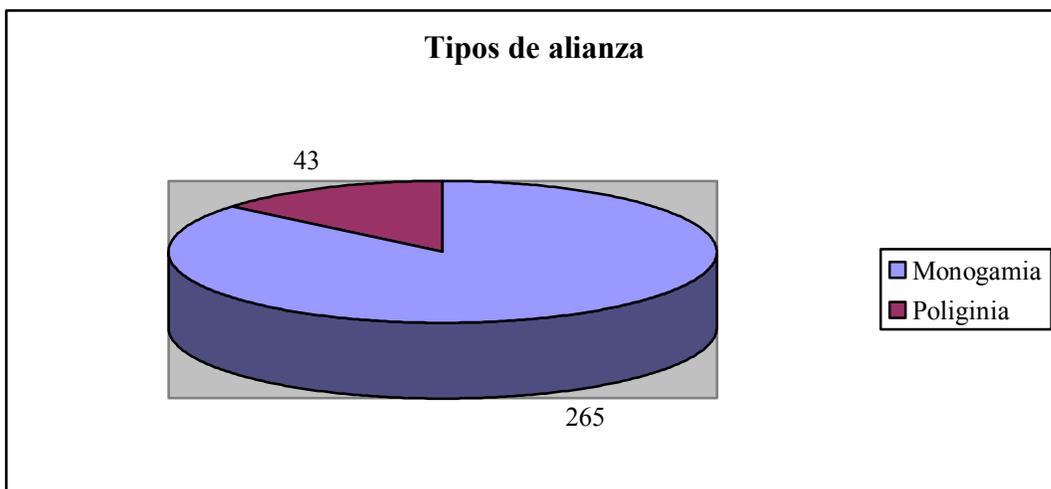
Solteros: 201(40.5%)



**Tipos de alianza (incluyendo las separaciones):**

Individuos en alianza monogámica: 265 (86%)

Individuos en alianza poligínica: 43 (14%)



### Alianzas concertadas:

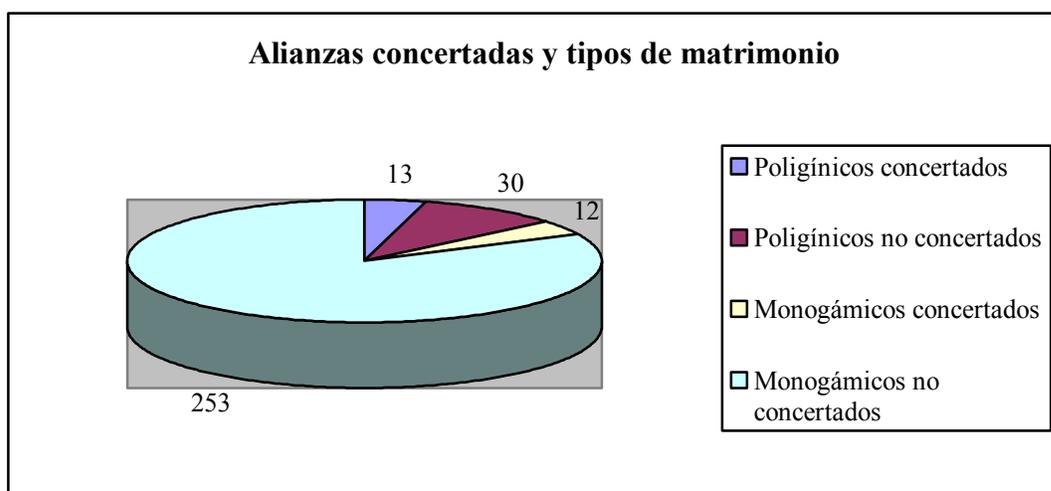
De los anteriores individuos en alianza (incluyendo las separaciones):

Individuos con alianza poligínica no concertada: 30 (9.7%)

Individuos con alianza poligínica concertada: 13 (4.2%)

Individuos con alianza monogámica no concertada: 253 (82.1%)

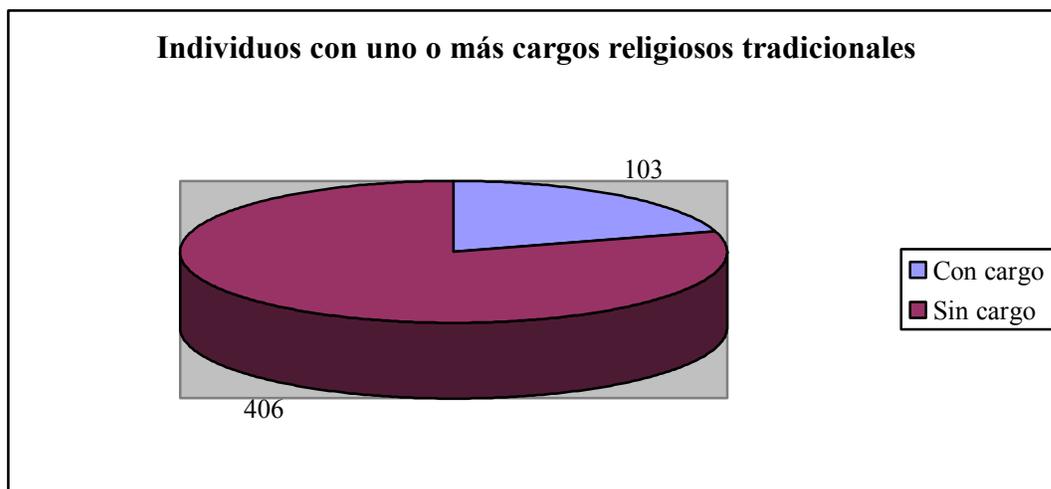
Individuos con alianza monogámica concertada: 12 (4%)



### Cargos religiosos tradicionales (*xukurikate*):

Individuos que han tenido uno o más cargos: 103 (20.2%)

Individuos que nunca han tenido un cargo: 406 (79.8%)

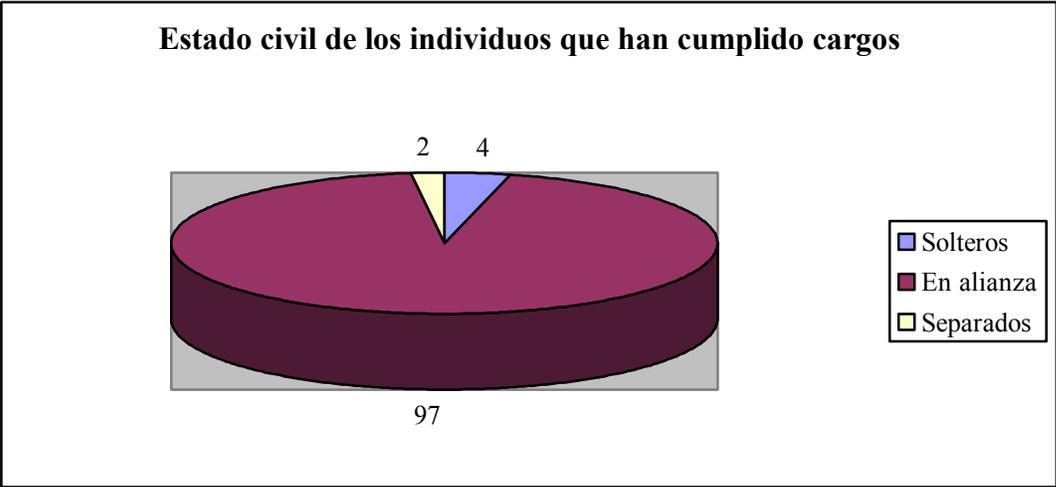


**Estado civil de los individuos con cargos religiosos tradicionales:**

Individuos en alianza: 97 (94.2%)

Separados: 2 (1.9%)

Solteros: 4 (3.9%)



## APÉNDICE 2: GLOSARIO DE TÉRMINOS *WIXARIKA*

‘ **pari** – Pequeño banco, hecho de carrizo y piel de venado.

‘ **parimukuane** – Los Bancos. Lugar ubicado a dos kilómetros de San Andrés Cohamiata, donde se realiza la ceremonia de Cambio de Varas.

‘**uka** – Mujer.

‘**uki** – Hombre.

**r** – Flecha.

**r kame** – Piedra de cristal o cuarzos que representan la materialización de las almas de los antepasados.

**r kate** – Plural de *r kame*.

**r kuekame** – Cargo religioso tradicional encargado de cuidar la vara mayor del *tukipa*.

**r tsut** – Nombre *wixarika* del *tukipa* de Las Pitayas.

**A** – Prefijo posesivo de segunda persona. Ejemplo: *Amama*: Tu madre.

**Ait kame** – Cargo religioso tradicional del *xiriki* de Tonalisco, equivalente al *Nauxa*.

**Arwasirin** – Alguacil. Cargo civil.

**Callihuey** – *Tukipa*.

**Eaka** – Cargo religioso tradicional que representa a la deidad Nuestro Hermano Mayor el Viento.

**Hakeri** – Angelito. Cargo religioso tradicional representado por un niño (a).

**Hakerite** – Plural de *hakeri*.

**Haramara** – Dirección del universo equivalente al poniente.

**Hauxamanaka** – Dirección del universo equivalente al norte.

**Hikuri** – Peyote.

**Hikuri Neixa** – Danza del peyote.

**Hikurikame** – Peyotero. Aquel individuo que asiste a la peregrinación pero que no porta una jícara.

**Hikurikate** – Plural de peyotero.

**Itsu** – Vara.

**Itsu texa** – Nombre *wixarika* de la celebración del Cambio de Varas.

**Itsukame** – Nombre *wixarika* de aquel individuo que porta una vara. Genérico para autoridad civil.

**Itsukate** – Plural de *itsukame*.

**Itsuwa ya** – Cargo religioso tradicional que representa la autoridad del gobernador tradicional de San Andrés Cohamiata.

**Iyari** – Corazón.

**K r puxi** – Nombre *wixarika* de la primer ceremonia de Volteado de la Mesa.

**K ureta** – Nombre *wixarika* del *tukipa* de Santa Bárbara.

**Kaitsa** – Sonaja utilizada en la celebración de *Tatei Neixa*.

**Kanareru** – Guitarrista. Cargo religioso tradicional que toca una guitarra pequeña.

**Kanari** – Sinónimo de *Kanareru*.

**Kapitani** – Capitán. Cargo civil.

**Karawar tya** – Nombre *wixarika* del *tukipa* de Santa Gertrudis.

**Kauyumari Muyaka** – Nombre de uno de los lugares donde se ofrenda durante la peregrinación a Wirikuta.

**Kawiteru** – Anciano prestigiado.

**Kawiterutsiri** – Plural de *kawiteru*.

**Kaxiwari** – Torbellino. Cargo religioso tradicional relacionado a dicha deidad.

**Kewimuka** – Madre de los venados. Cargo religioso tradicional que representa a dicha deidad.

**Kiekari** – Rancho. Comunidad.

**Kierimanawe** – Nombre *wixarika* del *tukipa* de San Miguel Huaistita.

**Kii** – Casa.

**Kinapuwame** – Cargo religioso tradicional que funge como uno de los segundos cantadores en las celebraciones.

**Kumitsariyu** – Comisario. Cargo civil.

**Kupuri** – Aliento o alma.

**Kuxupurite** – Principales de los cargos religiosos tradicionales.

**Kuyuaneneme** – *Kuyuaneneme Tatatari*.

**Kuyuaneneme Tatatari** – Cargo religioso tradicional que funge como uno de los segundos cantadores en las celebraciones.

**Mara'akame** – Curandero. Chamán.

**Mara'akate** – Plural de *mara'akame*.

**Mawarixa** – Nombre *wixarika* de la Fiesta del Toro.

**Maxa** – Venado.

**Maxa'awaya** – Astas de venado. Cornamenta.

**Maxamu'u** – Nombre *wixarika* del *tukipa* de Cabeza de Venado.

**Muwieri** – Flecha decorada con plumas en su punta superior.

**Na'ariwame** – Cargo religioso tradicional que representa a la deidad Lluvia del Desierto.

**Namawiita Neixa** – Nombre *wixarika* de la Fiesta del Espejo.

**Nauxa** – Cargo religioso tradicional. Jefe de la fila de los danzantes.

**Naxiwiyari** – Nombre *wixarika* de la celebración de Las Pachitas o Carnaval.

**Ne** – Prefijo posesivo de primera persona. Ejemplo: *Nemama*: Mi madre.

**Ne aix** ‘ **yaya** – “Mi esposa la buena”. Término que se utiliza para designar a la primera esposa.

**Ne' ya** – Mi esposa.

**Ne' yari** – Mi ahijado.

**Ne'iwa** – Mis hermanos. Mis primos.

**Ne'iwaru** – Mi cuñada, cuando el hablante es mujer.

**Ne'ukarai** – Mi esposa. “Mi vieja”.

**Ne'ukirai** – Mi esposo. “Mi viejo”.

**Neixa** – Danza. Nombre genérico para las celebraciones de corte religioso tradicional o agrícola.

**Nek na** – Mi esposo.

**Nekema** – Mi cuñado cuando el hablante es varón.

**Nekematsi** – Mi padre, cuando el hablante es varón.

**Nekumari** – Mi comadre.

**Nekupari** – Mi compadre.

**Nekutsi** – Mi abuela.

**Nekuuri** – Mi hermana mayor.

**Nekuurika** – Sinónimo de *Nekuuri*.

**Nekuutsi** – Sinónimo de *Nekuuri*.

**Nekwe** – Mi cuñado, cuando el hablante es mujer. Mi cuñada, cuando el hablante es varón. “Mi potencial cónyuge”.

**Nekwetsi** – Mi padre, cuando el hablante es mujer.

**Nemama** – Mi madre.

**Nemamawari** – Mi madrastra.

**Nemaru** – Sinónimo de *nekutsi*.

**Nematsika** – Mi hermano mayor.

**Nematsu** – Mi sobrino(a), cuando el hablante es varón.

**Nemiita** – Mi hermana menor.

**Nemu'e** – Mi nuera / Mi suegro (a).

**Nemu'ewari** – Padrastro o Madrastra de mi esposo/ Esposa de mi hijastro.

**Nemune** – Mi yerno/ Mi suegro.

**Nemunewari** – Padrastro de mi esposa/ Esposo de mi hijastra.

**Nemuuta** – Mi hermana menor.

**Nenamiki** – Mi amiga. “Mi querida”.

**Nenana** – Mi madrina.

**Nene ikixiwi** – Esposo de la hermana de mi esposa, Esposo de la hermana de mi padre, Esposo de la hermana de mi madre, Hijo(a) del hermano(a) de mi esposa, todos cuando el hablante es varón.

**Nene ki** – Sinónimo de *Nene+kixiwi*.

**Neniwe** – Mi hijo(a).

**Neniwetsi** – Mi sobrino(a), cuando el hablante es mujer.

**Neniwewari** – Mi hijastro(a).

**Nepapa** – Mi padre.

**Netaru** – Mi hermano(a) menor.

**Netarutsi** – Sinónimo de *Netaru*.

**Netata** – Mi padrino.

**Netatatsi** – Mi tío.

**Netatawari** – Mi padrastro.

**Netei** – Mi tía; mi madre.

**Neteiwari** – Mi madrastra.

**Netetei** – Mi tía.

**Neteukari** – Mi abuelo(a)/ Mi nieto(a).

**Netsa'ixi** – Mi consuegro(a).

**Netsitsi** – Mi madre.

**Netutsi** – Mi bisabuelo(a)/ Mi bisnieto(a).

**Netuxerie** – “Mis novias”.

**Newar ka** – Mi suegra, cuando el hablante es varón.

**Newarutsi** – Sinónimo de *nemama*.

**Newixi** – “Mi rival”.

**Nexerai** – Esposo(a) de mi nieto(a)/ Abuelo(a) de mi esposo(a).

**Neyau** – Mi padre; Mi esposo.

**Niwetsika** – Cargo religioso tradicional que representa a la deidad del maíz.

**Nutui** – Huérfano(a).

**Paritsika** – Cargo religioso tradicional que representa a la deidad Nuestro Hermano Mayor el Amanecer.

**Patsiuri** – Cargo religioso católico.

**Prioste** – Cargo religioso católico.

**Reunari** – Cerro Quemado.

**Sakutse** – San José.

**Suira** – Tortilla gruesa.

**T kakame** – Deidad relacionada con El Diablo. Deidad del inframundo.

**Ta** – Prefijo posesivo de la primera persona plural. Ejemplo: *Tamama*: Nuestra Madre.

**Takutsi** – Cargo religioso tradicional que representa a la deidad *Takutsi Nakawe*.

**Takutsi Nakawe** – Nuestra abuela crecimiento.

**Takutsi Watakame** – Sinónimo de *Takutsi Nakawe*.

**Takwa** – Patio.

**Takwamama** – Cargo religioso tradicional encargado del *takwa*.

**Tamaatsi Kauyumarie** – Deidad Nuestro Hermano Mayor Venado del Este.

**Tamatsi ‘Eekateiwari** – Deidad Nuestro Hermano Mayor el Viento.

**Tamatsi Paritsika** – Deidad Nuestro Hermano Mayor el Amanecer.

**Tanana** – Nuestra Madrina. Virgen de Guadalupe.

**Tatatari** – Sinónimo de *Kuyuaneneme Tatatari*.

**Tatei Kewimuka** – Deidad Nuestra Madre de los Venados.

**Tatei Matinieri** – Lugar donde se dejan ofrendas durante la peregrinación a Wirikuta.

**Tatei Neixa** – Danza de Nuestras Madres.

**Tatei Niwetsika** – Deidad Nuestra Madre el maíz.

**Tatei Ut anaka** – Deidad Nuestra Madre Tierra.

**Tatei Wexika Wimari** – Virgen de Guadalupe.

**Tatei Xapawiyeme** – Cargo religioso tradicional que representa al elemento geográfico *Xapawiyeme*.

**Tateikie** – Nombre *wixarika* de la comunidad de San Andrés Cohamiata.

**Tatewari** – Deidad Nuestro Abuelo Fuego. Cargo religioso tradicional que representa a dicha deidad.

**Tatewari Muwieri Mama** – Conjunto de cargos religiosos tradicionales que van al final de la fila de peregrinos.

**Tats natsi** – Santito de San Miguel Huaistita.

**Tatutsi Maxakwaxi** – Deidad Nuestro Bisabuelo Cola de Venado. Cargo religioso tradicional que representa a dicha deidad.

**Tatuwani** – Gobernador tradicional.

**Tawewiekame** – Ancestro solar.

**Tawexika** – Nuestra Águila. Nombre *wixarika* para designar el *tukipa* de San José.

**Te’akata** – Dirección del universo relacionada al centro.

**Teiwari** – Fuereño.

**Teiwarixi** – Plural de *teiwari*.

**Teiwari Yuavi** – *Xaturi Tsumpe*.

**Tejuino** – Bebida fermentada hecha de maíz germinado.

**Tenantse** – Cargo religioso católico y cargo civil siempre ocupado por una mujer soltera, viuda o divorciada.

**Tepari** – Hueco en el piso del *tuki*, de la Iglesia o de la Casa de Poder relacionado al inframundo.

**Tsauxirika** – Cargo religioso tradicional, vinculado a *Tamatsi Kauyumarie*.

**Tseriekame** – Nombre *wixarika* del *tukipa* de Cohamiata.

**Tsik ri** – Ojo de Dios. Figura romboide hecha de carrizo y estambre.

**Tsikuaki** – Cargo religioso tradicional y de la Iglesia cuya función es trasgredir las normas y el orden establecido.

**Tuapurie** – Nombre *wixarika* de la comunidad de Santa Catarina.

**Tuki** – Edificio principal del *tukipa*.

**Tukipa** – Nombre *wixarika* del complejo donde se llevan a cabo la mayoría de las celebraciones de corte *neixa*. Está compuesto por el edificio *tuki*, el patio *takwa* y algunos *xirikite*.

**Tukite** – Plural de *tukipa*.

**Tunuwame** – Nombre *wixarika* del *tukipa* de San Andrés Cohamiata. Cargo religioso tradicional ayudante del *Tsauxirika*.

**Tupiri** – Topil.

**Tupiritsiri** – Plural de topil.

**Tutekuiyu** – Nombre de un pequeño Cristo de la localidad de Cohamiata.

**Tutsipa** – Nombre *wixarika* de la comunidad de Tuxpan de Bolaños

**Ut anaka** – Cargo religioso tradicional que representa a la deidad Nuestra Diosa de los Pescados.

**Uxa** – Pintura amarilla que se usa en el rostro.

**Uxat kipa** – Lugar de Wirikuta donde los peregrinos hacen parada para dejar ofrendas.

**Wainaruxi** – Danzantes.

**Wari** – Sufijo equivalente al sufijo “astra” en castellano.

**Warupituka tse** – Nombre *wixarika* de la celebración de Cambio de Mayordomos.

**Waut a** – Nombre *wixarika* de la comunidad de San Sebastián.

**Weiya** – Semana Santa.

**Wexika** – Águila.

**Wimarite** – Grupo de cargos religiosos tradicionales relacionados a las direcciones cardinales.

**Wirikuta** – Lugar sagrado ubicado en el desierto de San Luis Potosí. Dirección cardinal equivalente al Este.

**Wixarika** – Huichol.

**Wixaritari** – Huicholes.

**Wixieya** – Novias.

**Xaki** – Mujer con el cargo religioso tradicional de *Niwetsika* que, durante la celebración del *Hikuri Neixa*, realiza diversas tareas rituales relacionadas con el maíz.

**Xanat reri** – Mayordomo encargado de cuidar al Santo Patrono de San Andrés Cohamiata.

**Xapalaririku** – Nombre *wixarika* de la celebración del segundo Volteado de la Mesa.

**Xapawiyeme** – Cargo religioso tradicional que representa al rumbo cardinal equivalente al Sur. Nombre *wixarika* del rumbo cardinal Sur.

**Xatsitsarie** – Nombre *wixarika* de la comunidad de Guadalupe Ocotán.

**Xaturi** – Mayordomos encargados de cuidar a los Cristos de la comunidad. Portan una jícara.

**Xaturi Ampá** – Cargo de la Iglesia que atiende al Cristo de San Andrés Cohamiata.

**Xaturi Hapaxuki** – Cargo de la Iglesia que atiende a Santo Domingo.

**Xaturi Tsumpe** – Cargo de la Iglesia que atiende al Cristo de San Miguel Huaistita.

**Xaweri** – Cargo religioso tradicional que toca una pequeña guitarra.

**Xawereru** – Sinónimo de *xaweri*.

**Xeputari** – Cargo de la Iglesia que ayuda a cargar las cajas donde se guardan los santos y a recolectar leña.

**Xiriki** – Adoratorio familiar.

**Xirikite** – Plural de *xiriki*.

**Xukuri** – Jícara.

**Xukurikame** – Jicarero.

**Xukurikate** – Plural de *xukurikame*.

**Yekwawame** – Cargo religioso tradicional que toma el lugar de segundo cantador.

**Yurianaka** – Cargo religioso tradicional que representa a la deidad Nuestra Madre Tierra.

## BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1953 Formas de gobierno indígena. Imp. Universitaria. México, D.F.

1967 Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1967.

Anguiano Fernández, Marina

1974 “El cambio de varas entre los huicholes de San Andrés Cohamiata, Jalisco”, en Anales de Antropología, Vol. 11, 1974.

Astuti, Rita

1998 “ ‘It’s a boy’ ‘It’s a girl!’ Reflections on sex and gender in Madagascar and beyond”, en A Strathern y M Lambek (eds.), Bodies and persons, 1998.

Bestard, Joan

1998 Parentesco y modernidad, Paidós Básica, Buenos Aires.

Biblia de Jerusalén

1975 Biblia de Jerusalén. Nueva Edición totalmente revisada y aumentada. Ed. Desclee de Brouwer, Bilbao, España.

Bloch, Maurice

1987 “Descent and sources of contradiction in representations of women and kinship”, en Collier, Jane y Sylvia Yanagisako (eds.), Gender and kinship: essays toward a unified analysis, Stanford University Press, Stanford, 1987.

1989 Hierarchy and equality in Merina kinship”, en Ritual, history and power: Selected papers in Anthropology, London School of Economics Monographs on Social Anthropology No. 58, Londres, 1989.

1993 “Zafimaniry birth and kinship theory” en Social Anthropology, 1: 119-132, 1993.

Cámara Barbachano, Fernando

1952 “Organización religiosa y política”, en Korsbaek, Leif (comp.) Introducción al Sistema de Cargos: Antología, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1996.

Cancian, Frank

1989 Economía y prestigio en una comunidad maya: El sistema religioso de cargos en Zinacantán, INI – CONACULTA, México, D.F.

Carsten, Janet, ed.

1995 About the house: Lévi-Strauss and beyond, Cambridge University Press, Cambridge.

Carsten, Janet y Stephen Hugh-Jones

1995 “Introduction: About the House – Lévi-Strauss and Beyond”, en Carsten, Janet (ed.) About the house: Lévi-Strauss and beyond, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

CEDEMUN (Centro Nacional de Desarrollo Municipal)

2003 Sistema Nacional de Información Municipal (Versión por internet 6.0), Secretaría de Gobernación, México.

Chance, John K.

1990 “Changes in Twentieth Century Mesoamerican Cargo Systems”, en Stephen, L. y J. Dow (eds.), Class, Politics and Popular Religion in Mexico and Central America, American Anthropological Association, Washington, D.C., 1990.

Chávez Pérez, Amanda

2003 Título pendiente. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, Departamento de Antropología, México, D.F.

Collins, Randall

1992 “Women and the production of status cultures”, en Lamont, Michèle y Marcel Fournier (eds.), Cultivating differences: Symbolic boundaries and the making of inequality, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Comaroff, John

1987 “Sui generis: Feminism, kinship theory and structural domains”, en Collier, Jane y Sylvia Yanagisako (eds.), Gender and kinship: essays toward a unified analysis, Stanford University Press, Stanford, 1987.

Diguet, Léon,

1992 [1899] “Contribución al estudio etnográfico de las razas primitivas de México. La Sierra de Nayarit y sus indígenas” en Jáuregui, Jesús y Jean Meyers (eds.), Por tierras occidentales. Entre sierras y barrancas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos – INI, México, 1992.

1911 “Idiome Huichol, Contribution à l'étude des langues Mexicaines”, en Journal de la Société des Americanistes de Paris, n.s. 8.23-54, 1911.

Drucker-Brown, Susan

2001 “House and hierarchy: Politics and domestic space in Northern Ghana”, en Royal Anthropological Institute, Vol. 7, No. 4, Dic. 2001.

Dumont, Louis

1975 Dos teorías de antropología social, Anagrama, Barcelona.

Epstein, Cynthia F.

1992 “Tinkerbells and pinups: The construction and reconstruction of gender boundaries at work”, en Lamont, Michèle y Marcel Fournier (eds.), Cultivating differences: Symbolic boundaries and the making of inequality, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Errington, Shelly

- 1990 “Recasting sex, gender and power: a theoretical and regional overview”, en Atkinson, Jane y Shelly Errington (eds.), Power and difference: Gender in Island Southeast Asia, Stanford University Press, Stanford, 1990.
- Filitz, Thomas  
1988 “Dynamics of political systems on kinship: Reflections based on the Hausa-States”, en Gingrich, Andre et. al., Kinship, Social Change and Evolution, Verlag Ferdinand Berger & Söhne, Viena, 1989.
- Fox, Robin  
1969 Sistemas de parentesco y matrimonio, Alianza Editorial, Madrid.
- Geist, Ingrid  
1997 “Intercambios festivos entre los huicholes de San Andrés Cohamiata”, en Dimensión Antropológica, No. 4, Vol. II, INAH, Sept. – Dic. 1997.
- Genis, José  
1991 “Parentesco ritual en un sector de huicholes migrantes”, Memorias de la XXII mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, San Cristóbal de las Casas, 1991.
- Gillespie, Susan D.  
2000a “Beyond kinship: an introduction”, en Joyce, Rosemary A. y Susan D. Gillespie (eds.), Beyond kinship: social and material reproduction in house societies, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2000.
- 2000b, “Maya ‘nested houses’: The ritual construction of a place”, en Joyce, Rosemary A. y Susan D. Gillespie (eds.), Beyond kinship: social and material reproduction in house societies, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2000.
- Gobierno de la República  
1996 “Código civil para el Distrito Federal en Materia Común y para toda la República en Materia Federal”, en <http://www.solon.org/Statutes/Mexico/Spanish/cc-intro.html> (25/05/2003).
- Godelier, Maurice  
1992 “Cuerpo, parentesco y poderes entre los Baruya de Nueva Guinea”, en Cuicuilco, México, Vol. 31-32, Jul-Dic 1992.
- 1993 “Las mujeres y el poder político”, en Antropológicas, México, No. 7, Julio 1993.
- Grimes, Joseph E. y Barbara Grimes  
1959 “Notes on huichol kinship terminology”, en El México Antiguo, Vol. 9, 1959.

- 1962 “Semantic distinctions in huichol (utoaztecan) kinship”, en American Anthropologist, Vol. 64, No. 1-6, 1962.
- Grimes, Joseph y Thomas B. Hinton  
 1972 [1969] “Huicholes y Coras”, en Hinton, Thomas B. Coras, huicholes y tepehuanes, CONACULTA – INI, México, 1972.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo  
 s.f.a “El sacrificio amoroso: un ritual de muerte que invoca a la vida” (manuscrito).
- s.f.b “La fiesta solar del equinoccio de primavera: La Semana Santa huichola de Tateikie” (manuscrito).
- 2002a “Jerarquía, reciprocidad y cosmovisión: El caso de los centros ceremoniales tukipa en la comunidad huichola de Tateikie”, en Alteridades. Tiempos y espacios del parentesco, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, Departamento de Antropología, México, D.F. Año 12, Núm. 24, Julio-Diciembre 2002.
- 2002b La peregrinación a Wirikuta: El gran rito de paso de los huicholes, CONACULTA – INAH, México, D. F.
- 2000 Peregrinación, ritualidad y mitología: Un macrosistema de representación entre los huicholes, los hopis y los coras, Tesina de Maestría, UAM-I, México, D. F.
- Hall, John R.  
 1992 “The capital(s) of cultures: A non-holistic approach to status situations, class, gender and ethnicity”, en Lamont, Michèle y Marcel Fournier (eds.), Cultivating differences: Symbolic boundaries and the making of inequality, University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Hammel, E. A. y Charles Yarbrough  
 1974 “Preference and recall in Serbian cousinship: power and kinship ideology”, en Journal of Anthropological Research, Vol. 30, No. 2, 1974.
- Héritier, Françoise  
 1996 Masculino / femenino: El pensamiento de la diferencia, Ed. Ariel, Barcelona.
- 1999 Two sisters and their mother: The anthropology of incest, Zone Books, Nueva York.
- Hernández Valdez, Florencia  
 1998 Los huicholes de Tuxpan de Bolaños: Identidad y vida cotidiana, Tesis de licenciatura, ENAH, México, D. F.

- Jáuregui, Jesús  
1996 Bibliografía del Gran Nayar: Coras y huicholes, Editorial Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos - INI, México.
- 1982 “Las relaciones de parentesco”, en Nueva Antropología, No. 18, Enero 1982.
- Jáuregui, Jesús, Paulina Alcocer, Edward Philip Coyle, Adriana Guzmán, Arturo Gutiérrez, Johannes Neurath, Laura Magriñá y Margarita Valdovinos  
s.f. Estructura social y organización comunitaria en el Gran Nayar: Coras y Huicholes (manuscrito)
- Kindl, Olivia  
1997 La jícara huichola: Un microcosmos mesoamericano, Tesis de Licenciatura, ENAH, México, D.F.
- Kirchoff, Paul,  
1992 [1943] “Mesoamérica: Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, en Vivó, J.A., et. al., Una definición de Mesoamérica, IIA – UNAM, México, D.F., 1992.
- Korsbaek, Leif  
1992 El sistema de cargos en la antropología chiapaneca: De la antropología tradicional a la moderna, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Chiapas.
- 1996 Introducción al sistema de cargos: Antología, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- Korsbaek, Leif y F. González Ortiz  
2000 “Hacia una tipología del sistema de cargos en el Estado de México”, en Cuicuilco, No. 19, ENAH, México, D.F., 2000.
- Leach, Edmund  
1965 “Sobre ciertos aspectos no considerados de los sistemas de doble filiación”, en Dumont, Louis, Dos teorías de antropología social, Anagrama, Barcelona, 1975.
- Lemaistre, Denis y Olivia Kindl  
1997 “Penitencia de los hombres y renovación de la vida: La Semana Santa en Tateikie, San Andrés Cohamiata” (manuscrito).
- Lévi-Strauss, Claude,  
1987 Anthropology and Myth: Lectures 1951 – 1982, R. Willis, trad. Blackwell, Oxford.

- 1981 “La organización social de los kwakiutl”, en La vía de las máscaras, Siglo XXI, México.
- 1985 [1949] Las estructuras elementales del parentesco, Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, Editorial Artemisa, México, D.F., 1985.
- López Aceves, Hugo Eduardo  
2000 “Allende Mesoamérica. El sistema de Cargos en el Noroeste de México”, en Cuicuilco, No.19, ENAH, México, D.F., 2000.
- Lumholtz, Carl  
1904 [1902] El México Desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán, 2 volúmenes, México, INI, 1981.
- Martínez Ruvalcaba, María de Jesús  
1987 El sistema de cargos y fiestas religiosas: Tradición y cambio en Milpa Alta, UNAM, México, D.F.
- Mata Torres, Ramón  
1982 Matrimonio huichol: integración y cultura, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- 1980a La vida de los huicholes, Guadalajara.
- 1980b El arte de los huicholes, Guadalajara.
- Mauss, Marcel  
1971 Sociología y Antropología, Editorial Tecnos, Madrid.
- Medina, Andrés  
1996 “Prólogo” en Korsbaek, Leif, Introducción al Sistema de Cargos: Antología, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1996.
- Monzón, Arturo  
1972 [1945] “Restos de clanes exogámicos entre los Coras de Nayarit”, en Coras, Huicholes y Tepehuanes, INI – CONACULTA, México, 1990.
- Moore, Henrietta  
1988 Feminism and anthropology, Polity Press, Cambridge.
- 1994 A passion for difference: Essays in anthropology and gender, Indiana University Press, Bloomington.
- Nash, Manning  
1958 “Political relations in Guatemala”, en Social and Economic Studies, No. 7, University of Bradford, 1958.

Neurath, Johannes

2001 “Lluvia del desierto: El culto a los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes t+apuritari”, en Broda, Johanna y Jorge Feliz Báez, Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2001.

2002 Las fiestas de la Casa Grande, CONACULTA – INAH, México, D.F., 2002.

2003 “La maison de Lévi-Strauss y la Casa Grande Wixarika”, en Jáuregui, Jesús y Johannes Neurath (comp.), Flechadores de estrellas, CONACULTA – INAH, México, D.F., 2003.

Neurath, Johannes y Arturo Gutiérrez del Ángel

2003 “Mitología y Literatura del Gran Nayar (Coras y Huicholes)”, en Jáuregui, Jesús y Johannes Neurath (comp.), Flechadores de estrellas, CONACULTA – INAH, México, D.F., 2003.

Olavarría, María Eugenia

s.f. “Breve glosario de terminología de parentesco” (manuscrito).

2002 “De la casa al laboratorio. La teoría de parentesco hoy en día”, en Alteridades. Tiempos y espacios del parentesco, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, Departamento de Antropología, México, D.F. Año 12, Núm. 24, Julio-Diciembre 2002.

Ortner, Sherry

1997 “So, is female to male as nature is to culture?”, en Making gender: The politics and erotics of culture, Beacon Press, Boston.

Pacheco Salvador, Gabriel

s.f. La forma de gobierno tradicional de los huicholes.

Padilla Pineda, Mario

2000 Ciclo festivo y orden ceremonial: El sistema de cargos religiosos en San Pedro Ocumicho, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.

Palafox Vargas, Miguel

1985 Violencia, droga y sexo entre los huicholes, Editorial INAH, México, D. F.

Portal, María Ana

1997 Ciudadanos desde el pueblo. Identidad Urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, México, D.F., CNCA – UAM-I, México, D.F.

Questa Rebolledo, Alessandro

- 2002 “La fiesta de la Semana Santa y los sistemas de cargos entre los warihó del Alto”, en Sandoval, Eduardo, Hilario Topete y Leif Korsbaek (eds.), Cargos, fiestas y comunidades, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2002.
- Rojas, Eduardo  
1995 “Parentesco y poder en Barquisimeto, provincia de Venezuela, 1530-1830”, en Revista de Historia de América, No. 120, Jul-Dic 1995.
- Sandoval Forero, Eduardo, ed.  
2002 Cargos, Fiestas, Comunidades, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- Sandstrom, Alan R.  
2000 “Toponymic groups and house organisation: The Nahuas of Northern Veracruz, México”, en Joyce, Rosemary A. y Susan D. Gillespie (eds.), Beyond kinship: social and material reproduction in house societies, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2000.
- Schaefer, Stacy  
1990 Becoming a weaver: The woman’s path in huichol culture, Disertación doctoral, Department of Anthropology, UCLA, Los Ángeles.
- Shelton, Anthony  
1989 “Preliminary notes on some structural parallels in the symbolic and relational classifications of nahuatl and huichol deities”, en Cosmos 5, Edinburgh University Press, 1989.
- Shimkin, D.  
1941 “Uto-aztecan system of kinship terminology”, en American Anthropologist, 43, 2, 1941: 223-245.
- Strathern, Marilyn  
1987 “Producing difference: Connections and disconnections in two New Guinea Highland kinship systems”, en Collier, Jane y Sylvia Yanagisako (eds.), Gender and kinship: essays toward a unified analysis, Stanford University Press, Stanford, 1987.
- Tax, Sol  
1937 “The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala” en American Anthropologist, No. 39, 1937.
- Weigand, Phil  
1992a Estructura social y económica contemporánea”, en Ensayos sobre el Gran Nayar: Coras, huicholes y tepehuanes, Editorial Centro Francés de Estudios

- Mexicanos y Centroamericanos, INI, El Colegio de Michoacán, México, 1992.
- 1992b “Grupos cooperativos de trabajo en actividades de subsistencia entre los indios huicholes de la gubernancia de San Sebastián Teponahuastlán, municipio de Mezquitic, Jalisco, México”, Prefacio de Kelley, J. Charles y Ellen Abbott Kelley, en, Ensayos sobre el Gran Nayar: Coras, huicholes y tepehuanes, Editorial Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, INI, El Colegio de Michoacán, México, 1992.
- 1970 pendiente
- Valdovinos Alba, Ana Margarita  
2002 Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuísete’e): Una réplica de la cosmovisión cora, Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México, D.F.
- Villa Rojas, Alfonso  
1947 “Kinship and nagualism in a Tzeltal community, southeastern México”, en American Anthropologist, Vol. 49, pp. 578-587.
- Weitlaner, Roberto J.  
s.f. Huichol Parentesco, Carpeta LXV-1, Fondo Weitlaner, Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH, México, D. F.
- 1945 “Parentesco y compadrazgo Coras”, en Parentesco y compadrazgo coras t restos de clanes exogámicos entre los cora de Nayarit, (Publicación, 4), ENAH, México, 1945.
- Wolf, Eric  
1967 Pueblos y culturas de Mesoamérica, Editorial ERA, México.
- Yanagisako, Sylvia y Jane Collier  
1987a “Toward a unified analysis of gender and kinship”, en Collier, Jane y Sylvia Yanagisako (eds.), Gender and kinship: essays toward a unified analysis, Stanford University Press, Stanford, 1987.
- 1987b “Mixed metaphors: Native and anthropological models of gender and kinship domains”, en Collier, Jane y Sylvia Yanagisako (eds.), Gender and kinship: essays toward a unified analysis, Stanford University Press, Stanford, 1987.
- Zingg, Robert Mowry  
1980 “El casamiento y la relación de los sexos”, en México indígena, Suplemento, México, 38, 1980.
- 1938 The Huichols: Primitive Artists, G. E. Stechert and Company, Nueva York.