



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

“Poder, espacios sagrados y cosmovisión: La defensa del territorio wixarika como resistencia cultural.”

Trabajo terminal

que para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje de

Trabajo de Investigación Etnográfica Aprox. Explicativa y Análisis Explicativo III

y obtener el título de

LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

presenta

Héctor Adrián Sánchez Garibay

Matrícula No. 209314880

Comité de Investigación:

Director: Dr. Carlos Garma Navarro

Asesores: Dra. Alicia Castellanos Guerrero

Lic. Julio Glockner Rossainz

México, D.F.

Agosto 2014

Agradecimientos.

Este trabajo ha sido producto de una larga trayectoria de encuentros, desencuentros, y experiencias con diversas personas a lo largo de mi desarrollo profesional y mi curiosidad antropológica. A quien antes que nada quisiera agradecer, es a los wixaritari de *Tateikie*, San Andrés Cohamiata, no puedo expresar en palabras lo agradecido que estoy con ellos por haberme ayudado en tantos aspectos y sin su hospitalidad y comprensión, la presente obra no hubiera podido ser posible. Agradezco en particular a Alfredo Carrillo, por haberme transportado y mostrado la Sierra Huichola en mis primeras visitas; a las Autoridades Agrarias de los años 2011-2013, por haberme recibido y presentado ante la comunidad y proporcionarme hospedaje y protección desde mis primeras visitas a la Sierra; al personal del albergue escolar “Benito Juárez” en el ciclo escolar 2012-2013, por haberme recibido en sus instalaciones, por haberme hecho sentir bienvenido desde mi primer día en *Tateikie*, y sobre todo, por haberme hecho subir algunos kilos en mi primera estancia de campo (definitivamente nunca me hizo falta comida ☺); a la familia Jiménez, por haberme recibido en su casa en mi segunda estancia de campo, por haberme invitado a sus fiestas en su *xiriki*, por haberme enseñado a “coamilear”, y por haberme preparado cada noche el café más delicioso de la sierra; a la familia Bautista, por todas sus explicaciones y su interés en mi tema de investigación, por su compañía y amistad; al centro ceremonial de Cohamiata *Tseriekame*, por haberme aceptado en la peregrinación tanto a *Wirikuta* como a *Haramara* en el año 2013; a las autoridades del gobierno tradicional en el año 2012, por haber aceptado mi presencia en *Tateikie*. A Ascención, por sus explicaciones y compañía.

A la Radio Indigenista XEJMN “La Voz de los Cuatro Pueblos” junto con todo su personal, por haberme proporcionado valiosa información en mi corta pero muy enriquecedora visita a sus instalaciones.

En el plano personal, quiero agradecer a mi familia, por haberme apoyado desde el inicio de ésta etapa, por su comprensión y compañía, pero sobre todo, por haber soportado mi muy mal humor durante el proceso de redacción.

En el plano académico, quiero agradecer a mis asesores y lectores de tesis; a Carlos Garma Navarro, por haber apoyado mi idea de adentrarme al estudio de la cultura wixarika; a Alicia Castellanos Guerrero, por sus contribuciones, lecturas y asesorías

durante el periodo de trabajo de campo; a Julio Glockner Rossainz, por sus comentarios pertinentes, los cuales fueron de mucha ayuda para perfeccionar la redacción.

Siguiendo en el plano académico agradezco a los antropólogos, investigadores y profesionistas que de una u otra forma me ayudaron con su proporcionamiento de bibliografía y comentarios respecto a mi investigación: Ana Hilda Ramírez, Christoph Schabasser, Coral Hajj, Iracema Gavilán, Maria Eugenia Olavarría, Olivia Kindl. Agradezco también a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) tanto en el Centro Coordinador Indígena de Mezquitic, Jalisco como también en las oficinas centrales de la ciudad de México, por haberme proporcionado material y explicaciones que enriquecieron la investigación.

Agradezco a mis amigos que al igual que mi familia, tuvieron la paciencia para soportar mi mal humor durante el periodo de redacción.

Finalmente quiero agradecerle a ti, querido lector, que te tomas el tiempo e interés en leer éste enorme esfuerzo. ☺

A todos ustedes, gracias.



Índice.

Introducción: Espacios sagrados, chamanismo, y organización social del pueblo wixarika.....	7
Organización de los capítulos.....	10
Marco Teórico.....	11
1. Capítulo I: Estado del Arte y generalidades etnográficas.....	18
1.1 Estudios anteriores sobre la cultura wixarika.....	18
1.2 La región wixarika.....	26
1.3 San Andrés Cohamiata, Tateikie.....	30
1.4 División política y simbólica.....	36
2. Capítulo II: El territorio sagrado en la cosmovisión wixarika.....	37
2.1 ¿Qué es un espacio sagrado?.....	37
2.2 Los lugares sagrados.....	40
2.2.1 El norte.....	43
2.2.2 El sur.....	43
2.2.3 El poniente.....	44
2.2.4 El oriente.....	47
2.2.5 El centro.....	49
2.3 Tìkaripa y Tukaripa: El día y la noche, los opuestos de la geografía sagrada.....	50
2.4 La importancia del territorio sagrado.....	53
2.5 La resistencia indígena.....	54
3. Capítulo III: Chamanismo y poder.....	56
3.1 La iniciación chamánica y sus diferentes procesos.....	56

3.2 El caso wixarika.....	57
3.2.1 La curación.....	62
3.2.2 Los sueños.....	65
3.2.3 Nierika: Don de ver. La visión entre dos mundos.....	66
3.2.4 El canto.....	68
3.2.5 'Irikame: La culminación.....	68
3.3 Sistema de cargos, jerarquización y poder.....	70
3.3.1 Consejo de Ancianos o Kawiterutsiri.....	71
3.3.2 Xiriki o nivel familiar.....	73
3.3.3 Cargos civiles o nivel comunal agrario.....	76
3.3.4 Cargos religiosos tradicionales o nivel tukipa.....	79
3.4 El mara'akame en la sociedad wixarika.....	87
4. Capítulo IV: El ciclo ritual anual y su relación con el territorio sagrado.....	90
4.1 Ciclos rituales y territorio sagrado.....	90
4.2 Sub ciclo neixa	91
4.2.1 <i>Mawarixa</i> o Fiesta del Toro.....	92
4.2.2 <i>Tatei Neixa</i> o Fiesta del Tambor.....	92
4.2.3 Peregrinación a Wirikuta.....	97
a) Ceremonias de apertura y la despedida de los peregrinos.....	98
b) El recorrido por los primeros lugares sagrados y la entrada al desierto.....	103
c) La cacería del peyote y la culminación en Reunari.....	105
d) La cacería del venado.....	110
e) La llegada al Sierra y la reinserción.....	111
f) La correspondencia al resto de los sitios sagrados.....	113
4.2.4 <i>Hikuri Neixa</i> o La Fiesta del Peyote.....	116
4.3 Sub ciclo civil católico.....	119
4.3.1 <i>Kiripuxi</i> o El Volteado de Mesa.....	120
4.3.2 <i>Itzú Texa</i> o El Cambio de Varas.....	121
4.3.3 <i>Weiya</i> o Semana Santa.....	122
4.3.4 <i>Xapalaririku</i> o Segundo Volteado de Mesa.....	124

5. Capítulo V: La resistencia indígena.....	129
5.1 Defensa del territorio y reproducción del cosmos.....	129
5.2 Las relaciones inter-institucionales y su función.....	130
5.2.1 La Unión Wixarika de Centros Ceremoniales A.C. y su acercamiento con la CDI.....	131
6. Conclusiones.....	135
6.1 Organización mito-sociológica: La importancia del mara'akame como sujeto político del pueblo wixarika.....	135
6.2 Etno-política y resistencia cultural.....	136
6.3 El acercamiento con otros sectores sociales como fortalecimiento de la defensa.....	137
Bibliografía.....	138
Glosario.....	145
Índice de figuras y fotografías.....	153

Introducción: Espacios sagrados, chamanismo y organización social del pueblo wixarika¹.

Esta investigación tomó aproximadamente un año de realización, en el que efectué cuatro estancias de campo: dos en la comunidad de *Tateikie*, San Andrés Cohamiata, en el estado de Jalisco y dos en los lugares sagrados de *Wirikuta* en Real de Catorce, San Luis Potosí; y *Haramara* en San Blas, Nayarit. Las estancias de campo comprendieron de septiembre a noviembre de 2012, de febrero a marzo de 2013 (en marzo fueron realizadas estancias de campo tanto en la comunidad de estudio cómo en *Wirikuta*, San Luis Potosí) y finalmente en mayo del mismo año; las estancias en la comunidad se hacían con el mayor propósito de asistir en fechas donde se llevaban a cabo las fiestas tradicionales dentro del ciclo ritual anual.

Mi acercamiento y convivencia con la comunidad de estudio, *Tateikie*, si bien fue de difícil acuerdo -a través de cortas visitas dedicadas a conocer la comunidad antes del periodo de investigación de licenciatura y entrevistas con las autoridades tradicionales de ese momento- puedo decir que la aceptación y colaboración por parte de la comunidad fue muy satisfactoria para mí. Si bien en las primeras visitas que realice sentía una sensación de incertidumbre acerca de cómo sería aceptado en el pueblo (actualmente no es muy común ver personas foráneas en el lugar por tiempos prolongados), la gente de *Tateikie* nunca se cansó de ofrecerme explicaciones sobre su cultura, de guiarme por los innumerables senderos de la sierra que conectan entre sí a las rancharías de la comunidad, de mostrarme los recursos naturales, de enseñarme la tradicional forma de cultivo, de invitarme a sus fiestas tradicionales en sus ranchos familiares, y de brindarme compañía y apoyo. La

¹ **Nota lingüística.** Para la transcripción de los diferentes nombres y palabras en lengua wixarika, en esta investigación se ha usado el sistema lectográfico fonético aplicado por el Centro de Investigaciones de Lenguas Indígenas de la Universidad de Guadalajara, compuesto por los siguientes símbolos: ‘, a, e, i, ï, h, k, l, m, n, p, r, t, u, w, x, y.

La consonante ‘ es un cierre glotal y una continua entre dos vocales.

El símbolo ï es una vocal correspondiente a la “i herida” y es pronunciada con un sonido entre las vocales i y u.

La h se pronuncia como en lengua inglesa y sustituye el sonido j del castellano.

La x es una vibrante múltiple retrofleja y se pronuncia como la rr en castellano.

La w es pronunciada como en lengua inglesa.

El resto de los signos son pronunciados igualmente que en castellano.

actitud de aceptación del pueblo me hizo sentir satisfecho por mi decisión en dedicarme al estudio de culturas del tipo como la wixarika², que tienen muy presente su mitología en diversos aspectos de la vida cotidiana.

Mi interés por estudiar en específico al pueblo wixarika se debe a que éste se encuentra en un caso interesante donde el chamanismo es algo predominante, no sólo como fenómeno relacionado con la actividad ritual, sino que va más allá de eso. El chamanismo en la cultura wixarika no solamente es el sistema social de individuos con habilidades esotéricas, o con la capacidad de ser intermediarios entre el “más allá” y el mundo terrenal, como lo proponen muchos autores en otras culturas indígenas y tribales. Desde mis primeros acercamientos con los wixaritari³ pude notar la presencia de los chamanes en casi toda actividad, organización social y evento posible: desde las fiestas tradicionales, los cambios de autoridades civiles, la toma de decisiones más importantes; prácticamente siempre es necesaria su presencia. Esto captó mi atención, ya que supuse que chamanismo era sinónimo de poder. Aunado a lo que es el territorio sagrado que se encuentra fuera de las comunidades indígenas, me interesó el hecho de que desafortunadamente muchos de estos espacios sagrados se encuentran desprotegidos y son los chamanes y las autoridades tradicionales dedicadas a la vida ritual de sus pueblos quienes protegen esos lugares a partir de la reciprocidad con sus deidades⁴. Por medio de ella, proteger esos espacios que son clave para su cultura los hace verdaderos líderes.

Ante las disputas por el poder y el uso de territorios que hoy presentan los pueblos indígenas frente a invasiones de gente externa, ya sean empresas transnacionales o inclusive el mismo gobierno federal, es necesario saber por qué se defienden ciertos espacios sagrados y la lógica de la organización social dentro de las comunidades y como operan en ella esos lugares.

² He decidido usar el término “wixarika” en vez de “huichol”. Esto debido al que el primero es un etnónimo que el mismo pueblo estudiado se ha asignado a través de los tiempos, y me ha parecido más conveniente usarlo.

³ Plural de wixarika

⁴ En esta investigación no se usa el concepto de dios, tal como se conoce desde la perspectiva occidental, debido a que en la religión politeísta wixarika no coincide. Los wixaritari se refieren a los seres divinos o sagrados con los conceptos de deidades, ancestros o antepasados.

Dentro de la relación territorio-organización social, está entrelazada la figura del chamán como sujeto clave de la comunidad. El chamán o *mara'akame* en lengua wixarika, debido a su dominio de comunicación entre los dos mundos: el terrenal y el del más “allá” (profano y sagrado) y para llevar a cabo su aprendizaje le es necesario conocer los espacios sagrados de su cultura. Pues bien, es en esos lugares sagrados donde se intersectan los dos mundos y los chamanes cobran su experiencia, haciéndolos clave para su preparación como un especialista de la sacralidad. Pero no sólo es una preparación para un oficio de tipo religioso, los chamanes ocupan un lugar clave dentro de la organización social de sus comunidades, e incluso podría decirse que ésta misma tiene su base en ellos. Es así como podría decirse que en la comunidad wixarika, chamanismo equivale no solo a conocimiento mágico, sino también a poder.

En el caso de los wixaritari, la organización social de la comunidad se divide en los siguientes: Las autoridades tradicionales *kawiterutsiri* o consejo de ancianos, las autoridades civiles o *itsukate*, los mayordomos de la capilla y las autoridades religiosas-tradicionales o *xukurikate*. Es necesario ubicar a los *mara'akate*⁵ dentro de esta estructura de poder, podemos encontrarlos entre los *kawiterutsiri*, quienes son los que “sueñan” las decisiones que se han de tomar para el bien de la comunidad, es decir entre ellos se encuentran los *mara'akate* más experimentados y prestigiados, y entre los *xukurikate* o jícareros, quienes son individuos relacionados con ellos. Estos últimos, son los responsables de peregrinar cada año a *Wirikuta*, Real de Catorce, en San Luis Potosí, para recolectar el *hikuri* o peyote, usado en la mayoría de los rituales. Los peregrinos se organizan por medio de un sistema de cargos, con duración de cinco años que, además de realizar la peregrinación a aquel lugar sagrado que por excelencia es el más importante dentro de la cosmovisión wixarika, conllevan más responsabilidades, incluso podría decirse que los *xukurikate* cargan con las más grandes y difíciles dentro del sistema de autoridades de la comunidad, siendo los protectores del templo tradicional del pueblo, o *tukipa*. Pues bien, al observar el sistema de autoridades, es necesario tomar en cuenta la relación que hay entre los *kawiterutsiri* y *xukurikate*, ya que como se podrá observar, es necesaria la preparación dentro de los cargos de los jícareros para posteriormente portar el estatus de *mara'akame* en la sociedad a la que pertenecen.

⁵ Plural de Mara'akame

Esta investigación busca analizar la jerarquía de autoridades, poniendo al *mara'akame* en la base de ellas, la relación del espacio sagrado con la articulación de la organización social, y finalmente las relaciones interétnicas que ha tenido este pueblo con otros sectores sociales cuando han entrado en disputa por defender su espacio.

Organización de los capítulos.

El desarrollo de la presente investigación se llevará a cabo de la siguiente manera:

En el primer capítulo hago un recuento del estado del arte que ha sido escrito respecto a la cultura wixarika. Así como también los detalles generales etnográficos de la región wixarika y de la comunidad de estudio *Tateikie*, San Andrés Cohamiata: Sus datos básicos respecto al entorno geográfico, la ubicación y su vida cotidiana.

En el segundo capítulo esbozo lo que es un lugar sagrado para el pueblo wixarika, sus características y menciono con detalle cuales son los lugares sagrados más importantes dentro de su geografía sagrada y los mitos relacionados con ellos. Además, la relación que tienen estos espacios con la organización social y su importancia como “escuela” para los *mara'akate*. Explico además la defensa de estos lugares a partir de la actividad ritual y el por qué de ella.

En el tercer capítulo se expone el caso del chamanismo en la cultura wixarika, su proceso de iniciación y la culminación para transformarse en uno. Este proceso comprende diversas etapas, las cuales están relacionadas con las enseñanzas religiosas. En ese mismo capítulo se tratara lo que es el sistema de cargos de la comunidad y los diferentes niveles de organización social: el nivel familiar o *xiriki*, el nivel comunal-agrario o los cargos civiles, el nivel *tukipa* o los cargos religiosos-tradicionales; poniendo en claro aquí las diferencias de poder que hay en ellos y en donde se ubican los *mara'akate* en esta estructura de poder. Desde en el *xiriki* como en el *tukipa* y la cabecera comunal, los *mara'akate* son los líderes usando los sueños como instrumento para la toma de decisiones, explicare por qué están presentes en cada nivel organizacional. Así, chamanismo y sistema de cargos serán entendidos cómo dos instituciones que van de la mano.

En el cuarto capítulo se expondrá el ciclo ritual anual de la comunidad, incluyendo las peregrinaciones que son de suma importancia para el mismo. Por razones de tiempo no pude asistir a todas las fiestas, pero se describirán las que sí me fueron posibles presenciar.

En el quinto capítulo se hablara de las relaciones interinstitucionales e interétnicas de los wixaritari con otros sectores sociales y como se han apoyado de ellos para defender su territorio. La relación con otros sectores sociales ha sido amplia a través de los años recientes y el pueblo wixarika ha sabido sacarle provecho a ella.

Finalmente en la conclusión se retomaran los conceptos claves de la presente investigación, y se resaltara el porqué de la organización mito-sociológica y la preponderancia de los *mara'akate*, la necesidad de defender su territorio sagrado y la manera de defenderlo como una resistencia etno-política del mismo pueblo indígena.

Marco Teórico.

Dentro de lo que es esta investigación me gustaría agregar un marco teórico referido a los conceptos clave que serán usados a lo largo de la presente obra. La investigación gira entorno a lo que es en primer lugar el chamanismo, ya que el *mara'akame* wixarika es el sujeto clave. Posteriormente el espacio sagrado también forma parte de los conceptos clave de la investigación ya que se hace referencia a la habilidad que tienen los wixaritari de configurar ciertos espacios en sagrados, tanto en el interior de sus comunidades como fuera de ellas y esto nos lleva a otros dos conceptos básicos en lo que es el estudio del chamanismo y el espacio sagrado: La religión y el ritual.

Finalmente me gustaría incluir entre los conceptos básicos dos que son de gran importancia: El sistema de cargos y el carisma o liderazgo religioso.

Para empezar, hemos de considerar el chamanismo como tema central. En lo que a mí respecta, creo que las aportaciones de Eliade son de buena ayuda para comprender este fenómeno, que si bien genera ciertas ambigüedades debido a la cantidad de ejemplos etnográficos que hay en México, sí da la pauta para comprender los elementos básicos del chamanismo en sus distintos ejemplos.

Eliade inicia su definición sosteniendo que el Chamanismo es la técnica del éxtasis (1996 [1968]: 22). Al hablar de éxtasis, se refiere a la experiencia de situarse entre dos mundos: el mundo presente y el más allá o el inframundo. Son precisamente los chamanes los que tienen el poder de desplazarse entre los dos, este “don” que algunos individuos tienen en sus culturas respectivas es el punto angular de lo que entendemos por chamanismo y en el que se mueve el resto de las características de ello. La realización de este movimiento “entre dos mundos” lo llevan a cabo a través de sueños, técnicas de éxtasis con sustancias o plantas usadas para ello, etc. Eliade lo presenta con el siguiente enunciado:

“Los pueblos que se declaran “chamanistas” conceden una considerable importancia a las experiencias extáticas de sus chamanes; estas experiencias les conciernen personal e inmediatamente, porque son los chamanes quienes, valiéndose de sus trances, los curan, acompañan a sus muertos al “Reino de las sombras” y sirven de mediadores entre ellos y sus dioses, celestes o infernales, grandes o pequeños” (Eliade; 1996 [1968]: 25).

El chamán es entendido de esta manera como el individuo que al moverse entre dos mundos, tiene la capacidad de volverse en personaje “sagrado”, habilidad que no cualquier individuo de su cultura puede desempeñar (Perrin; 1995: 3). Esto lo vuelve un especialista del alma, como lo llamaría Eliade: sólo él la ve porque conoce su “forma” y su destino (Eliade; 1996 [1968]: 25).

Antonella Fagetti resalta la característica de visión en los chamanes como clave para entender este concepto:

“La función de ‘ver’ es propia del chamán, su capacidad de visión rebasa las fronteras del mundo del aquí y ahora para penetrar al mundo invisible” (Fagetti; 2010: 25).

Me parece primordial resaltar esta característica dentro de nuestra definición de chaman, ya que en específico del caso wixarika, la visión es algo que va de la mano con el chamanismo

ya que el *mara'akame* es aquel individuo que sabe manejar los sueños, tanto en experiencias extáticas como en otras modalidades.

Al ser el chamanismo una manera de llevar a cabo la religión de un pueblo, podríamos entender que es una verdadera institución social. Es la institución social dedicada a tratar los infortunios: re establece los equilibrios ecológicos, climatológicos, pero sobre todo, sociales (Perrin; 1995: 9).

Una de las definiciones más pertinentes del concepto es la propuesta por Antonella Fagetti, la cual es la siguiente:

“El chamanismo es un sistema simbólico-mágico-religioso que funda sus raíces en la visión del mundo y la experiencia religiosa de un pueblo, donde el saber se conjuga con la praxis que llevan a cabo hombres y mujeres poseedores del don.[...] El chamanismo debe ser considerado como un fenómeno que surge de potencialidades intrínsecas al ser humano que lo hacen un especialista de los sueños y el trance, a partir de las cuales cada pueblo ha creado y sigue creando su propio sistema chamánico con contenidos culturales, sociales e históricos particulares” (Fagetti; 2010: 36).

Dentro de la investigación, por supuesto, es necesario considerar la religión como un elemento fundamental, y dentro del carácter teórico también. Si bien podría considerarse que las prácticas wixaritari son de tipo mágicas, por tener a chamanes o *mara'akate* como los principales oficiantes de ellas, no creo que sea la manera correcta de verlas ya que son llevadas a cabo de manera colectiva y nunca aisladas, diferenciándose así de lo que puede ser la magia. Usare el concepto de Durkheim de religión para analizar las actividades religiosas que presento aquí, por religión entonces entenderemos lo siguiente:

“Las representaciones religiosas son de representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o rehacer ciertos estados mentales de esos grupos [...]. Si las categorías son de origen religioso, deben participar de la naturaleza común a todos los hechos religiosos: deben ser, ellas también, cosas sociales, productos del pensamiento colectivo” (Durkheim; 2007 [1912]:15).

El fenómeno religioso en la cultura wixarika es eminentemente social, inclusive la práctica más privada, como las curaciones entre *mara'akate* a enfermos, las iniciaciones dentro de la actividad chamánica, son de carácter social ya que participan en ellas no solamente un individuo. Un *mara'akame* no puede curar sin la ayuda de la familia del enfermo, o un individuo no puede iniciarse en el chamanismo si no lleva a cabo las peregrinaciones a los lugares sagrados o las fiestas tradicionales de su comunidad sin la ayuda de su familia o de sus compañeros del sistema de cargos.

Además, también me gustaría usar la definición de “religión” presentada por Clifford Geertz:

“Una religión es un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz; 2006 [1988]: 89).

Geertz muestra a la religión como una cualidad del pensamiento simbólico del ser humano para formular ideas analíticas en una perspectiva de la realidad en su totalidad, una forma de “ver” el mundo. Esta perspectiva de análisis del mundo, tiene la capacidad de crear motivaciones y estados anímicos que desembocan en las emociones como sus formas de representarse. El hecho de que existan desconciertos intelectuales, sufrimientos y paradojas morales es un factor para que los humanos crean en dioses; siendo que son la aplicación de toda religión (2006 [1988]: 105), no la base de ellas como ha sido descrito por otros autores.

Ahora bien, la religión necesita un espacio y tiempo sagrados para ser llevada a cabo, es decir un espacio y tiempo para separar lo que es el mundo profano del mundo sagrado. Esto nos lleva a la necesidad del ritual, el lugar y momento donde la religión es puesta en práctica por la colectividad.

Mircea Eliade representa la noción de espacio sagrado como una búsqueda de la repetición de la hierofanía (manifestación de lo sagrado). Es el espacio sagrado el lugar profano donde la hierofanía se hace presente y se repite (2000 [1979]: 329). El lugar sagrado se vuelve una fuente de sacralidad y de fuerza para el ser humano, quien busca esta fuerza para sacralizarse en momentos específicos donde le es necesario. Eliade para definir al espacio sagrado usa el concepto *nostalgia del paraíso*, define este concepto como: “El deseo de encontrarse siempre y sin esfuerzo en el corazón del mundo, de la realidad y de la sacralidad, y de manera abreviada, de rebasar de modo natural la condición humana y recobrar la condición divina” (2000 [1979]: 343). El espacio sagrado es donde el ser humano puede separarse de la cotidianidad cuando le es necesario y entrar en contacto con el mundo sacro para remitirse a los tiempos míticos. No sólo los lugares sagrados que son dados por los seres de un sistema religioso a través de una hierofanía son los únicos donde entran en la categoría, el hombre puede construirlos de igual manera cuando le sea necesario, aplicando los cánones cosmológicos. Es, por ejemplo, de esta manera que los wixaritari reconstruyen su geografía sagrada en los centros *tukipa* de sus comunidades, o comparan ciertos lugares cercanos a la región de la sierra madre occidental donde habitan con los espacios sagrados más importantes de su cosmovisión, esto con la finalidad de asistir a los que son cercanos a ellos cuando no les es posible asistir a los otros.

El tiempo sagrado es un tiempo mítico que es hecho presente. El tiempo hecho presente es aquel donde se repite el pasaje mítico específico que se busca, para la búsqueda de su repetición en el momento en que se lleva a cabo el ritual, esto se hace para que las deidades que son invocadas se manifiesten y puedan los humanos tener contacto con ellas. La periodicidad, la repetición y el tiempo presente (2000 [1979]: 351), son estas tres categorías las que se usan para definir el tiempo sagrado. El tiempo sagrado es aquel donde se repiten los hechos sagrados que fueron llevados a cabo por los dioses y consecuentemente en el ritual los humanos los practican haciéndolos presentes y separándose del espacio y tiempo profano.

En lo que se refiere a la ritualidad, me gustaría usar los conceptos de ritual, símbolo y *communitas* de Víctor Turner (1980 [1967]). El ritual, definido por Turner, es una conducta formal, prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la

creencia en seres o fuerzas místicas (1980 [1967]: 2). El ritual en todo caso, es ese momento en el que existe una separación de las actividades individuales de la comunidad para congregarse al grupo social en torno a un objetivo de carácter religioso (en este caso). El símbolo juega un papel muy importante dentro del ritual, según Turner, es la unidad mínima del ritual la cual conserva las propiedades específicas de la conducta ritual. El símbolo es aquello que representa o recuerda algo, por general consenso. Ya sea que logra ese recuerdo social por poseer cualidades análogas, o por asociación de hecho o pensamiento. Las *communitas* son los momentos, dentro del ritual, de homogeneidad y sentimiento de unión; la acción de ellas conlleva a realizar hechos de un orden común, con un propósito donde los involucrados buscan un fin mismo para todos. Los rituales como ya se explicó anteriormente, son ejemplo de ello. A través del ritual se buscan objetivos comunes como: el bienestar, el agradecimiento de cierta deidad, etc. En los dramas sociales, siendo secuencias de sucesos con una estructura, tiene dentro de sí las *communitas*, ya que sigue un curso de eventos consecuentes donde participan cierta cantidad de individuos (2002 [1974]: 47).

Finalmente a nuestras definiciones de conceptos clave me gustaría agregar dos que están muy cercanas a los *mara'akate*.

El carisma religioso, usado por Alicia Barabas en su libro *Utopías Indias* (2002) sirve para entender la importancia del *mara'akame* en la jerarquía de su sociedad y el porqué es un personaje clave que lleva a cabo la práctica de la religión en su pueblo, igualmente que es aquel quien defiende su espacio sagrado y consecuentemente a su cultura. No podemos aislar a los espacios indígenas sin las dificultades que presentan hoy día. Los *mara'akate* juegan un papel muy importante al ser quienes, a través de su actividad ritual buscan salvaguardarlos. Aquí agrego la definición de Barabas al concepto:

“Los líderes carismáticos pueden ser entes o complejos de entes más o menos impersonales y anónimos. Antepasados ilustres que retornan, divinidades con cierta apariencia antropomórfica, héroes civilizadores que regresan, encarnaciones de espíritus poderosos en chamanes, entidades territoriales potentes [...]. Con gran frecuencia el mesías se presenta en la figura del chamán, personaje ya portador de carisma que tiene la

facultad de entrar en contacto con lo sagrado y que, muchas veces, ostenta también de liderazgo político” (Barabas; 2002: 64).

Precisamente el *mara'akame* es un personaje importante por eso, porque representa a ese “mundo sagrado” y ser el individuo quien más está en contacto con él. Esta habilidad le da un liderazgo en su cultura que influye en la vida ritual y civil de ella.

Además, es necesario definir el sistema de cargos -entidad social de carácter político y religioso en la que el *mara'akame* es parte- ya que muchas de las actividades rituales y políticas se basan en él. La siguiente definición de Leif Korsbaekme parece la más pertinente:

“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 casi a 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 injerencia en las decisiones comunitarias” (Korsbaek; 1992: 13, 1996: 82 citado en Manzanares Monter; 2009: 20).

Finalmente, como esta investigación se centra en la vida religiosa de una cultura me gustaría terminar esta primera parte con una frase de Barabas que me parece pertinente y podría ser muy bien usada para entender el tema central de la misma: “la religión, lejos de constituirse en el opio de los pueblos ha sido y continua siendo un instrumento aglutinador de colectividades que buscan la concreción de sus expectativas de liberación” (2002: 38).

1. **Estado del arte y generalidades etnográficas.**
Capítulo 1.

1.1 Estudios anteriores sobre la cultura wixarika.

Hablar de la cultura wixarika enfocándonos a su sistema religioso es bastante complejo, ya que ha sido el tema de investigación más recurrido dentro de esta etnia por científicos de diversas disciplinas, por lo cual los puntos de vista son muy diversos y la literatura escrita es tan amplia que se puede cometer el error de ver a la vida religiosa sin relacionarla con la vida social y su entramada red de jerarquías. Curiosamente, existe una amplia escritura de la religión wixarika y su ritualidad, sin embargo, hay pocos trabajos de investigación resaltando la imagen del *mara'akame* dentro de su comunidad, no como sujeto central de la investigación sino como un elemento de ella. Entre las que se han realizado donde por su puesto se le ha incluido como parte de, podría considerar que los temas centrales de ellas son los siguientes: La ritualidad, el sistema de cargos y en menor medida el arte. Es el estado del arte respecto a la inclusión de este personaje en la literatura antropológica que aquí presentare. Decidí limitarlo de esta manera ya que la literatura de la región es muy amplia y los temas diversos, y en lo que concierne a esta investigación la delimitación favorece a esclarecer el tema central a abordar.

Al hablar del *mara'akame* no sólo como sujeto con habilidades esotéricas sino también como individuo inserto en la sociedad wixarika, es necesario remitirnos al sistema de cargos, en donde podremos ver que ahí tiene un gran poderío además que es un complejo sistema social que se debe estudiar con detenimiento para entender la relación de todos los componentes entre sí.

El primer investigador en escribir acerca de los *mara'akate* como autoridades fue el explorador francés León Diguët (1992 [1899]). En su estudio sobre la Sierra Nayarita, expone que existe un grupo de autoridades llamándolos “los ministros del tukipa”, quienes actualmente son conocidos como *xukurikate* (jicareros):

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 (Jaurégui, et al s.f.: 5 citado en Manzanares Monter; 2009: 24)

Diguet dejó claro que el Consejo de Ancianos, siendo el cuerpo de gobierno quienes eligen a las autoridades que están por debajo de ellos, tienen una gran importancia en la sociedad estudiada. Lamentablemente Diguet nunca publicó un libro completo de sus investigaciones, las únicas fuentes que se tienen hoy en día de él son artículos. Su obra ha sido publicada por Jesús Jáuregui y Jean Meyer (Diguet, 1992).

Carl Lumholtz (1981 [1902]), contemporáneo de Diguet, explorador noruego quien se insertó en una investigación en la Sierra Madre Occidental, describe a los chamanes wixaritari con los siguientes adjetivos: astrólogos, curanderos, sacerdotes y brujos. Carl Lumholtz expone que el don de los chamanes es revelado desde la infancia, por el interés mayor que tienen algunos niños en las ceremonias y en la memorización de los cantos chamánicos que se llevan a cabo en ellas. También describe su habilidad para curar, y resalta que en sus sueños, los chamanes descubren la naturaleza de las enfermedades de sus pacientes así como sus soluciones.

Respecto a la autoridad de los chamanes en sus comunidades, describe a ciertos “oficiales paganos”:

“Tienen los huicholes sus oficiales paganos, que, en Santa Catarina, por ejemplo, son más de veinte. Por esto se comprenderá que pocos miembros de la tribu pueden escapar del servicio público; mas, por fortuna para la comunidad, todos los cargos son honorarios y no hay contribuciones que pesen sobre el pueblo para pagar sueldo alguno” (Lumholtz; 1981 [1902]: 245).

Lumholtz, además, menciona que “el sacerdote del templo pagano” goza de más autoridad que incluso el *tatuán* o gobernador tradicional. Cabe decir que, por lo general, “el sacerdote

del templo pagano”, es al mismo tiempo parte del Consejo de Ancianos, aquellos que nombran el resto de las autoridades y de ahí por qué tenga mayor autoridad que el gobernador.

Entre 1906-1907, el explorador y antropólogo alemán Konrad T. Preuss realizó una investigación de 18 meses con los pueblos indígenas de la Sierra Madre Occidental (huicholes, coras y mexicaneros). Preuss propuso una perspectiva nueva para entender la cultura de los pueblos de la sierra: comprender, por medio de las culturas vivas, el pasado mesoamericano de los indígenas. De esta manera, analiza las prácticas culturales de las etnias vivas para comprender las culturas del periodo Posclásico. Preuss realizó importantes aportaciones a lo que es el estudio de los ciclos rituales anuales, las relaciones sociales entre los diferentes cargos de las comunidades y la cosmovisión de los pueblos de la Sierra Madre Occidental. A pesar de no haber publicado un libro completo debido a que muchos de sus trabajos se perdieron durante la Segunda Guerra Mundial, sus investigaciones han sido uno de los estudios más completos del área cultural del Gran Nayar. Actualmente algunos artículos han sido traducidos y publicados por Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (1998).

Posteriormente en 1933, Robert Zingg realizó una estancia de campo de un año en la comunidad de Tuxpan de Bolaños, de esa estancia surgió el libro *Los huicholes. Una tribu de artistas* (1984 [1938]). En él se desprende información importante sobre la función de los chamanes y los mitos de origen sobre ellos. Su trabajo podría considerarse uno de los más completos dentro de las etnografías clásicas de la cultura wixarika en lo que a chamanismo se refiere, ya que una buena parte de su obra la enfoca a comprender por qué la mitología está tan entrelazada con la organización social.

Zingg clasifica a los chamanes en dos tipos: cantores y curanderos. Los primeros les da mayor peso debido a los mitos de origen que existen respecto a ellos y a que son los que dirigen la vida ritual de la comunidad. Los segundos su función es la de estar en contacto con las enfermedades, ya que en palabras de Zingg, para los wixaritari la enfermedad es un estado sagrado y al ser el chamán la persona que se pone en contacto con el enfermo, es quien más se expone al peligro ya que al mismo tiempo que la sacralidad es bendita para la cultura huichola, también es peligrosa (1984 [1938]: 410).

A ambos tipos les asigna el nombre “maSa’akame”, y al parecer Zingg es el primer investigador que usa la palabra de origen wixarika (la cual correctamente escrita es *mara’akame*) para expresarse de ellos. Aunque le da mayor énfasis a los cantores para usar este término que a los curanderos.

Zingg destaca la importancia de los sueños, ya que existe la creencia que ellos son revelaciones de las deidades y que cualquier individuo wixarika puede recibir. Ambos tipos de chamanes basan sus habilidades en este fenómeno. Los cantores afirman que los dioses les comunican sus deseos a través de los sueños que tienen cuando permanecen toda una noche recitando los sagrados mitos frente al fuego (1984 [1938]: 416). Los curanderos igualmente usan los sueños para sus habilidades curativas, Zingg narra en una experiencia propia que los curanderos afirman ver en el fuego el porqué de las enfermedades de sus pacientes. Esto nos lleva al mito de origen de todos los chamanes, su relación directa con el fuego.

Zingg encontró la estrecha relación que tienen los chamanes huicholes con la mitología de su misma cultura, en específico en el Abuelo Fuego o Tatewari, relatando de la siguiente manera:

“En la mitología huichol el Abuelo Fuego surge de lo más pintorescamente, como el primero y más grande de los shamanes. Cuando por mandato del Sol se estaba construyendo el primer templo, los hombres-dioses le pidieron al fuego ardiente un shamán para que cantara toda la noche. Entonces el Abuelo Fuego “surgió entre las llamas vestido con toda la pompa del traje huichol y adornos de plumas de peyote. Se sentó en una silla de shamán y bebió agua sagrada para calmar su ardor”. Esto estableció a tatevalí como el especial dios protector de los cantores huicholes, que todavía hoy día le rinden culto entonando los sagrados mitos frente a la fogata” (Zingg; 1984 [1938]: 501).

Al igual que en los shamanes cantores, encontró un mito parecido respecto a la importancia de los curanderos y su función médica relacionada con el fuego:

“Tatevalí no sólo es el dios patrono de los shamanes cantores sino que también lo es de los shamanes curanderos. En la mitología, aparece kauymáli, el héroe cultural, como el curandero que les devuelve la salud a los hijos del chico-Pato, tumuSaúwi y que fueron los primeros huicholes. Extrajo lagartos, mediante la succión, de los cuerpos de los niños enfermos y reconoció a su maestro, al decir, “uno de éstos debe ser llevado a la cueva de tatevalí”. El dios del fuego también le enseñó a Kauymáli a cantar en las ceremonias que “domesticaron” al padre-Sol. Presumiblemente, kauymáli les transmitió este arte a los huicholes, puesto que él les enseñó todo lo que saben. Aparte de ser el dios de los shamanes, el Abuelo Fuego es también el shamán de los dioses. A menudo se lo presenta como el cantor que dirige las ceremonias para los grandes dioses, al estilo huichol” (Zingg; 1984 [1938]: 501-502).

En este mito además encontramos la presencia de *Tamatsi Kauyumali*, otra deidad que es más bien considerado “héroe cultural” y quien está muy relacionado con la función ritual de los chamanes. Más adelante explicaremos el porqué.

La importancia que tiene esta relación de los mitos con la función social de los chamanes es que por primera vez se enfocó a la mitología en un plano social, dándoles a las acciones rituales y simbólicas una explicación a partir de la misma, en palabras de Zingg:

“La principal función de la mitología es ofrecer una justificación y una explicación racional de la costumbre actual, simplemente retro trayéndola a los tiempos antiguos y definiéndola como mandato de los dioses” (Zingg; 1984 [1938]: 380).

Entre esas acciones se encuentran no solo la de los shamanes, también a partir de la figura del Abuelo Fuego se justifican otras acciones rituales, como la de los jícareros *xukurikate* y la etapa en la que son peyoteros, ya que éstos también son de gran importancia en la sociedad wixarika. Se podría decir que la figura mitológica del fuego se presenta en las actividades rituales más importantes.

La aportación de Zingg en comparación a sus antecesores que también se adentraron en la sierra, es que vio a los chamanes más allá de sus habilidades religiosas. Supo identificar en ellos a los más grandes jefes de su cultura, ya que toda actividad y organización social (la

familia, el pueblo, el templo) remite a la vida religiosa, haciendo que tengan mayor importancia que incluso los funcionarios civiles. Pero además, supo distinguir que el poder del *mara'akame* no solo depende de sus sueños y las experiencias religiosas con el peyote, sino que consiste en su prestigio y popularidad, ya que una vez no reconocido como un líder del grupo, sus poderes desaparecen, como sucede en varios casos registrados por el mismo autor de *mara'akate* ya de avanzada edad que se vuelven brujos.

En 1967, Fernando Benítez decide adentrarse en la sierra. Realiza la peregrinación a Wirikuta (al parecer fue el primero en hacerlo). A partir de esa peregrinación y bajo los datos obtenidos en ella publica el libro *Los Indios de México* (1994 [1968]). Según Arturo Gutiérrez del Ángel (2002), su libro presenta muchas limitaciones etnográficas, empezando con que Benítez era periodista y no antropólogo y debido a su formación profesional no supo distinguir diferencias de autoridad en los cargos y proporciona datos no tan importantes a nivel etnológico. Sin embargo, presenta algunas aportaciones de lo que es el ciclo ritual anual y la presencia de los *mara'akate* en él.

Peter T. Furst, y Marina Anguiano publican en 1978 su libro "*To fly as Birds*": *Myth and Ritual as Agents of Acculturation among the Huichol Indians of Mexico*. Este libro se centra en la explicación de *Tatei Neixa* o Fiesta del Tambor en la denominación castellanizada que hacen los huicholes a esta fiesta parte de su calendario ritual anual. Una de las aportaciones podría ser la explicación de los cantos chamánicos, en base a los estudios realizados anteriormente por Preuss, Furst explica los cantos como "creaciones poéticas sobre los temas básicos de su mitología", cuanto mejor puede crear un *mara'akame* los cantos recitados no de forma literal sino poéticamente mayor prestigio obtendrá. Debido a esto, explica, aunque las bases y los elementos principales de los mitos son los mismos en todos los cantos, no todos los *mara'akate* coinciden con las mismas versiones de ellos.

Olivia Kindl, etnóloga francesa quien enfocó su interés en las jícaras en su tesis de licenciatura (1997) realizada en la comunidad de *Tateikie*, San Andrés Cohamiata, Jalisco. Su aportación sería que relacionó la cosmovisión con las jícaras, objeto que a primera vista parece modesto pero que es de gran importancia en la vida ritual, y también en la jerarquía de los cargos ya que las jícaras más importantes de los centros ceremoniales *tukipa* son poseídas por los *mara'akate*.

Al siguiente año Arturo Gutiérrez del Ángel en su tesis de licenciatura (1998), expone la peregrinación a *Wirikuta*⁶ y el sistema de cargos completo del pueblo de Tateikie, San Andrés Cohamiata (los cargos del *tukipa*, civiles y los de la iglesia). Este es uno de los trabajos más importantes en cuanto a lo que a organización social se refiere, ya que expone a los *mara'akate* dentro de lo que es la organización ritual en la fila de peregrinos en *Wirikuta*, estos como punteros de la fila o *kuxupurite*, siendo los individuos más importantes por su conocimiento mítico y ritual. Gutiérrez del Ángel observa la peregrinación a *Wirikuta* como una posibilidad de remontar un estado social, para adoptar otro de mayor prestigio (2003: 33). Esto es de importancia a considerar ya que los distintos *tukite*⁷ que existen en San Andrés Cohamiata forman una red de jerarquías donde las diferencias de poder se hacen claras en el ritual y en el resto de los cargos civiles. Esto es explicado a partir de la peregrinación como una representación de las instituciones. Es decir, la peregrinación es necesaria para las políticas llevadas a cabo entre los distintos *tukite*, para la reproducción del parentesco, así como en la religión y en la economía, representándose por medio del ritual la vida sociocultural de la comunidad (2003:87-89). Es muy evidente que los *mara'akate* son una parte importante de esto debido a que los cargos civiles son el reflejo de las disputas entre los *tukite* por el poder político y económico de la comunidad ya que a pesar de ser muy diferentes a los cargos tradicionales, los cuales son elegidos a través de sueños por el consejo de ancianos, es muy claro que la elección se debe a alianzas entre éstos quienes pertenecen a distintos *tukite*.

Johannes Neurath, en su libro titulado *Las fiestas de la Casa Grande* (2002), realizado en la comunidad de *Tuapurie*, Santa Catarina Cuexcomatlán, Jalisco, se enfoca al estudio del mitote⁸ y los ciclos rituales anuales del área cultural del Gran Nayar. Presenta en él datos relevantes sobre la organización social. Neurath argumenta que en la organización ceremonial encontramos una clave importante para comprender la organización social en general (2002: 134). Con la separación de la estructura social en tres niveles: familia o

⁶ Wirikuta es el sitio sagrado más importante dentro de la geografía sagrada del pueblo huichol. Se ubica en el altiplano potosino, en el municipio de Real de Catorce, San Luis Potosí.

⁷ Plural de *tukipa*

⁸ Los mitotes en esta investigación serán entendidos como las danzas realizadas por los *xukurikate* durante las fiestas tradicionales de tipo *neixa* en el ciclo ritual anual. Aunque en realidad, no solamente son realizadas por los huicholes, sino que se encuentran presentes en todas las culturas indígenas del Gran Nayar (coras, huicholes, tepehuanes del sur y mexicanos)

xiriki, *tukipa* o centro ceremonial, y cabecera; no solamente describe a cada una de ellas en lo que respecta a la ritualidad, sino que muestra los criterios con los cuales se constituyen. En el caso del *xiriki*, es por medio del parentesco bilateral; en el caso del *tukipa* es por criterio del parentesco bilateral entre varias familias de una comunidad que tienen ciertos cargos a cumplir como *xukurikate* (jícaderos), además que es una unidad territorial por lo mismo que agrupa cierta cantidad de individuos en una región donde predomina un *tukipa* en específico, el cual subordina a cierta cantidad de *xirikite*⁹; la organización de la cabecera se enfoca a diferentes tipos de poderes, los cuales son más bien de tipo civil y llevan a cabo la convocación de los comuneros en las asambleas y faenas cuando es necesario.

Aquí Neurath supo identificar que, la organización del *xiriki* y el *tukipa* está fetichizada por las construcciones donde se llevan a cabo los rituales, son la expresión arquitectónica de un gran modelo cognitivo que estructura a la sociedad y su cosmovisión (2002:152). Además que en la sucesión de los cargos del *tukipa*, entre más frecuentemente participe un individuo en ella mayor prestigio obtendrá.

La tesis de licenciatura de Sara Alejandra Manzanares Monter (2003), realizada en *Tateikie*, San Andrés Cohamiata, nos muestra en lo que se refiere a la organización social dentro del sistema de cargos, en particular el sistema de cargos de los *xukurikate* del *tukipa*. Manzanares relaciona el parentesco con el sistema de cargos, descubriendo, las jerarquías, sucesiones, alianzas e intercambios que existen en torno a este. En su estudio, entiende a las fricciones de poder en cuanto a la obtención de cargos de alto prestigio en relación a la organización familiar de los *wixaritari* y la búsqueda ya sea por mantener la endogamia y con ella los cargos más importantes o, la búsqueda por concretar alianzas con familias con cargos relevantes. En lo que concierne a los *mara'akate*, Manzanares argumenta la preponderancia de los *kawiterutsiri* como máximas autoridades de la comunidad tanto en los cargos tradicionales del *tukipa* como también en los cargos civiles y las decisiones políticas que afectan a la comunidad.

Finalmente uno de los últimos estudios que se han realizado respecto a la organización social huichola es el libro de Víctor Manuel Téllez Lozano titulado *Xatsitsarie. Territorio, gobierno local y ritual en una comunidad Huichola* (2011). Su investigación llevada a cabo

⁹ Plural de *xiriki*

en *Xatsitsarie*, Guadalupe Ocotán, Nayarit; comunidad indígena perteneciente anteriormente a San Andrés Cohamiata; se enfoca al estudio de la organización del sistema de cargos de la comunidad. Téllez busca comprender la organización política de la comunidad y su relación con el Estado Mexicano, es decir, cómo integra la comunidad las modificaciones introducidas en su territorio y sus formas de integrarse al contexto nacional, esto debido a la joven edad de Guadalupe Ocotán (su separación de San Andrés Cohamiata data de principios del siglo XX) y a que por ser una comunidad más reciente, su territorio y organización social ha tenido una trayectoria de conformación menor al del resto de las comunidades.

Ante los anteriores estudios ya descritos, me gustaría agregar que si bien todos han aportado al análisis de los fenómenos propiamente de carácter religioso, y en el caso de Manzanares (2003) sobre el parentesco y las jerarquías en la sociedad a partir de la organización familiar, me gustaría agregar con mi investigación al estado del arte un análisis no solo del poder de los *mara'akate* al entender al chamanismo como una institución social que demanda esfuerzo del practicante para posteriormente entregarle liderazgo en su comunidad, sino que también busco representar a estos individuos como líderes que buscan defender su territorio ante las disputas y dificultades que han presentado sus espacios sagrados, externos a la región donde habita el pueblo wixarika, además de ser los más interesados en la perduración de su cultura.

1.2 La región wixarika.

Antes de proseguir, es necesario dar una breve introducción a lo que son las características de la región habitada por el pueblo wixarika así como también de la comunidad de estudio, San Andrés Cohamiata, *Tateikie*.

El territorio wixarika se encuentra dentro de la Sierra Madre Occidental, al norte de los estados de Jalisco y Nayarit, y al sur del estado de Durango; comprende 4107.5 km². Se ubica en los municipios de Mezquitic y Bolaños en Jalisco, El Nayar y La Yesca en Nayarit, y El Mezquitil en Durango. Está dividido en cinco regiones, cada una con varias localidades o rancherías alrededor de una cabecera comunal con el mismo nombre: San

Andrés Cohamiata, *Tateikie*; Santa Catarina Cuexcomatitán, *Tuapurie*; San Sebastián Teponahuastlán, *Wautia* y su población adjunta Tuxpan de Bolaños, *Tutsipa*; en el estado de Jalisco; y Guadalupe Ocotán, *Xatsitsarie*; en el estado de Nayarit. Se encuentra delimitado al norte por la Barranca de Chapalagana, al sur por el Cañón de Camotlán (Nayarit), al poniente por el Río Jesús María (afluente del Río Santiago) y la Barranca de Huajimic y al oriente por el Río Bolaños. Cabe aclarar que forma parte del área cultural conocida como El Gran Nayar, donde conviven con pueblos coras (náayarite), tepehuanos del sur (o'odam), mexicaneros (nahuas) y mestizos.

El territorio de la sierra presenta un paisaje abrupto, donde las poblaciones se ubican en dos diferentes paisajes; mientras las cabeceras comunales generalmente se encuentran en las cumbres a 2000 metros sobre el nivel del mar, las rancherías se encuentran en las cañadas más profundas a 500 metros. Esta dispersión de las cabeceras comunales y las rancherías hace que la población de la región aproveche los diferentes suelos de la sierra y con ello, la diversidad de flora y fauna. Este aprovechamiento se vuelve más común durante el tiempo de lluvias, momento en el que la mayoría de las personas permanecen cercanas a sus “coamiles”, en la zona de las barrancas.

Lo que respecta a la flora regional, se puede encontrar una gran variedad de árboles: pino real, encino, roble, chicozapote, higuera, guácima, mezquite, guamúchil, ciruelo, guayabo, cuachalalate, palmas, entre otros. También podemos encontrar otro tipo de plantas, como agaves, cactáceas y carrizo, además de hongos y otras plantas medicinales.

De la fauna podemos encontrar a especies silvestres como venados, iguanas, jabalís, tejones, armadillos, coyotes, zorrillos, tigrillos, ardillas, ratas de campo, serpientes, palomas, cuervos, aguilillas, pájaros carpinteros, urracas, codornices, murciélagos. En los ríos y arroyos podemos encontrar robalos, truchas, mojarra, sapos y ranas.

Entre las actividades económicas practicadas dentro de las comunidades por su peso simbólico destaca la agricultura tradicional (maíz, frijol y calabaza), la cual es de temporal y se lleva a cabo por medio de la técnica de la tumba, roza y quema, realizada en las laderas de los montes de la región. La siembra se practica con una coa con la que se hace un hoyo donde se han de depositar los granos que se sembraran. A este modo de siembra se le

conoce popularmente en la región como “coamilear”. El proceso de siembra se lleva a cabo a lo largo del año en diferentes etapas: Durante los meses de Enero a Abril se desmontan los “coamiles” talando los árboles que se encuentran alrededor y posteriormente quemándolos meses antes de que inicie la época de lluvias, es también en estos meses cuando se seleccionan los mejores granos que posteriormente serán sembrados. Durante la época de lluvias –la cual comprende durante los últimos meses de la estación primaveral y toda la estación de verano-, se lleva a cabo la siembra de las semillas que ya se seleccionaron anteriormente, ésta se podría decir que es la época más importante del ciclo y también tiene un peso muy grande dentro de lo que es el ciclo ritual anual y la cosmogonía wixarika. Posteriormente a la época de lluvias, los meses restantes del año, se lleva a cabo el corte de los frutos ya retoñados, lo que popularmente se le conoce como “pizar”.

También se lleva a cabo la técnica del arado, la cual es realizada en terrenos planos. Rara vez se practica debido al uso de tractores, los cuales no son costeables por sus precios elevados.

En cuanto a la cría y explotación de animales, en primer lugar se encuentran las aves de corral, posteriormente los ganados bovino, caprino, equino, ovino y porcino. La crianza se lleva a cabo con la finalidad de obtener alimentos tales como leche, queso, carne, etc., y además es muy frecuente la venta de estos animales en las fiestas tradicionales debido a que son usados por motivos rituales. Podría decirse que los habitantes de los pueblos indígenas son los principales clientes de este tipo de comercio, posteriormente los “mestizos” que habitan en la región.

Otros medios de sustento, aunque en menor medida, son la pesca y la recolección de frutos. Así, en los ríos de la región se pescan mojarritas y truchas, y se recolectan frutos como manzana, guayaba, ciruela, durazno, plátano, pitahaya, mango y nopales.

La siembra de tabaco tradicional, *macuchi*, se sigue practicando, aunque en menor medida debido a la compra de cigarros comerciales en las tiendas de la comunidad. Es muy difícil que se deje de practicar debido a su importancia ritual.

Entre otras actividades económicas practicadas por los wixaritari se encuentran el trabajo asalariado durante temporadas de migración estacional y la venta de artesanías en diversas ciudades del país.

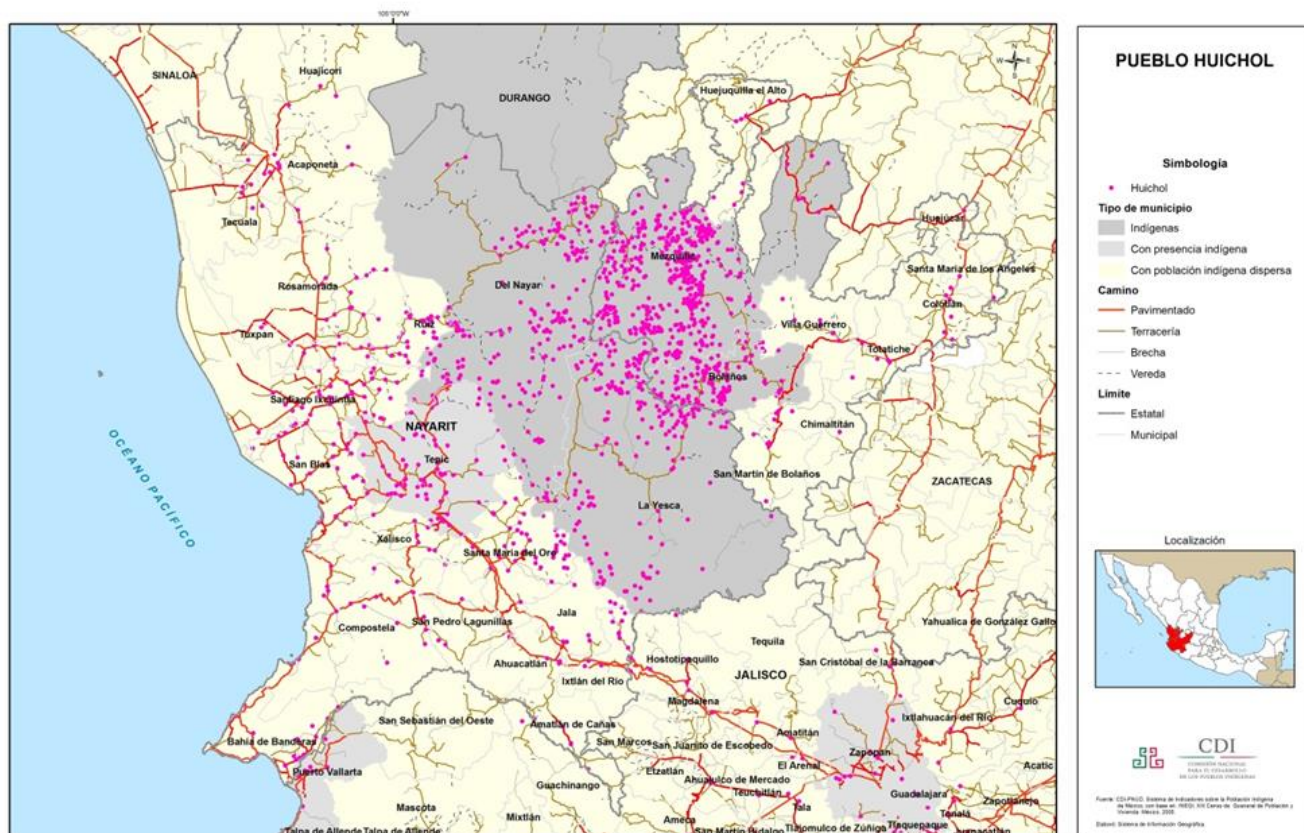


Figura 1. Mapa de ubicación de las comunidades wixaritari. Fuente: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

1.3 San Andrés Cohamiata, Tateikie

Específicamente San Andrés Cohamiata, *Tateikie* se encuentra en el municipio de Mezquitic, Jalisco, sobre una meseta a una altitud de 1940 metros sobre el nivel del mar, exactamente en la latitud norte 22° 11' 22" y en la longitud oeste 104° 14' 27". Comprende una población de 1317 habitantes en su cabecera comunal; las localidades o rancherías con mayor número de habitantes son las siguientes: San Miguel Huaixtita con 539, El Chalate con 284, Tutuyecuamama con 276, La Ciénega de Huaistita con 264, San José con 169, El Zapote con 167, Cohamiata con 147, Codorniz con 140, Carrizal con 138, Palma Chica con 114, Las Tapias con 108, Picacho con 84, Los Venados con 80 y Las Guayabas con 76; el resto de la población se encuentra dispersa en números más pequeños a lo largo de la región. La población de la comunidad suma en total 6488 habitantes (Censo de Población y Vivienda [INEGI] 2010).

En cuanto a las comunicaciones, San Andrés Cohamiata está interconectado por diversos caminos y veredas con el resto de las rancherías de la región. Su principal vía de comunicación es una carretera de terracería, la cual finaliza en el pequeño poblado de Santa Cruz, hasta conectarse con otra carretera (pavimentada) la cual inicia desde la Costa de Nayarit (en el poblado de Ruiz), pasando por los pueblos coras de Mesa del Nayar y Jesús María antes de conectarse con Santa Cruz; posteriormente cruza el poblado tepehuano de Canoas en el estado de Durango, y finalmente desemboca en el estado de Jalisco, hasta llegar a la ciudad de Huejuquilla.

Respecto al uso y posesión de la tierra, San Andrés Cohamiata se rige por la propiedad comunal –por lo que no puede ser comprada ni vendida- y es heredada patrilinealmente. La agricultura tradicional es una actividad económica destinada únicamente para autoconsumo, en pocas ocasiones venden los frutos que cosechan y que recolectan.

La actividad económica con la que se obtienen el mayor número de ingresos es sin duda la elaboración y venta de artesanías. Son realizados diversos objetos para ello, entre los más vendidos se encuentran los cuadros de estambre (*nierikate*), jícaras, pulseras, collares, morrales, entre otros. Los materiales para realizar la artesanía son los siguientes: estambre para la elaboración de morrales y cuadros; chaquira para la elaboración de pulseras,

collares, anillos, aretes, jícaras y figuras de madera; cera de Campeche como instrumento para pegar tanto el estambre y la chaquira en piezas de madera, cuadros y jícaras; y en menor medida lana para la elaboración de morrales. Algunos materiales son comprados en las ciudades más cercanas a las comunidades; ellos son los estambres, la chaquira, la cera y en ocasiones los cuadros y las figuras de madera; aunque últimamente varias familias con apoyos gubernamentales de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) han podido establecer tiendas de abasto de material artesanal en la comunidad. El resto de los materiales, entre los que se encuentran las jícaras, las figuras de madera y la lana, se obtienen de los recursos naturales cosechados y criados en la región. No muy usualmente se elaboran trajes tradicionales (tanto masculino como femenino) y solo los realizan por encargo.

Debido a la popularidad que ha obtenido la producción artesanal del pueblo wixarika, la población de San Andrés Cohamiata presenta un alto índice de migración temporal hacia diferentes ciudades del país. Entre las ciudades y estados de la república con mayor número de wixaritari provenientes de la comunidad viviendo en ellas por motivos laborales son las siguientes: Tepic en Nayarit; Guadalajara y Puerto Vallarta en Jalisco; Zacatecas, Valparaíso y Fresnillo en Zacatecas; San Luis Potosí y Real de Catorce en San Luis Potosí; Tepoztlán en Morelos; la Ciudad de México; Morelia en Michoacán; Monterrey en Nuevo León; Cancún en Quintana Roo; y la ciudad de Puebla en el estado del mismo nombre.

Otra de las actividades económicas que se relacionan con la migración es el trabajo jornalero asalariado en los campos agrícolas de la costa de Nayarit y en la ciudad de Fresnillo, Zacatecas. El trabajo jornalero es practicado durante todo el año y varían los cortes por temporadas. Los frutos que se siembran en ellos son los siguientes dependiendo del mes:

Cortes realizados en campos jornaleros por individuos wixaritari durante todo un año.

Corte	Mes	Estado
Tomate de hoja,	Febrero	Nayarit

chile serrano, chile jalapeño, pepino, melón, sandía, tabaco, café		
Mango	Junio y Julio	Nayarit
Tomate de hoja	Junio y julio	Zacatecas
Chile serrano, chile gordo, chile jalapeño, chile blanco	Agosto	Zacatecas
Papa, cebolla, ajo, repollo, lechuga, cilantro, calabaza, frijol	Septiembre y octubre	Zacatecas

Este tipo de trabajo no representa un ingreso significativo dentro de la economía de los individuos que se emplean en él, al contrario, son trabajos mal pagados y donde son sometidos a jornadas laborales largas y al contacto con agro químicos que perjudican su salud.

Cabe destacar que en los últimos años se ha presentado un alto índice de migración por motivos estudiantiles. Esto se debe a que en la actualidad se encuentran algunas universidades y escuelas de educación media superior y superior en ciudades relativamente cercanas a la sierra, además que dichas instituciones educativas ofrecen ciertos apoyos económicos (becas, albergues estudiantiles, etc.) para estudiantes provenientes de comunidades indígenas. Las ciudades con mayor población estudiantil wixarika son las siguientes: Colotlán, Mezquitic y Guadalajara en Jalisco; Zacatecas y Fresnillo en Zacatecas; Tepic y la comunidad cora de Mesa del Nayar en Nayarit.

Finalmente entre las actividades económicas, la que se encuentra en menor medida es el etno turismo, en la comunidad existe un complejo de cabañas que sirven como hospedaje para la gente foránea. Este complejo fue establecido por petición de la comunidad al Centro Coordinador Indígena del municipio de Mezquitic, Jalisco perteneciente a la CDI. Es decir que es propiedad comunal. A decir verdad, el etno turismo no representa un gran ingreso para el pueblo debido a que la presencia de turistas es mínima, debido a que la comunidad se encuentra en una zona serrana de difícil acceso vía terrestre desde los centros urbanos cercanos a ella, además que la pista aérea ha dejado de estar en uso en los últimos años, solo existe una época del año en la que se puede ver una presencia amplia de visitantes y esta es en semana santa; fuera de esa época la comunidad recibe muy poca gente externa por motivos turísticos.

En cuanto a los servicios de salud, San Andrés Cohamiata cuenta con una clínica de salud proporcionada por el Gobierno Federal a través de la Secretaría de Salud de Jalisco (SSJ), la cual abrió sus nuevas instalaciones en el año 2013 ya que anteriormente era ocupado un edificio de la CDI para brindar este servicio mientras era construida. Cuenta con dos médicos y una enfermera de planta, pasantes de la carrera de medicina y un promotor de salud del programa federal Oportunidades, este último es quien atiende las localidades aledañas cuando se es necesario. Los servicios de salud así como los medicamentos son proporcionados únicamente con la inscripción al seguro popular, actualmente la mayor parte de la población de la comunidad cuenta con él. La clínica es una unidad de atención primaria o clínica de primer contacto; los servicios ofrecidos incluyen consulta externa, servicios obstétricos, cirugía menor, servicios de pediatría y atención primaria. Esporádicamente, una vez al año, llega una unidad móvil dental para un lapso de una semana. Dentro de los logros de la clínica según el personal de la misma, ha sido la detección del cáncer cervical uterino¹⁰

Respecto al servicio educativo, la comunidad cuenta con tres escuelas, las cuales tienen un programa de estudios intercultural. La primera, de nombre Escuela Primaria “Benito Juárez”, presenta su plan de estudios intercultural a partir de la enseñanza de la lengua

¹⁰ Agradezco al antropólogo Christoph Schabasser por la información proporcionada respecto a los servicios de salubridad dentro de la comunidad.

wixarika como materia y el uso de libro de texto en ese idioma, además de que la mayoría de los maestros son indígenas de la misma etnia. La comunidad, en apoyo a la escuela primaria, cuenta con un albergue indígena del mismo nombre, el cual da alojamiento a alumnos de todas las rancherías o localidades pertenecientes a San Andrés Cohamiata quienes llegan a estudiar a la cabecera comunal, ofreciéndoles los servicios de vivienda y alimentación. El albergue es administrado a partir de un jefe del mismo, el cual se procura que sea algún individuo de la comunidad, apoyado por un grupo de cocineras –las cuales son mujeres provenientes de la misma comunidad- que atienden las labores domésticas, de alimentación y cuidado de los niños de lunes a viernes, y por un comité de padres de familia el cual apoya al albergue cuando se le pide. La telesecundaria a pesar de presentar igualmente un plan de estudios donde se le da prioridad a la lengua indígena, no cuenta con muchos profesores de la etnia, varios provienen de las ciudades cercanas a la región. El bachillerato de la comunidad pertenece al Colegio de Bachilleres del Estado de Jalisco y lleva por nombre “Tatei Yurienaka Iyarieya”, e igualmente cuenta con un plan de estudios intercultural (el único en el estado de Jalisco), en el cual se concentran las materias por módulos destinados a la cultura wixarika y a las “necesidades de la comunidad”, incluyendo entre estas materias: Cultura y sociedad, lengua huichola y literatura huichola. Paralelamente a la telesecundaria y al bachillerato, la comunidad cuenta con un servicio de comedor comunitario para los alumnos de estas instituciones, el cual ha sido proporcionado por el Centro Coordinador Indígena de Mezquitic, Jalisco. Además, cuenta con un establecimiento del Instituto Nacional para la Educación de los Adultos (INEA). El resto de las localidades de la comunidad cuentan con escuelas primarias con solo algunos grados, exceptuando San Miguel Huaistita que tiene una preparatoria completa perteneciente a la Universidad de Guadalajara (UDG).

Para el abasto, existen establecimientos particulares –propiedades de individuos de la misma comunidad- que expenden productos de abarrotes a precios mayores al costo normal (debido a la dificultad de transportar los productos a la comunidad). Estos establecimientos obtienen sus productos de camiones provenientes de comercios en las ciudades cercanas a la sierra (Huejuquilla, Jalisco y Ruiz, Nayarit), las cuales van a surtir al pueblo de vez en cuando; o algunos propietarios quienes cuentan con automóviles propios optan por ir ellos mismos directamente a esas ciudades a comprarlos. En algunos de estos establecimientos

tienen servicio de teléfono y en uno de ellos hay servicio de internet. También hay dos sucursales de la Conasupo donde se venden productos básicos a precio oficial.

De vez en cuando llegan a la comunidad comerciantes de ciudades aledañas a la región a vender distintos productos: Utensilios para cocina en su mayoría, productos de aseo para baño, pilas, discos y películas piratas y comida preparada.



Fotografía 1. Entrada hacia *Tateikie*, San Andrés Cohamiata.

1.4 División política y simbólica.

Para efectos de esta investigación, se observa a la comunidad wixarika como un conjunto de localidades y rancherías dispersas, cuyo centro político, religioso y comercial es la cabecera comunal. Esto se debe a las facilidades de medios de comunicación, servicios públicos, y porque la cabecera comunal es “el centro del pueblo” en dos de los momentos más importantes de la comunidad: La Asamblea Comunal y Las Fiestas Tradicionales.

Es decir, política y simbólicamente la comunidad tiene diferentes jerarquías dentro de sus localidades. Simbólicamente, la comunidad se divide en ocho centros ceremoniales, llamados *tukipa*, donde se llevan a cabo las celebraciones de tipo religioso-tradicional. Los *tukite* de San Andrés Cohamiata son los siguientes:

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 de San José.
4. Las Pitahayas, *iritsuti*, ubicado en la localidad de Las Pitahayas
5. Cohamiata, Tseriekame, ubicado en la localidad de Cohamiata.
6. San Miguel, Kierimanawe, ubicado en la localidad de San Miguel Huaistita.

Cada *tukipa* tiene una cierta influencia sobre un área geográfica. De la misma manera, cada *tukipa* tiene un cierto número de *xirikite*, o templos familiares, pertenecientes a alguna ranchería. Los *tukite* obedecen a la organización jerárquica que anteriormente fue mencionada, lo cual depende de su participación ritual, la deidad que representa y los individuos que forman parte de él.

2. El territorio sagrado en la cosmovisión wixarika y su defensa.

Capítulo 2.

2.1 ¿Qué es un espacio sagrado?

Antes de describir y analizar la relación espacio sagrado-organización social del caso wixarika, es pertinente presentar una definición teórica del concepto “espacio sagrado”, el cual nos conducirá a través del presente capítulo. Un espacio sagrado puede entenderse como aquel lugar destinado para separar el mundo profano del sagrado.

Mircea Eliade representa la noción de espacio sagrado como una búsqueda de la repetición de la hierofanía (manifestación de lo sagrado). Es el espacio sagrado el lugar profano donde la hierofanía se hace presente y se repite (2000 [1979]: 329). El lugar sagrado se vuelve una fuente de sacralidad y de fuerza para el ser humano, quien busca esta fuerza para sacralizarse en momentos específicos donde le es necesario. Eliade para definir al espacio sagrado usa el concepto nostalgia del paraíso, define este concepto como: “El deseo de encontrarse siempre y sin esfuerzo en el corazón del mundo, de la realidad y de la sacralidad, y de manera abreviada, de rebasar de modo natural la condición humana y recobrar la condición divina” (2000 [1979]: 343). El espacio sagrado es donde el ser humano puede separarse de la cotidianidad cuando le es necesario y entrar en contacto con el mundo sacro para remitirse a los tiempos míticos. No solo los lugares sagrados que son dados por los seres de un sistema religioso a través de una hierofanía son los únicos donde entran en la categoría, el hombre puede construirlos de igual manera cuando le sea necesario, Aplicando los cánones cosmológicos.

El tiempo sagrado es un tiempo mítico que es hecho presente. El tiempo hecho presente es aquel donde se repite el pasaje mítico específico que se busca, para la búsqueda de hacerlo presente o que se repita en el momento en que se lleva a cabo el ritual, esto se hace para que las deidades que son invocadas se manifiesten y puedan los humanos tener contacto con ellas. La periodicidad, la repetición y el tiempo presente (2000 [1979]: 351), son estas tres categorías las que se usan para definir el tiempo sagrado. El tiempo sagrado es aquel donde se repiten los hechos sagrados que fueron llevados a cabo por los dioses y

consecuentemente en el ritual los humanos los practican haciéndolos presentes y separándose del espacio y tiempo profano.

Si bien el espacio sagrado es un fenómeno que se encuentra en diversas culturas, hace falta explicar que significa en el caso de un pueblo indígena. Un pueblo indígena generalmente tiene una vida religiosa enfocada en la manifestación de espíritus o deidades en objetos y lugares específicos, es en ellos donde se reproduce esa hierofanía anteriormente explicada. Ahora bien, la sacralidad de esos lugares deriva de lo siguiente:

- a) “El lugar que ocupan en la estructura del cosmos, ya sea que sean puertas entre los distintos estratos o algún punto de referencia” (Rajsbaum; 2001: 90). Esto refiere a que el cosmos se compone de distintos lugares y cada uno tiene un significado específico e intersección con la estructura completa. Cada lugar por su significado tiene su respectiva sacralidad.
- b) “Que en ellos sucedan hechos fundadores del tiempo del mito; que habiten en ellos espíritus importantes” (Íbidem). Es decir, el lugar está referido al tiempo mítico, donde sucedió algún hecho en la creación del cosmos y por lo tanto ese lugar ahora es habitado o protegido por una deidad. También aplica esta característica a la práctica del ritual, ya que su realización es el retorno a ese tiempo mítico que se vuelve presente y además se conjuga con el espacio donde se lleva a cabo y lo dota de sacralidad. Es a lo que Eliade ha llamado “nostalgia del paraíso”.
- c) “Que exista algún tipo de relación de parentesco o algún otro tipo de relación social formalizada entre el grupo o el individuo y el alma del lugar u objeto sagrado, o que el sitio esté ligado al destino del pueblo” (Íbidem). Me refiero aquí a la relación cercana que mantiene un pueblo con los seres sagrados de su cosmovisión. Esa relación podría catalogarse de parentesco ya que el ser humano es solo un componente del mundo sagrado y la relación con el resto de los seres que son parte de esos espacios debe ser de reciprocidad, al entregar dones ellos responden con el equilibrio y bienestar del cosmos. A lo largo de este capítulo explicare cómo se lleva a cabo ésta relación de reciprocidad entre humanos-deidades en la cultura wixarika.

- d) “Que sea el sitio de origen de la colectividad o de la especie” (Íbidem) Aquí me refiero a los lugares que hacen referencia al origen de la humanidad para un pueblo indígena. Además, este aspecto hace referencia a casos de una comunidad en particular o grupo doméstico. Si bien un pueblo indígena posee un cierto número de espacios sagrados donde la colectividad de la etnia asiste frecuentemente, algunas comunidades le pueden dar mayor importancia a ciertos lugares sagrados que otras no y viceversa.

Para el pueblo wixarika el sentido de los espacios sagrados se basa en la manera en la cual se encuentran ordenados alrededor de un complejo geográfico determinado por ellos al cual ofrendan constantemente, como también configuran el espacio dentro de la región serrana donde habitan y el espacio ritual del ciclo festivo en base a ese modelo. En este último punto me refiero a la habilidad que una cultura puede tener para modificar un espacio a un lugar y tiempo sacro para su beneficio, o en base al modelo de lo que representa “lo sagrado” en su sistema religioso.

Usare también aquí en este capítulo el concepto de cosmovisión. La cosmovisión, es definida en palabras de Alfredo López Austin (1996) de la siguiente manera:

“Por cosmovisión puede entenderse el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo” (Austin; 1996: 20).

Si bien la cosmovisión es diferentemente interpretada por cada individuo, es un producto cultural colectivo. Puede ser considerada como un macro sistema de comunicación, en el que todo mensaje cumple requisitos mínimos de inteligibilidad y de compartición entre emisores y receptores, y de establecimiento de reglas las cuales pueden ser recibidas, aceptadas y asimiladas por el co participante. De esta manera, la cosmovisión es un fenómeno social en el que cada individuo participa en su construcción.

La cosmovisión a su vez está compuesta por sistemas ideológicos, cuyos elementos (ideas, creencias o cualquier acto de entendimiento), se encuentran delimitados por particulares formas de acción, con los que un grupo social opera sobre un ámbito particular del universo.

2.2 Los lugares sagrados¹¹.

La geografía sagrada del pueblo wixarika se encuentra diseñada en principio, por el número 5; el cual representa los rumbos cardinales: norte, sur, este, oeste y centro. Si bien existen una infinidad de lugares sagrados, para los wixaritari es en estos puntos cardinales donde se encuentran los principales, además que cada rumbo incluye una cierta cantidad de lugares del mismo tipo, contexto o referencia a algún pasaje mítico en común. Esa geografía sagrada conformada por 5 puntos cardinales importantes forma una figura de “quincunce” o, como se diría en lengua wixarika, *tsikuri*. Según Neurath, la estructura de quincunce es la cuadratura de la dualidad: arriba y abajo, combinado con izquierda (*utata*, también norte) y derecha (*tserieta*, también sur). *Utata* y *tserieta* también refieren los puntos solsticiales. El sol “teje” el quincunce con sus desplazamientos oriente-poniente y norte-sur (Neurath; 2002: 203-205). Esta concepción de espacio también se complementa con la noción que también propone Neurath, de *tikari* y *tukari*, o la oposición entre la noche y el día. El territorio y en general toda la cosmovisión wixarika se basa en esta oposición: arriba y abajo, noche y día; más adelante explicaré que significan estos dos conceptos.

Cabe destacar que los lugares de culto son por sí mismos, deidades. Es decir, para entender al sistema religioso wixarika es necesario verlo como una interacción entre humanos-*kakaiyarite*¹². Es por eso que generalmente los wixaritari no se expresan hacia sus deidades con alguna concepción lejana entre ellas y humanos, ya que son antepasados, humanos que se petrificaron durante los tiempos míticos en ciertos lugares (que ahora son sagrados). Incluso podría afirmar que la traducción de la palabra *kakaiyari* no hace referencia a un ser

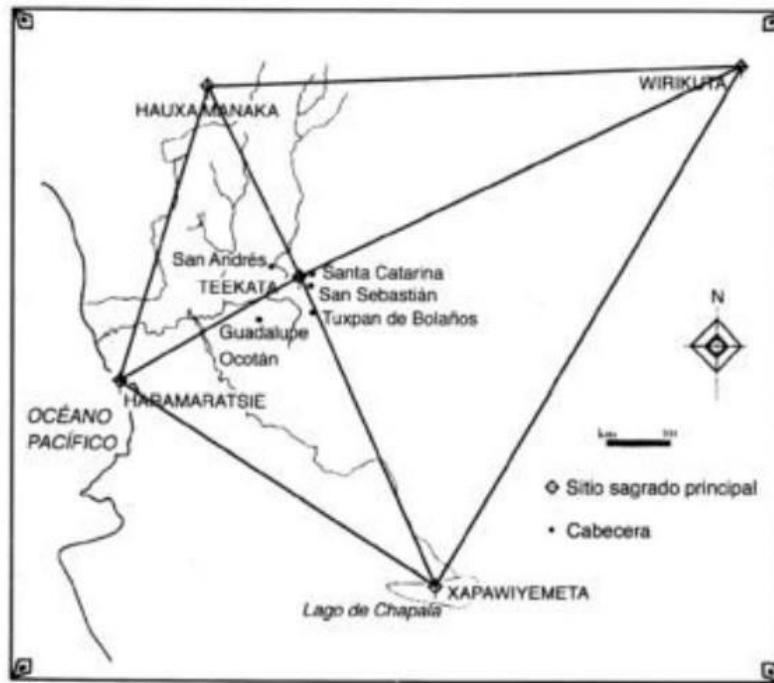
¹¹ Indistintamente, se usarán los términos geografía sagrada, territorio sagrado, lugar sagrado y sitio sagrado para referirme a la geografía que se está estudiando.

¹² Palabra wixarika la cual hace referencia a las deidades o seres míticos. A lo largo de la presente investigación se les nombrará con los adjetivos usados por los wixaritari, los cuales son: deidades, ancestros y antepasados.

sagrado, sino a un antepasado, un ser humano anterior a los tiempos presentes y quien cambió su figura antropomorfa hacia una totémica. Neurath lo expresa de la siguiente manera:

“En la geografía ritual de los huicholes casi todos los lugares de culto –cerros, rocas, piedras, cuevas, ojos de agua, lagunas y el mar- se consideran moradas de antepasados divinizados. En tiempos míticos, por medio de sus sacrificios y auto sacrificio, los antepasados pudieron lograr la calidad de hombres-dioses o iniciados y, a la vez, se transformaron en cosas que sus descendientes necesitaban para vivir: agua, maíz y otras plantas alimenticias, el sol, venados, y otros animales, tabaco, peyote. Así, se entiende cómo todos estos elementos de la naturaleza, aunque tengan una apariencia diferente a la de los seres humanos, “en realidad son gente” (Neurath; 2002: 229).

Los sacrificios y auto sacrificios son prácticas clave en la asistencia a los sitios sagrados, de la práctica religiosa en todos sus aspectos (peregrinaciones, fiestas) e incluso en los sistemas de organización social (sistema de cargos). A lo largo de esta obra explicare qué significan éstos sacrificios, en qué consisten y cuáles consecuencias traen consigo practicarlos. Por el momento pasemos revista a cada región de los espacios sagrados.



El Is+kuri de la geografía sagrada.

Figura 2. Tsikuri, representación simbólica de la geografía sagrada. Fuente: Neurath et al. (2003: 43).



Figura 3. Puntos cardinales de la geografía wixarika y sus correspondientes lugares sagrados. Fuente: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2010: 16).

2.2.1 El norte.

Hacia el norte se encuentra *Hauxa Manaka*, el cerro Gordo en Durango donde habita *Tatei Hauxa Temai* “La joven de la madera flotante”. Es nombrada así ya que después del diluvio, al bajar las aguas, Nuestra Abuela *Nakawé* dejó por ahí una rama, que después se materializó en montaña (Leal Carretero; 1992: 67, citado en Fresán Jiménez 2002: 23). También al norte se encuentra el sitio sagrado de *Tatei Ututawi*, o *Ututawita*, el cual hace referencia su nombre a como mencione anteriormente *utata*. Se encuentra cercano al poblado mestizo de Bernalejo, en la zona limítrofe entre los estados de Durango y Zacatecas. Este lugar sirve de morada para una planta sagrada del tipo *kieri*: se trata de un arbusto del género *Solandra*, que se conoce también como *Tamatsi Teiwari Yuawi*, “Nuestro Hermano Mayor, el Charro Negro”, el enemigo del peyote, el sol nocturno (Neurath, 2003: 62).

Agregaría aquí, entre los centros ceremoniales de San Andrés Cohamiata, la peregrinación a *Tatei Ututawi* es de vital importancia (incluso casi tanta como lo es la peregrinación a Wirikuta), ya que se realiza cada dos años precisamente cuando no hacen la peregrinación a Wirikuta. Con esto intuyo que al ser el lugar donde se encuentra el *kieri*, el opuesto al peyote, es de igual importancia recurrir a los lugares oscuros como también a los luminosos.

2.2.2 El sur.

Al sur del territorio se encuentra *Xapawiyeme* o *Xapa Wiyemeta*, la Isla del Alacrán, ubicada en el Lago de Chapala, Jalisco, es específicamente la casa de *Tatei Xapa Wiyeme*; en la mitología ocurrió el diluvio ancestral en este lugar y *Takutsi Nakawe* paso por aquí para salvar a su hijo, *Watakame*, del diluvio.

“Dice nuestra tradición que durante el diluvio, Nuestra Abuela *Nakawé* viajó en canoa, y al final de su travesía se estableció en este sitio, que ahora los mestizos llaman Chapala. Antes no había nada, pero al bajar las aguas, la diosa introdujo su bastón en el agua y aró la tierra, creando así los ríos y los arroyos que hoy conocemos. Enseguida emergieron los cerros. La canoa quedó en el sur, después de haber viajado a los

demás puntos cardinales. En aquel tiempo dijo *Nakawé*: ‘Tú te quedarás en este lugar y tu nombre será *Xapawiyemeta*’. Así le dijo a la canoa que ahora es el vaso del lago y que por un largo tiempo fue su casa.” (Leal Carretero; 1992:49 citado en Fresán Jiménez 2002: 24)

Al sur igualmente se encuentra *Tatei Ni’ariwame*, deidad de la lluvia, a quien los wixaritari también ofrendan de la misma manera que *Tatei Xapa Wiyemeta*.



Fotografía 2. *Xiriki* ubicado en la Isla del Alacrán
Xapawiyeme, el cual es usado para resguardar
las ofrendas llevadas por los wixaritari.

2.2.3 El poniente.

En el rumbo occidental se encuentra *Haramaratsie*, la cual es la roca blanca ubicada en la playa de San Blas, Nayarit, frente a la isla del Rey. Es ahí donde vive *Tatei Haramara*, Nuestra Madre Mar, y las diosas del agua quienes generalmente son representadas como serpientes. Por ser diosas asociadas con la fertilidad se recurre a ellas para pedir lluvias y buenas cosechas. En este lugar también se ubica *Tatei Utianaka*, deidad acuática relacionada con los peces.

Haramaratsie es considerado el lugar donde se termina el mundo, donde cae el Padre Sol *Tawewiakame* cada noche para entrar al inframundo. De hecho *Haramaratsie* es considerada la puerta al inframundo, donde se separa el mundo de los vivos, la tierra, con el mundo de los muertos, debajo del mar. En el mar, según los wixaritari, viven toda clase de monstruos y almas que no cumplieron con “el costumbre” debidamente o cometieron transgresiones sexuales durante su vida.

Ubicados no precisamente en *Tatei Haramara*, pero sí en el rumbo poniente y en el contexto de la fertilidad de este rumbo, se encuentran los lugares sagrados de *Kewimuta* y *Nakita*. El primero, *Kewimuta*, es un lugar referido al maíz, ubicado en la sierra del Nayar, cercano al poblado cora de Jesús María. Este sitio hace referencia además a la lluvia, no fue una característica que me dijeran mis informantes, pero según otras etnografías documentadas anteriormente, *Tatei Kewimuka* es una diosa relacionada con la lluvia que recorre desde el poniente hasta el oriente, bañando toda la geografía wixarika, o también es conocida como madre de los venados; así que por su parecido semántico al nombre del sitio sagrado he de suponer que ahí es su morada. El segundo sitio, *Nakita*, se encuentra igualmente en la sierra del Nayar, cercano al poblado cora de Santa Teresa. Desafortunadamente mis informantes no me pudieron proporcionar una traducción literal del lugar, pero me comentaron que al igual que el anterior, es un sitio que hace referencia a la lluvia, en especial trae lluvia y fertilidad para aquellas personas que tienen cría de animales en sus ranchos.

Según Arturo Gutiérrez (2002), en esta zona occidental existe un lugar llama *Reutari*, ubicado en Las Cumbres, Nayarit cerca de La Mesa del Nayar. Este lugar también es considerado la puerta al inframundo y donde se puede acudir para solicitar algún hechizo o cualquier tipo de maleficio. Oponiéndose al Cerro del Amanecer, o *Reunari*, en el Desierto de *Wirikuta* en San Luis Potosí, mientras en *Reutari* se acude para realizar hechizos, en *Reunari* se acude para todo lo contrario, para solicitar peticiones a deidades, para pedir cosechas fructíferas en la sierra, para cumplir alguna manda, etc. Esto nos hace ver la oposición que existe en la geografía sagrada wixarika, ya que es en esta zona poniente, no solamente en *Haramaratsie* sino en todo lo que representa el punto cardinal poniente donde se encuentra el inframundo y todo lo que incluye al mismo. Recientemente Olivia

Kindl (2012) describió, en base a datos documentados anteriormente por Nahmad, Furst, Leal Carretero y García Muñoz, la existencia de personajes mitológicos conocidos de forma castellanizada como “los robavidas”, “atrapadores de vida” o *Waxíewe* en forma singular. Se describe a “los robavidas” como enviados por los ancestros deificados cuando no se les cumple con sacrificios de animales y ofrendas. Reconocibles por tener el rostro pintado de tizne y su aspecto demacrado, solo los pueden ver los que se van a morir (1972: 40, 42).

Puede ser visto que el poniente a pesar de representar la fertilidad, también representa a lo femenino como lo oscuro y tenebroso, como la entrada al inframundo del cosmos a lo largo de toda la zona poniente.



Fotografía 3. Tatei Haramara
nuestra madre el mar, petrificada
en la roca blanca ubicada
frente a la Isla del Rey,
San Blas, Nayarit.

2.2.4 El oriente.

Al oriente se encuentra *Wirikuta*, lugar sagrado por excelencia dentro del complejo geográfico de esta cultura, cuyo punto culminante es el Cerro del Amanecer, *Reu'unar*, *Reunari* o *Paritekia*, donde nuestro Padre Sol alumbro por primera vez. *Wirikuta* se encuentra en el municipio de Real de Catorce, San Luis Potosí, aunque la ruta peregrinal incluye otros sitios sagrados en los municipios de Agua Hedionda y San Juan del Tuzal (serán descritos estos últimos en el capítulo 4). En *Wirikuta* es donde crece el cactus peyote (*Lophophora williamsii*), o *hikuri*, y su recolección es el objetivo de las peregrinaciones realizadas por todos los centros ceremoniales del pueblo wixarika. Por su carácter sagrado, a *Wirikuta* se puede acudir para pedir casi cualquier cosa, además que es el lugar más importante para aquellos que buscan la iniciación chamánica.

El mito que describe la conexión entre este lugar y el poniente, su contraparte, se basa en la emergencia de los ancestros o *kakaïyarite* desde el mar hacia el desierto. Un informante me describió ese pasaje mítico de la siguiente manera:

“Anteriormente, no sé hace cuantos años, según la historia en tiempo del inframundo, vinieron del mar los ancestros, pues en busca de un corazón ('iyari)¹³. Pues hacía falta algo pues, y ayunados vinieron, escalones por escalones, por ejemplo en la Mesa Del Nayar hay un escalón, y aquí –Tateikie- hay otro escalón. Son cinco que hay antes de llegar a *Wirikuta*. Entonces “¿Cómo le vamos a hacer dijeron?” pensaron o dijeron, “¿Dónde vamos a encontrar nuestro corazón? ¿Y cómo le vamos a hacer?, para que un día nos reconozcan o nos recuerden”, eso pensaron. Y caminaron, sabe cuánto tiempo, hasta que llegaron por fin a *Wirikuta* en donde encontraron el *hikuri*, el peyote. Y pues ya, de ahí se concentraron todos los ancestros, pues ya porque ahí hallaron su propio corazón, se reunieron, les dieron todas sus pertenencias de como tenía que ser para las futuras generaciones [...] hubo jícaras, hubo maíz pues, pero tienes que hacerlo de esta forma tienes que poner jícara en tal lugar primero en los templos, los centros ceremoniales. Y después hubo las jícaras conectadas con *Wirikuta*, con los lugares sagrados. Por eso es importante, porque allá es el centro del universo, del planeta”¹⁴.

¹³ Concepto wixarika dentro de lo que es su noción de persona el cual generalmente traducen como corazón o memoria. Físicamente se refiere al corazón o el centro del pecho.

¹⁴ Diario de Campo, 2012.



Fotografía 4. Desierto de Wirikuta, donde los ancestros viven.

Neurath ya ha expuesto éste y el pasaje mítico de la creación del Sol. El primero que salió del mar fue el venado, “Nuestro Hermano Mayor, el que Camina en el Amanecer” *Tamatsi Paritsika*, y los demás dioses le siguieron. Algunas versiones plantean que se trataba de una cacería de venado, otras parten de la idea de que los antepasados buscaban el “lugar del amanecer”. En este tiempo mítico, el mundo aún estaba oscuro y, como “no se veía bien”, los antepasados se dirigieron hacia el Oriente para encontrar la luz (Neurath; 2003: 56). Finalmente la creación del peyote dentro de éste pasaje obedece a la cacería de un venado. Al llegar a *Wirikuta* el venado se entregó voluntariamente a los primeros cazadores, y debido a su auto sacrificio se convirtió en peyote. Los cazadores después de cazarlo lo devoraron, y al hacerlo experimentaron los efectos de este cactus psicotrópico y adquirieron, automáticamente, una iniciación chamánica. Convirtiéndose de esa manera en *kakaiyari*.

El mito que relaté aquí menciona una serie de escalones de las que está compuesta la geografía, esos escalones son los niveles del arriba y el abajo, del *tikaripa* y el *tukaripa*. Mientras el poniente es el primer escalón, la zona de abajo y donde se encuentran todo los

demonios de la mitología y cuya deidad representativa es *Takutsi Nakawe* (nuestra Abuela la Carne Vieja), *Reu'unar* es el último escalón, la parte de arriba, y por lo tanto el punto más sagrado de este mundo para los wixaritari. Es *Wirikuta* y principalmente *Reu'unar* la representación de lo masculino y la pureza, en contraparte de la feminidad del poniente.

2.2.5 El centro.

La sierra donde habitan los wixaritari es ubicada como la región central de la geografía sagrada. Considerada por éste pueblo indígena no solo como el centro de su territorio, sino como el centro del mundo, además como el lugar más cercano a la región de arriba, debido a sus altas montañas. Como lo expuse en el anterior mito, esta consideración de toda la sierra como un lugar sagrado se debe a que los ancestros pasaron por éste lugar, dejando jícaras y la herencia del sistema de cargos de los centros ceremoniales.

Específicamente hablando de lugares sagrados concretos en la sierra obedeciendo a pasajes míticos, se encuentran dos importantes. *Tea'akata* es uno de esos lugares, localizado cerca de la comunidad de *Tuapurie*, Santa Catarina Cuexcomatlán; es la cueva donde nació *Tatewari*, el abuelo fuego. Este puede considerarse como el lugar de origen de donde surgió la primera luz que iluminó al mundo que habitamos y que ahora permite que continúe la vida. Así, *Tea'akata* es la matriz de la Tierra de donde nació el Abuelo Fuego, es la cueva, el ombligo del mundo (Fresán Jiménez; 2002: 27).

Además de *Tea'akata* se encuentra otro sitio: *Teupa*, cercano a la localidad de San José. Es una depresión de donde se cree, salió por primera vez *Tawewiekame*, Nuestro Padre Sol. Pareciera curioso el hecho de que comparte el mismo significado simbólico con *Reu'unar*, mi propuesta es que ambos son considerados como centros, mientras *Teupa* es el centro de todo el complejo geográfico, *Reu'unar* es el centro específicamente del lado oriente.

2.3 Tíkaripa y Tukaripa: La noche y el día, opuestos de la geografía sagrada.

Después de haber analizado los distintos puntos sagrados me gustaría explicar los conceptos *tíkaripa* y *tukaripa* en este apartado, ya que como vimos, son parte del territorio y el ciclo mítico de la creación.

El mundo mítico y el cosmos están divididos en el día y la noche, la oscuridad y la luz, el caos y el equilibrio de la naturaleza. Todo esto descansa en la oposición del mar con el desierto (Haramara y Wirikuta). Podemos ver que estas oposiciones hacen referencia a una lucha cósmica constante entre los seres del inframundo –asociados con la parte tenebrosa del universo y lo femenino- y las deidades celestiales que habitan la región más alta del universo, es decir, el cielo, asociado éste con lo masculino (Preuss; 1907 citado en Gutiérrez del Ángel 2002: 35).

Tíkaripa significa noche, es el tiempo mítico en donde los antepasados emergieron del mar buscando la luz del sol encontrada en *Wirikuta*, podríamos decir entonces que *tíkaripa*, en la concepción wixarika, es un preludio al mundo existente como lo conocemos ahora. En lo que se refiere al territorio, este concepto es el lado poniente, el mar es la oscuridad donde aún se encuentra el inframundo. Como representación mítica, dentro del calendario ritual y de las actividades agrícolas, *tíkaripa* es un tiempo asociado con la época de lluvias. Iniciando en el mes de junio, ritualmente se representa con la fiesta denominada *hikuri neixa* o fiesta del peyote y coincidiendo con el solsticio de verano. Finalmente concluye en el mes de septiembre, cuando las lluvias han dejado de rociar la sierra, coincide con el equinoccio de invierno y se representa ritualmente su final con la fiesta de *tatei neixa* o la danza de nuestras madres.

Al ser una representación mítica, es en la época de lluvias cuando las diosas de la fertilidad; aquellas que habitan en el mar, en lagos, ríos, lagunas, ojos de agua, etc.; se apoderan del mundo bañándolo como en el inicio de los tiempos. *Takutsi Nakawe* es quien se apodera de ésta época; dicha deidad tiene dos formas según los wixaritari, como *Takutsi* es una deidad de la fertilidad y procreativa, como *Nakawe* es un monstruo a quien hay que ofrendar y ser cautelosos puesto que puede traer la destrucción con ella. Es debido a las características de *Takutsi Nakawe* que esta época es oscura, si bien adopta su forma fértil proporcionando

lluvias también puede destruir al mundo con esa misma lluvia, dependerá del Sol para detenerla y finalizar esta época.

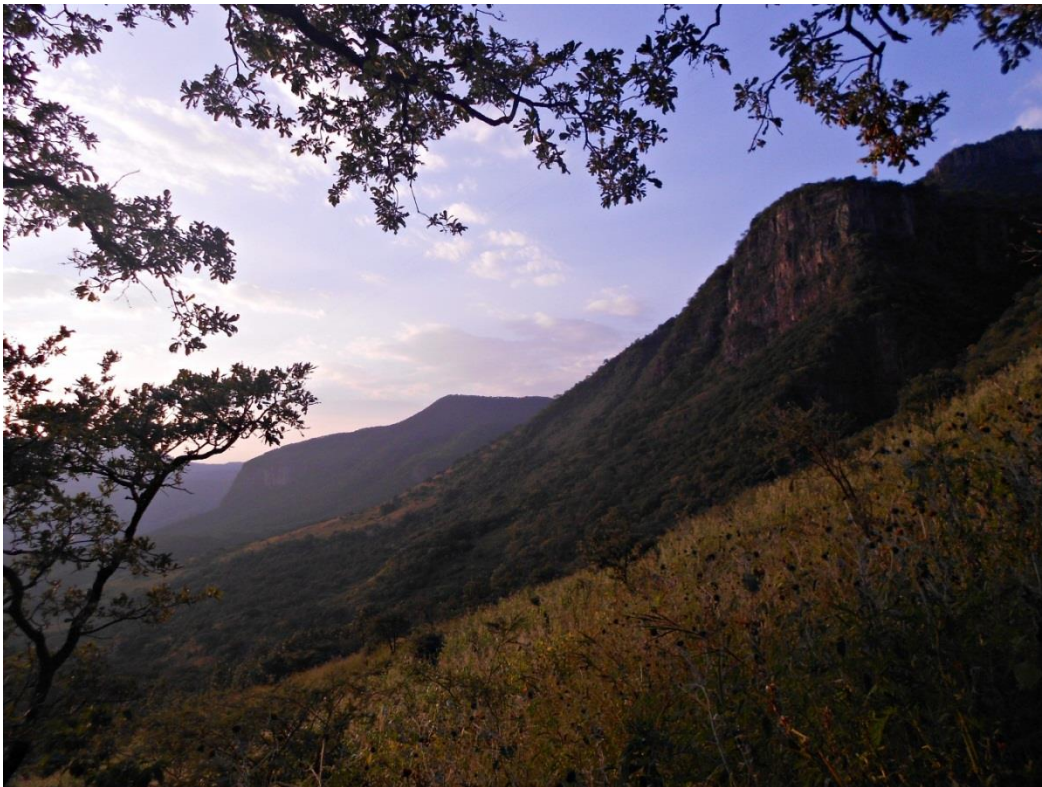
Ritualmente, los *mara'akate* junto con los *xukurikate* regresan a sus respectivos coamiles en sus ranchos y es el momento en el que se dedican a sembrar y esperar a que crezcan las plantas y principalmente, el maíz. Los *mara'akate*, como ya lo mencionaba, a pesar de no tener actividad ritual, esta época es decisiva para ellos y para que preserven el bienestar de los suyos, ya que a través de sus sueños pueden comunicarse con el mundo mítico y saber los peligros que pueden ocurrir. Los sueños de los *mara'akate* aún en esta época juegan un papel muy importante para el equilibrio social.



Fotografía 5. Tĭkaripa: La noche
y la obscuridad, preludio
del mundo actual.

Al finalizar ésta época nocturna, es cuando da inicio el *tukaripa*, o el día. En cuestión territorial, *tukaripa* remite a la zona de arriba, el desierto de *Wirikuta* culminando como anteriormente explique, en *Reu'unar*. La época da inicio con el florecimiento de los frutos sembrados durante la época de lluvias, es lo que podría considerarse la época de secas. Esta época es sinónimo de vida, del equilibrio después del caos en la época nocturna, es cuando se estableció el mundo como lo conocemos ahora, con las normas culturales seguidas por los wixaritari, lo masculino es parte representativa de ella ya que esta época, a nivel social, representa los cargos tradicionales y principalmente a los *kawiterutsiri* o consejo de ancianos, quienes son *mara'akate*.

El papel de los *mara'akate* en esta época es, al contrario del *tikaripa*, de intensa actividad ritual, teniendo como punto clave la peregrinación a *Wirikuta*. Al igual que en la anterior, sus sueños derivados de ésta peregrinación y del consumo del peyote son de vital importancia ya que conllevan un matiz político que repercutirá en el equilibrio tanto natural como social de su cultura (ver capítulo 3).



Fotografía 6. Paisaje de Tateikie durante la época de secas, *tukaripa*.

2.4 La importancia del territorio sagrado.

Como lo hemos notado aquí, el territorio sagrado así como la cosmovisión tienen un gran peso en la organización del calendario ritual y en el ordenamiento social, los cuales explicare en los siguientes capítulos. Aquí, en este último punto me gustaría exponer por qué es de tanta importancia este territorio para la cultura wixarika. Como pueblo indígena, constituye no solamente un espacio donde la hierofanía se repite con frecuencia, sino que se puede considerar como un *etnoterritorio*, es decir, puede verse como un territorio histórico, cultural e identitario, donde el pueblo indígena encuentra oportunidad de reproducir su cultura y prácticas sociales (Barabas; 2003: 23). Siendo espacios identitarios, cobran una gran importancia debido a que es en ellos donde se conjunta todo el pueblo wixarika de cada comunidad, sin excepción alguna, además son los lugares donde se pueden presentar los derechos que cada individuo tiene respecto a la comunidad a la que pertenece, ya como fue visto en la introducción, donde describí la distribución de las rancherías de cada comunidad a lo largo del abrupto terreno de la sierra, es en los espacios sagrados, en las prácticas rituales, y en la asignación de cargos tradicionales, donde se puede llevar a cabo la reunión de todos los habitantes de cada comunidad. Es así como la asistencia a estos lugares es una muestra de los derechos y obligaciones grupales, aun cuando un individuo viva fuera de su comunidad de origen, el asistir a ese *etnoterritorio* le da derechos de propiedad y elecciones políticas en aquella comunidad donde ya no se encuentra.

La relación que mantienen los wixaritari con su territorio, en el cual viven los ya denominados *kakaɣyarite*, es de reciprocidad, auto sacrificio y sobre todo intercambio de dones (Mauss, 1971 [1923-1924]). Es a través de la acción ritual, la configuración del espacio comunal en similitud al espacio sagrado y el peregrinar a estos lugares de culto, donde se establece esta relación de dar y recibir: Cuando un individuo ofrenda, el ancestro devuelve equilibrio en la naturaleza, en la salud de la familia, etc. Pero cuando un individuo hace esto con mucha frecuencia, ha pasado por varios cargos y a su vez por varias peregrinaciones, es cuando adquiere no solo reciprocidad con las deidades de su cosmovisión, sino también prestigio en su comunidad. Como se vio en este capítulo y será visto a lo largo de esta obra, el territorio sagrado es aquel conjunto de espacios donde los *mara'akate* adquieren su conocimiento y su prestigio. Una vez que un individuo hace con mayor frecuencia los autosacrificios que las deidades hicieron en tiempos míticos, es

cuando se acerca más al mundo *teukari* y se separa del mundo terrenal adquiriendo sacralidad y escalando un nivel más en la cosmovisión de su cultura.

2.5 La resistencia indígena.

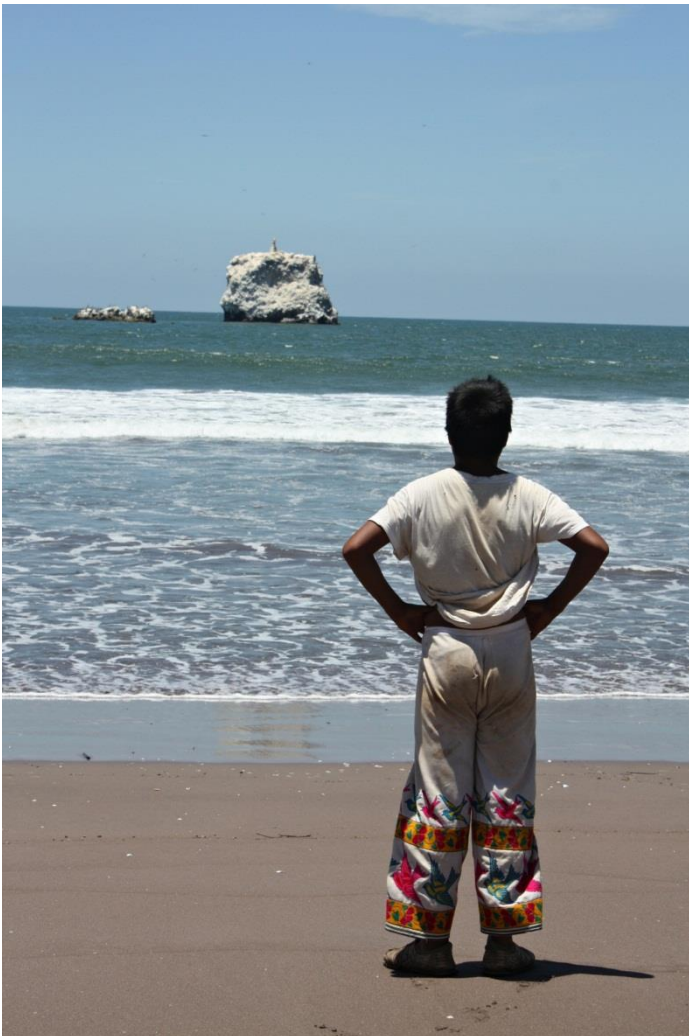
Al hablar de resistencia en este apartado me refiero a la búsqueda de salvaguardar el territorio indígena. Debido a la ubicación del territorio de manera externa de la región serrana donde se ubican las comunidades wixaritari, la búsqueda de defenderlo ha sido una causa constante en la vida social de este pueblo. Si bien en los últimos años estos lugares han presentado problemáticas (sobre todo Wirikuta), no es algo nuevo que presenten anomalías por parte de agentes externos. Creo que es necesario ante estas problemáticas que presenta, entender el concepto de resistencia, ya que en la concepción wixarika defender la cultura está totalmente referido a la acción ritual dictada por los estándares míticos.

A través de mi experiencia en campo pude darme cuenta que para el pueblo wixarika mantener intacto ese territorio es igual a peregrinar y mantener una relación de reciprocidad entre humanos y *kakaiyarite*. Aunque la concepción de defensa también ha sido combinada con el apoyo del pueblo indígena en instituciones y demás grupos sociales que han simpatizado con la causa, no son tan eficaces como lo es la acción ritual. Es decir, al realizar la actividad ritual, la cual está enfocada a recrear el tiempo mítico de manera cíclica en el tiempo presente, la acción ritual se vuelve además una resistencia, una expresión etnopolítica de identidad por mantener el equilibrio del espacio sagrado y consecuentemente de la cultura a través de ello. La religión pasa a ser un argumento de defensa y representar la resistencia de la misma cultura.

Respecto a la función política de la defensa territorial me gustaría usar la definición de A. Barabas (2002) sobre lo que son los movimientos étnicos sociorreligiosos. En el caso wixarika, considero que la defensa se enfoca a ser un movimiento social en el que se busca la perpetuación de la tradición indígena y como tal lleva a cabo la prolongación de ellas a través de diversas acciones totalizadoras, las cuales encuentran en la lógica cosmogónica de auto sacrificio, su base para ser realizadas. Claro, hay que entender a un movimiento social

no solo como si se llevara a cabo a partir de la protesta, las demandas en este caso de movimiento sociorreligioso, son expresadas a partir de acciones a largo plazo cuya base se encuentra en el tiempo mítico.

Respecto a esto, profundizaremos más en el capítulo cuarto y quinto. Mientras, analicemos las características de los individuos que conforman la clave en la ritualidad indígena y su resistencia: Los *mara'akate*.



Fotografía 7. Peregrino a la llegada a la
Isla del Rey, San Blas, Nayarit.

3. Chamanismo y poder.

Capítulo 3.

3.1 La iniciación chamánica y sus diferentes procesos.

Si bien en la introducción ya fue explicado el concepto de lo que es ser un “chaman”, aquel oficiante que se dedica *a las técnicas del éxtasis*, aquí en este apartado me gustaría detallar un poco más lo que es el proceso de iniciación del chamanismo, o lo que sería más bien la constitución del mismo como un sistema social.

El chamanismo, en cada cultura donde se presenta, tiene un proceso de iniciación en los individuos que aspiran a ser parte de él. Antonella Fagetti (2010) explica que se es chamán por designio divino, se nace con el don. El don se manifiesta por medio de alguna señal durante el crecimiento del infante inmerso en la cultura chamánica, o por herencia familiar de antepasados quienes también lo fueron. El hecho de haber nacido con el don ayuda mucho en la preparación chamánica, aunque claro, también se puede llegar a serlo sin haber nacido con él y con el interés propio de incursionar en las técnicas de la “experiencia extática”.

El don le otorga al chamán la facultad de ver y saber, la cual ejerce como sanador y adivino por medio de los sueños y el trance (Fagetti, 2010: 35). En el caso wixarika, el don es llamado como “don de ver”, y es la habilidad para ver más allá, poder ver el mundo sacro así como al cotidiano. El *mara'akame* es aquella persona que se puede mover en ambos a través del sueño, ya sea por medio del uso de enteógenos, del trance causado durante la entonaciones de cantos o por medio de los sueños; cada uno tiene su cualidad y su propia importancia. Es en los sueños y en el contacto con el otro mundo donde el *mara'akame* sabe las respuestas a los infortunios por los cuales es consultado. Ésta habilidad le da prestigio en su comunidad y también en el prestigio reside su poder.

En el plano social y de las relaciones de poder, un chamán es el guía espiritual de su pueblo, esto lo hace no solamente un individuo de vital importancia para su espacio social sino en general, para su cultura. Es la persona que se puede poner en contacto con los seres sobrenaturales pertenecientes a un sistema de creencias, y al ser quien se puede poner en

contacto con el mundo sagrado para mantener el equilibrio en el mundo terrenal pasa a ser una persona donde reside el mayor rango de jerarquía social, además que lo hace un líder en la toma de decisiones políticas y económicas.

Finalmente, el chamán es psicopompo y puede ver a los difuntos, es aquel que encamina las almas a su última morada.

Con estas características considero al chamanismo como un sistema constituido por ideas, conocimientos, instrumentos y prácticas las cuales son combinadas y llevadas a cabo a partir de los intereses del mismo chamán y del pueblo al que pertenece. Los ejes de este sistema son las categorías saber/conocimiento¹⁵ y poder/acción, a través del conocimiento mítico del chaman se llevan a cabo las acciones de su oficio y se aplica el poder del cual goza en su sociedad, siendo así las claves de su actuar.

En el ejemplo wixarika, podemos observar que estas predeterminaciones de lo que constituye el chamanismo se cumplen. No todas en la misma importancia y algunas características agregan el papel del *mara 'akame* dentro del ritual como guía.

A continuación explicaré y describiré cada característica del caso wixarika, entendiéndola cómo un proceso de constitución del especialista ritual en su cultura y por consiguiente, un líder de la misma. Paralelamente, explicaré su ubicación en la jerarquía del sistema de cargos, ya que es el medio por el cual adquiere su conocimiento, en cada uno de los diferentes niveles del sistema y en los cuales todo individuo wixarika va experimentando a lo largo de su vida.

Pasemos a analizar las características propias de la iniciación chamanica del caso wixarika.

3.2 El caso wixarika.

En el caso wixarika de chamanismo podemos encontrar la iniciación principalmente por medio de la herencia. La herencia la entiendo como la práctica del chamanismo a lo largo de la vida ritual de cada *mara 'akame*. Lo que los wixaritari llaman “practicar el costumbre” yo lo considero como ésa iniciación chamanica, ya que mientras los *mara 'akate* de mediana

¹⁵ Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1991.

edad (me refiero a individuos entre 30 y 50 años de edad) me comentaban que si bien ellos heredaron ese oficio a través de sus padres, y principalmente, sus abuelos, los individuos de mayor edad en la comunidad todos presentaban la característica de ser *mara'akate*. Incluso hubo un individuo de mediana edad el cual me dijo:

“En los tiempo de mi padre no había otro trabajo, ni escuela ni nada de eso. Todos los señores que ahora son *teukari* (abuelo) los enseñaban a ser *mara'akame*, nomás los llevaban a peregrinar, a trabajar en el campo, a ofrendar en los lugares sagrados¹⁶.

Aquí podemos ver dos diferentes percepciones de la iniciación y la práctica chamánica. Mientras los individuos de mediana edad consideran que su iniciación se debió a una herencia familiar de sus padres y principalmente sus abuelos, los individuos de mayor edad no la ven así, sino más bien como una formación de vida. Estas diferencias claro, las podemos notar por los diferentes momentos históricos en los que se encuentran cada generación.

La herencia también puede manifestarse por medio de las señales de los *kakaïyarite*. Estas se manifiestan a través de enfermedades graves sufridas por el individuo, las cuales por lo general saben ellos que son señales para incursionar en el chamanismo, esto, como ofrenda y servidumbre hacia las deidades del panteón wixarika, y en muchos casos, hacia sus antepasados familiares ya muertos quienes en vida fueron *mara'akate*. Por lo general logran ver las señales a través de los sueños, y posteriormente es cuando sufren las enfermedades o infortunios, que en su mayoría están relacionados con la salud del mismo individuo o en su familia. Evidentemente, esta forma de herencia peligrosa, no solo para el iniciado sino para toda su familia, evidenciando como ya lo explico Zingg (1984 [1938]) que el poder del *mara'akame* no solamente reside en él sino en la sociedad en la que se encuentra.

La iniciación en el caso wixarika también se lleva a cabo, pero en menor medida, por medio de la iniciativa propia. Esta forma no es tan frecuente, ya que como veremos a lo largo de

¹⁶ Diario de campo, Febrero de 2013.

éste capítulo, el chamanismo está totalmente relacionado con el sistema de cargos y la herencia, es la principal vía de acceso a ellos. Aunque, el acceso a cargos de alto prestigio por medio de la alianza matrimonial, proporciona también acceso a las enseñanzas chamánicas.

En ambos casos de iniciación se encuentra presente la noción de *autosacrificio* dictada por la cosmovisión como ya fue explicado en el anterior capítulo. La iniciación, al ser un autosacrificio, implica el acercamiento hacia el ámbito *tukari*. Solo por medio de sacrificios es como se llega a ser *mara'akame*. Estos auto sacrificios implican ciertas prácticas como el ayuno, la prohibición de comer sal y la abstinencia de relaciones sexuales; estas prevalecen en las peregrinaciones debido al carácter de sacralidad que otorgan a los individuos que pertenecen a ellas. Además, cabe aclarar que la iniciación implica la participación en peregrinaciones y cargos tradicionales, los cuales significan un gasto económico muy grande para quien participe en ellos.

Para llevar a cabo la formación como *mara'akame* son necesarios ciertos objetos importantes que demarcan el carácter de sacralidad y poder que tiene el individuo durante la iniciación y el oficio chamánico en momentos específicos, los cuales son de carácter ritual y curativo. Estos objetos son los siguientes:

- *Muwieri*: El instrumento más importante. Está compuesto por una vara pequeña hecha con madera de brasil, plumas de águila (a veces de guajolote) e hilos de colores que sujetan las plumas a la vara. En algunas ocasiones se le ata cola de venado. Es usado para curar enfermos y bendecir los asistentes a los rituales así como para comunicarse con las deidades durante estos eventos, esto, debido a que las plumas de este animal son “purificadoras” y quitan los males del cuerpo y el alma del humano. Es importante destacar que el águila es un animal mitológico identificado con la parte celeste del universo, el *tukaripa* ubicado en Wirikuta y es por su ubicación en el panteón mitológico que son usadas sus plumas como método de purificación. Un individuo wixarika me comentó que: “*el águila tiene dos cabezas y puede verlo todo, así como un mara'akame*”. El águila a menudo es

representada pictóricamente con dos cabezas, y atribuyo a este objeto como un vínculo hacia la visión chamánica. Kindl anteriormente explica a partir de sus informantes, que con una cabeza el águila ve a los humanos, y con otra al cielo (2003:169). En lengua wixarika y en los relatos mitológicos es llamada *Tatei Wexikia Wimari* “Nuestra Madre Águila”. Por las descripciones que me fueron relatadas, atribuidas a la curación y purificación, podría decir que el *muwieri* es el primer objeto de poder para un *mara'akame*.

- *Hikuri*: Como ya fue explicado en el segundo capítulo, el *hikuri* o peyote es el cactus enteógeno usado para la búsqueda de visiones, y el *mara'akame* es aquella persona que “saber soñar”, así que es el objeto más importante y que le da carácter de sacralidad al individuo que lo usa. Es usado en momentos rituales y cabe aclarar que también en estos momentos –específicamente en peregrinaciones- es usado curativamente.
- *irĩ*: Las *irĩ* o flechas son símbolos de masculinidad en la cosmovisión de este pueblo. Se les relaciona con el pasaje mítico de la cacería de *Tamatsi Kauyumarie* en Wirikuta. Son usadas en la peregrinación a Wirikuta en el momento que es cazado el primer peyote, insertando la flecha en el centro de este mismo. Son elaboradas con madera de Brasil y carrizo. Su uso es de tipo ritual.
- *Macuchi*: El macuchi es el tabaco artesanal fabricado por los wixaritari. Es guardado en un bule o *'aikutsi* el cual es cargado con el resto de ofrendas durante las peregrinaciones. De vez en cuando es usado también para hacer curaciones.
- *Takwatsi*: El *takwatsi* es un estuche hecho de palma donde un *mara'akame* guarda todos sus objetos rituales, los cuales son los anteriores descritos.
- *Kieri*: El *kieri* o datura, arbusto de género Solandra el cual crece en la región norte y poniente de la geografía sagrada wixarika. Es una planta medicinal que se le relaciona con el lado poniente del universo, es decir, el *tikaripa*. El *kieri* es un tema

poco hablado entre los wixaritari, incluso uno de mis informantes me comentó que “de eso no se puede hablar”, esto se debe a su relación con la obscuridad del cosmos, sin embargo los *mara'akate* también recurren a esta planta. Generalmente se le entregan ofrendas en su sitio sagrado, debido al respeto que se le tiene por ser peligrosa. Es usado por dos razones: para alcanzar las visiones chamánicas de manera más rápida que con el *hikuri* y así disminuir el tiempo de iniciación ó, para realizar brujería, la cual es realizada por *mara'akate* que no pudieron terminar su formación chamánica y decidieron dedicarse a eso, según lo que me fue relatado por algunos individuos wixaritari.



Fotografía 8. Peregrino haciendo uso de su *muwieri* mientras recolecta agua del sitio sagrado de Tatei Haramara.



Fotografía 9. Hikuri, principal vía de acceso a la visión chamánica.



Fotografía 10. Flechas *iri*, preparadas antes de una peregrinación.

A continuación explicaré las características propias del chamanismo wixarika y sus etapas hasta llegar al punto de sacralidad que le otorga al *mara'akame*. Iniciando con la curación, primera etapa de la iniciación; pasando por los sueños y las visiones, herramientas de sabiduría chamánica; y finalizando con el '*irikame*, consagración y acercamiento hacia el carácter sacro del *mara'akame*.

3.2.1 La curación.

La curación llevada a cabo por un *mara'akame* sustenta la noción de enfermedad como fallos con los *kakaïyarite*, deudas respecto al incumplimiento de la relación de reciprocidad entre humanos y ellos. Estas deudas se manifiestan principalmente por no entregar las suficientes ofrendas que demandan. Es responsabilidad del *mara'akame* encontrar esta lógica en el enfermo cuando recurre a él por sus infortunios.



Fotografía 11. Mara'akame intentando encontrar la causa de la enfermedad en un paciente.

Cabe mencionar aquí que los wixaritari identifican dos tipos de enfermedad: la enfermedad que es comúnmente denominada en español por ellos “las de dioses” “las de dios”, o *kwiniyayari* y las enfermedades externas o igualmente que denominan en español como “de *teiwarixi*¹⁷”.

Las primeras se sobreponen a las segundas, son tratadas por los *mara'akate*, y deben ser consultadas inmediatamente ya que si son pasadas por alto pueden afectar al sujeto que las padece y a su familia completa. Estas enfermedades afectan más allá del ser físico del

¹⁷ Palabra cuyo significado literal es “mestizos”, *teiwari* en singular. Esta palabra hace referencia a todo individuo, o manifestación cultural ajena a ellos, y la concepción de enfermedad no es la excepción. Los wixaritari creen que “los mestizos”, por no realizar los mismos sacrificios y prácticas espirituales propias de su cultura, no pueden encontrarse en algún momento vulnerables a las enfermedades que ellos sí pueden padecer por adeudamiento con algún *kakaiyari*.

humano, la afectación por ser de carácter espiritual, se relaciona con el *'iyari* y el *kìpuri*¹⁸ del enfermo.

Las segundas enfermedades tal como lo menciono por la palabra *teiwarixi*, provienen del exterior y pueden afectarlos tanto a ellos como a personas que no son parte de su cultura, a diferencia de las primeras que solo les pueden ocurrir a los individuos wixaritari. Para su tratamiento no es necesario recurrir a un *mara'akame* sino más bien es en este momento cuando recurren a la medicina alópata practicada en la clínica de la comunidad. A diferencia de las primeras, estas enfermedades sí están relacionadas con el cuerpo.

Claro, puede haber momentos en los que ambas técnicas de curación sean combinadas, generalmente sucede cuando hay desconocimiento de la causa de la enfermedad, ya sea o porque las curaciones chamánicas no fueron efectivas, o porque resulta más económico el tratamiento alópata¹⁹

Dentro de la curación chamánica, la responsabilidad del *mara'akame* es encontrar la causa de la enfermedad por medio de los sueños. El *mara'akame* es designado para soñar la causa y con ella la solución, que por lo general es la entrega de ofrendas en sitios sagrados, sacrificios de reses en las fiestas tradicionales, ayunos por varios días y abstinencia del consumo de sal. A partir del momento en que él ha comunicado el diagnóstico ya no tiene más responsabilidades con el paciente y éste debe seguir sus instrucciones. En caso de que el *mara'akame* no haya encontrado en sus sueños la razón de la enfermedad el paciente puede que consulte a otro o acuda a la clínica de la comunidad.

La segunda manera de curación chamánica es la denominada por los wixaritari, “limpieza” ó “limpias”. El paciente primero, le dice al *mara'akame* la parte del cuerpo que considera afectada, entonces, éste último pasa ligeramente su *muwieri* por esa zona, repitiéndolo varias veces hasta las que considere suficientes. Antes de realizar cada frote en el cuerpo del paciente, sopla un poco su *muwieri*, ya que el *mara'akame* a través de esta manera transmite la sustancia que purificara el alma del enfermo, su *'iyari*. Según uno de mis

¹⁸ Anteriormente ya fue explicado lo que es el *'iyari*, siendo traducido como la esencia vital de cualquier entidad física. El *kìpuri* se relaciona con el aliento y la acción de respirar, está ubicado en la parte superior de la cabeza.

¹⁹ Para mayor información respecto a la noción de enfermedad de los wixaritari y los diferentes tratamientos usados por ellos ver Schabasser (2013).

informantes, un *mara'akame* que “sabe curar” es aquel que puede succionar la enfermedad del paciente y posteriormente escupirla y materializarla.

Por medio de la curación es como la mayoría de los *mara'akate* inician su formación chamánica. Uno de mis informantes me narro lo siguiente:

“Yo pues no sabía curar, pero una noche tuve un sueño, sabe que era, y cuando desperté en la mañana me dolía mucho mi oreja, mucho. No podía oír y usaba un pañuelo para cubrímela, pues tú viste cuando lo usaba. Seguía soñando pero hasta después supe que era el mensaje de un *kakaiyari*, quería que aprendiera a curar pero yo no quería, me daba miedo. Hasta que el dolor empezó a ser demasiado que me decidí a hacerlo, a curar, cure a mi hija, a mi familia, así pues, nomás como me decían el *kakaiyri*, seguía lo que me decía en los sueños. Así aprendí y ya con eso ya no me dolió”²⁰.

3.2.2 Los sueños.

El sueño, denominado en wixarika *heinitsi*, es esa capacidad más importante del *mara'akame*, es donde aprende sus habilidades y puede comunicarse con sus antepasados. Los wixaritari no sólo en el plano chamánico le dan importancia a los sueños, en sí, los sueños son un evento muy importante para ellos que trasciende en varios aspectos de su vida cotidiana. Pero, según ellos, no cualquiera sabe su verdadero significado, y ésta es precisamente la característica de un *mara'akame*, que es esa persona quien “sabe el significado de los sueños”.

Los sueños son la base de la sabiduría chamánica, ya que, desde la iniciación como todas sus habilidades, se basan en ellos. Como vimos anteriormente, la curación chamánica se basa en que el *mara'akame* sueña la causa de las enfermedades y cómo pueden ser solucionadas. La iniciación también se deriva de los mensajes de los *kakaiyarite*, como lo relatado en el extracto anterior, el individuo empezó a officiar como curandero gracias a las advertencias que recibía en sus sueños.

Los sueños han tenido una gran importancia en diversas culturas indígenas. Julio Glockner ha relacionado este fenómeno, presente también en pueblos del centro de México, con el

²⁰ Diario de Campo, 2012.

pasado mesoamericano. El autor comenta que: “una antigua tradición mesoamericana que encontraba en las imágenes oníricas no meras fantasías, sino revelaciones divinas. Signos premonitorios, viajes al inframundo o métodos terapéuticos y de adivinación” (Glockner; 1997: 506, 507 citado en Fresán Jiménez; 2002: 91).

Aquí es importante saber que la concepción del sueño que tienen los wixaritari es muy diferente a la del mundo occidental. El sueño es identificado como una continuidad de la vida mientras estamos despiertos. Glockner comenta que existen vínculos entre “la vida, los sueños y el mundo sobrenatural”, para el pensamiento indígena “no existe una ruptura entre el sueño y la vigilia, no pertenecen a realidades distintas; al contrario, hay una continuidad, una correspondencia entre ambos mundos fincada en la revelación de lo sagrado” (Glockner; 1997: 505-508 citado en Fresán Jiménez; 2002: 92).

Así, podemos entender a los sueños como una continuidad de la realidad, actuando con una lógica diferente pero explicando el mundo cotidiano a partir de la transposición a este tiempo, al tiempo de los sueños.

3.2.3 Nierika: Don de ver. La visión entre dos mundos.

Nierika traducido literalmente al español significa “Don de ver”. Proviene del verbo *ver: nieriya*. El don del *nierika* dentro de la noción de persona en la cultura wixarika, se refiere a la capacidad de visión trascendental; la cual le permite a un *mara'akame* diagnosticar una enfermedad y ubicar su origen en el cuerpo enfermo, o dirigir las ceremonias necesarias para que prevalezca la abundancia (Negrín, 2005: 38-43). Es decir, *nierika* es la mayor herramienta psíquica que cualquier individuo wixarika puede desarrollar.

Para Olivia Kindl, el *nierika* posee tres connotaciones corporales. En primera instancia, es la facultad visual que cualquier ser humano posee. Respecto al cuerpo, *nierika* se refiere a la mejilla, a los ojos y a la cara, y por extensión, a la parte delantera del cuerpo.

Nierika si bien es una facultad de todo ser humano, los *mara'akate* son quienes la tienen más desarrollada. Tener un *nierika* desarrollado es sinónimo de sabiduría. El *nierika* es la facultad de ver más allá del mundo en el que vivimos, es conocer el “lenguaje de los

antepasados”. Resumidamente, como capacidad implica tener el sentido de oír lo que los *kakaiyarite* comunican a los humanos y establecer una comunicación con ellos, así como también ver el *nierika* de cada humano.

Si bien el *nierika* también remite a la capacidad de saber el significado de los sueños, ésta capacidad es más que saber soñar. Mientras que las visiones de los sueños pueden ser recibidas al momento de permanecer dormido, el *nierika* por ser el “lenguaje de los antepasados”, puede ser percibido tanto mientras se está soñando, como también en la recitación de cantos chamánicos en las fiestas tradicionales, en el momento de hacer una curación, y principalmente, al momento de la ingesta de peyote. El consumo de peyote es donde radica la clave del *nierika*, al ser el peyote el principal conducto para llegar al conocimiento místico de la cosmovisión wixarika y su chamanismo, al poder interpretar las visiones con el peyote es cuando ya se ha desarrollado lo suficiente ésta capacidad cognitiva. Esto lo podemos notar por ejemplo, en las pinturas faciales hechas en las mejillas de los peregrinos que realizan la peregrinación a Wirikuta, las cuales tienen en su mayoría la forma del peyote y sus flores, hechas justo en la parte del cuerpo donde se encuentra el *nierika*, la mejilla.

Como el resto de las habilidades chamánicas, el *nierika* se desarrolla a partir del autosacrificio y la práctica de austeridad. Solo que, en palabras de algunos *mara'akate*, el desarrollo del *nierika* también depende de la experiencia como parte del sistema de cargos, en especial el de tipo tradicional, donde se encuentran los títulos de los *xukurikate* o júcareros del centro ceremonial (*tukipa*) de cada comunidad. Esto, debido a que el sistema de cargos es la vía de enseñanza para quien quiera adentrarse al mundo chamánico, y al practicar constantemente los esfuerzos que implican los cargos se consigue mayor habilidad. Incluso un individuo me comentó que él consiguió desarrollar la habilidad *nierika* hasta su quinto cargo: “Debes ofrendar, peregrinar y venadear, ir pa'l Real de Catorce, San Blas y entregar tu cargo a los dioses. Ya cuando llevas varios años en eso ya puedes ver, ver cosas, al venado, a lo que te digan los dioses, yo lo empecé a sentir al

quinto (cargo)²¹. Respecto a todo lo que implica llevar a cabo este sistema, lo explicare más adelante.

3.2.4 El canto.

El canto lo considero, en base a lo investigado en el trabajo de campo, como uno de los puntos culminantes de la formación chamánica. Se le considera canto a la capacidad que tiene un *mara'akame* de poder comunicarse con los ancestros a través de la recitación de versos cuyo contexto es la reminiscencia de los tiempos míticos. Estos cantos son llevados a cabo como centro de origen en las distintas fiestas tradicionales del ciclo ritual wixarika, y en sesiones de curación si así lo requiere el paciente que lo ha solicitado.

Los cantos se realizan frente a una fogata en cada fiesta, ya que como fue visto en el marco teórico de ésta investigación, el mito de origen de los *mara'akame* se remite al abuelo fuego, *Tatewari* (Zingg; 1984[1938]: 501). Afirman, que en el fuego es donde pueden ver a los *kakaïyarite*, cabe aclarar que estas visiones son recibidas con o sin el consumo del peyote. Mientras un *mara'akame* observa al fuego, en su mano debe tener sujetado su *muwieri* ya que es en éste objeto donde llegan los mensajes de los antepasados, y finalmente él los recibe, los interpreta y finalmente puede comunicarlos al resto de los individuos presentes.

Podríamos decir que la cualidad del canto es parte del *nierika* chamánico, ya que implica la habilidad de dominar las visiones oníricas y su respectivo significado. Cabe aclarar aquí que, el *nierika* del *mara'akame* con la habilidad de cantar se considera superior al que solo tiene la habilidad de curar; de hecho ésta cualidad es considerada el último escalón de la iniciación, ya que cuando un individuo se adentra a las enseñanzas chamánicas y aprende a cantar es en ese momento cuando ya puede considerarse a sí mismo *mara'akame*.

3.2.5 *irikame*: La consagración.

Hablar de *irikame* es ir más allá de lo que significa ser un individuo que incursiona en las prácticas chamánicas, es lo más cercano que un ser humano puede estar de las deidades de

²¹ Diaro de campo, 2013.

la cultura wixarika, y por lo tanto, lo vuelve sacro. Este fenómeno, es la conversión de un individuo en cristal, la cual, se vuelve un objeto sagrado y confiere un estatuto diferente como ser humano a quien se le haya realizado.

La palabra *'irikame* remite directamente a la flecha *irí*, a la cual se amarra generalmente la pequeña piedra que es “la última forma de vida” (Furst; 1972: 89). Furst además, explica que no cualquier persona puede tornarse en ésta forma, sino que es necesario ser una persona “completa”. Por lo general las almas de los *mara'akate* son las que adquieren ésta última forma en vida. Para Lumholtz (1986 [1900 y 1904]: 98) los pequeños cristales de roca eran producidos probablemente por los chamanes, y son personas muertas e incluso vivas. Olivia Kindl (2003:101) encuentra en Wautia, San Sebastián Teponahuastán, que las jícaras de los centros ceremoniales *tukite* como también las de los centros familiares *xirikite*, contienen *'irikate*, éstas formas representan a los antepasados quienes portaron las jícaras anteriormente.

Así, éste fenómeno lo he logrado entender como un suceso que se lleva a cabo de dos maneras: Por una enfermedad o por el suficiente cumplimiento de la “costumbre”. Ya anteriormente me fue explicado que a veces, el *'irikame* es la materialización de una enfermedad, y es responsabilidad del enfermo mantenerlo a salvo porque representa a su propia alma. En el segundo caso, se realiza ésta transformación cuando un individuo ha cumplido lo suficiente con la costumbre wixarika, siendo el sistema de cargos la institución la que acredita su cumplimiento. Es decir, que quien ha cumplido con varios de ellos, transformara en *'irikame* en algún momento; en este caso los *mara'akate* parte del consejo de ancianos (*kawiterutsiri*) son los que evalúan si a la persona se le debe realizar ésta transformación.

En el caso de uno de mis informantes, se le presento ésta transformación en el primer caso (por enfermedad). Me comentó lo siguiente: “Me sentía mal, enfermo, yo formaba parte de los jícareros de mi rancho. Como ya había cumplido anteriormente (con otros cargos) para curarme los ancianos (*mara'akate*) me mandaron a llamar en una ceremonia, oraron, veían al fueguito y pasaron sus manos cerca de él y sacaron una piedrita, el cristal. Me la dieron y para curarme, me dijeron ‘debes cuidarla, eres tú, es porque ya has cumplido con la

costumbre y ahora debes portarlo contigo'. Lo cuido, la tenemos (su familia y él) en una jícara allá en el rancho, cada ceremonia la saco y la llevo conmigo”²².

Con lo relatado podemos darnos cuenta de: Si bien su caso de transformación se debió a una enfermedad, no a cualquiera se le aplica ésta forma de curación. Es decir, sólo a los que se encuentran en el cumplimiento de su “costumbre” y han ofrendado lo suficiente pueden gozar de ésta materialización, la cual como he explicado es un honor dentro de la sociedad wixarika. Posteriormente, relata que el objeto es resguardado en el centro ceremonial de la familia y portado en una jícara, lo cual quiere decir que un *‘irikame* debe ser usado como objeto sagrado del centro ceremonial, portado en la jícara del carguero y esto consecuentemente, representa prestigio al centro ceremonial ya sea familiar o comunal. Anteriormente este planteamiento ya había sido propuesto tanto por Kindl como Lumholtz.

Neurath (2002) ya explica anteriormente que la materialización de *‘irikame* es la materialización de un individuo posterior al atado de mazorcas, el cual representa a cualquier individuo y es colocado en el *xiriki* a donde pertenece. El *‘irikame* es el segundo grado de humanidad y su posterior es el de *kakaɨyari*; le sigue el *yukutame*, y posteriormente el *xikietame*.

Podemos concluir que un *‘irikame* es la consagración de cualquier individuo wixarika en su vida religiosa. Es el mayor acercamiento a sus deidades, y claro, adquiere prestigio por tener éste nivel de conocimiento sacro.

3.3 Sistema de cargos, jerarquización y poder.

Al situar la figura del *mara’akame* en la sociedad de su cultura es necesario remitirnos al sistema de cargos wixarika. Un sistema de cargos como he explicado en la introducción de esta investigación, es aquel sistema social donde se comprometen cierto número de individuos de su respectiva comunidad a asumir el oficio de “cargueros” el cual confiere cierta responsabilidad cosmogónica, ritual, civil, y porque no, política. El oficio implica gasto tanto económico como físico, pero se ve recompensado con prestigio al momento de cumplirlo.

²² Diario de campo, 2012.

Para identificar las diversas jerarquías existentes en el sistema de cargos, es necesario dividir la sociedad en sus diferentes organizaciones sociales²³. De acuerdo con otros autores y en base a mi propia experiencia la he clasificado en los siguientes niveles:

- Consejo de Ancianos o *Kawiterutsiri*
- *Xiriki* o nivel familiar
- Cargos civiles o Nivel comunal-agrario
- Cargos religiosos-tradicionales o nivel *tukipa*

Con estos niveles intento referirme a las diferentes organizaciones sociales en las que cada individuo wixarika se hace presente a lo largo de su vida, las cuales comparten entre todas ciertas características en común, sobre todo la presencia del *mara'akame* en cada una de ellas. A continuación serán descritas.

3.3.1 Consejo de Ancianos o *Kawiterutsiri*.

Un *kawiteru* o anciano, es aquel individuo respetado, tanto en su comunidad como en su propia familia. Ser *kawiteru* significa tener cierta sabiduría en su experiencia como practicante de su cultura, es decir, haber cumplido con “la costumbre” en lo que respecta a ya haber tenido a lo largo de su vida varios cargos de sus distintos tipos, y con ello haber participado en la actividad ritual del pueblo. En el núcleo de la familia, el *kawiteru* es aquel individuo quien tiene a cargo la responsabilidad de que en el *xiriki* las fiestas tradicionales se lleven a cabo, además que es el líder de la familia y el individuo más respetado. Por lo general en el núcleo familiar el *kawiteru* es aquel anciano con más experiencia ritual y quien se acerca más en edad a los antepasados del templo *xiriki*, es el *mara'akame* del núcleo familiar.

²³ He decidido no incluir entre estos niveles a los cargos relacionados con la capilla ya que no nos ocupan en gran medida dentro de esta investigación. Para mayor información al respecto consultar a Manzanares Monter (2009).

Respecto al Consejo de Ancianos, como entidad organizativa de la comunidad wixarika, está compuesta por cinco ancianos. De ellos depende la dirección de la comunidad en cuanto a sus decisiones políticas, civiles y tradicionales. Es por medio de los sueños y las revelaciones oníricas como designan todos los cargos de la comunidad. Los *kawiterutsiri* son los individuos que han pasado por años de experiencia ritual, tienen el suficiente conocimiento de los mitos y de los hechos históricos de su comunidad; por lo cual estas características les otorgan sabiduría y prestigio. Para ser parte de los *kawiterutsiri* es necesario haber pasado por casi todos los tipos de cargos, en especial el de *tatuwani* o gobernador es el que confiere el suficiente prestigio para adquirir posteriormente la característica de *kawiteru*. Los *kawiterutsiri* si bien con quien tienen más relación es con los cargos tradicionales del *tukipa*, por su repercusión en las decisiones de la comunidad deben ser considerados como una entidad específica.

Además, me gustaría agregar que si bien algunos autores han conferido la enseñanza chamánica como uno de los aspectos fundamentales para ser considerado un individuo como *kawiteru*, durante el trabajo de campo me encontré a un individuo, quien ya había sido nombrado así y no opinaba lo mismo. Me explicó que el nombramiento de *kawiteru* se le asigna a quienes ya cumplieron lo suficiente con la costumbre a través de los cargos, cumpliendo con la mayoría de estos y sus obligaciones. En específico me menciono que el cargo de *tatuwani* fue el que le permitió a él formar parte de esta entidad social tiempo después.

Cabe aclarar que a pesar de la repercusión de sus decisiones a nivel civil, su participación en la asamblea comunal, la máxima instancia civil en la cual todo individuo perteneciente a la comunidad obligatoriamente debe asistir y donde se discute todo tipo de problemática referida a la comunidad, su participación es muy modesta. De hecho la asamblea es dirigida por las autoridades civiles y agrarias, interpreto este fenómeno como la apertura de los *kawiterutsiri* a otras generaciones o individuos a tomar las decisiones comunales que ellos anteriormente ya habían hecho.

3.3.2 *Xiriki* o nivel familiar.

La palabra *xiriki* tiene muchas connotaciones en la cultura wixarika. El *xiriki* puede entenderse como la primera organización social al que pertenece un individuo de esta cultura, me refiero a la unidad familiar. Se le puede designar este término a un grupo de personas que se consideran a ellos mismos descendientes de un antepasado común, este antepasado común es el individuo más antiguo de la familia de quien tienen conocimiento de su existencia y fue quien tuvo mayor acercamiento a los *kakaiyarite*, es parte de ellos por su carácter de antigüedad. Todos estos individuos se agrupan en un rancho donde llevan a cabo sus fiestas tradicionales, las fiestas consideradas de tipo *neixa* o fiestas agrícolas relacionadas con el crecimiento del maíz. Destaca la construcción del templo familiar llamado con el mismo nombre. Este nivel social, como ya fue explicado, es liderado por un anciano prestigiado o patriarca *ukiratsi* (Durin y Manzanares; 2008: 663). En este nivel la filiación es cognaticia con énfasis patrilineal, pues la pertenencia de cada individuo a su *xiriki* está dada debido a su relación con el padre del padre o el padre de la madre (quien es el patriarca *ukiratsi*).

Ahora bien, respecto al espacio simbólico que representa un *xiriki*, éste es la casa más antigua de un grupo de parentesco. El *xiriki* es una construcción hecha de adobe y de paja en su techo, su forma es ovalada y dentro de ésta se encuentran las reliquias y objetos sagrados más importantes de la familia, entre estos objetos predomina una muestra de semilla de maíz que será sembrada en la siguiente temporada. Al exterior de la puerta de entrada al *xiriki* se encuentra el patio central de este rancho. Es el espacio donde se congrega la familia para llevar a cabo las ceremonias tradicionales, las cuales son llevadas a cabo por los jefes patriarcales que ya han sido mencionados. En caso de que no se cuente con él²⁴ se busca remplazarlo por alguno proveniente de un *xiriki* de las esposas de los hijos, es decir, con algún grupo doméstico con quien ya se tenga una alianza. La semilla de maíz que es resguardada fue producto de la siembra anterior y se va transmitiendo de generación en generación, y dentro del momento de la siembra recibe un trato especial

²⁴ En mi primer periodo de trabajo de campo (2012) me tocó presenciar una ceremonia familiar en la que no se pudo presentar el *ukiratsi* por motivos de salud. En su lugar se presentó un *mara'akame* proveniente del *xiriki* de una de las esposas de los hijos del *ukiratsi*. Esto demuestra que a pesar de las circunstancias, siempre debe encontrarse un *ukiratsi* con la facultad de *mara'akame* para llevar a cabo las ceremonias en el *xiriki*.

(Fajardo Santana; 2010: 26). Con esto podemos ver la importancia de las ceremonias de tipo *neixa*, las cuales son indispensables para el bienestar familiar y en general para todo el pueblo wixarika. Los ancianos o *ukiratsi* al ser los guías de su realización son los que mantienen equilibrado el bienestar de la familia y reproducen la herencia de su cultura de generación en generación.

Cabe aclarar que en los *xirikite* a diferencia de los *tukite*, las fiestas agrícolas se enfocan más bien a los antepasados de la familia, para beneficio de la unidad doméstica, y no como en los *tukite*, donde se enfocan a las deidades wixaritari en general. Los antepasados son representados por jícaras y se manifiestan a los vivos por medio de los *irikte* (Kindl, 2003: 99). Al igual que en los *tukite* (que explicare más adelante) en los *xirikite* se cumplen cargos de tipo *xukurikate* (jícareros), solo que su número es mucho más reducido, siendo en promedio 10 en cada uno.

En cuanto al parentesco dentro del *xiriki*, prefieren la endogamia de comunidad, pero la exogamia también es válida. Tanto los matrimonios monogámicos como poligínicos son aceptados. El matrimonio poligínico se relaciona con la edad del hombre. Aquellos varones que tienen dos o más esposas, generalmente, tienen más de 40 años. En los hombres de mayor edad es aún más posible la existencia de la poliginia. Este tipo de matrimonio evidentemente da prestigio al varón, es decir, que los hombres con mayor poder en la comunidad son los que lo practican.

La primera esposa es, por lo general, de una edad similar a la del hombre, y las subsecuentes decrecen en edad. La primera esposa está ligada frecuentemente a las actividades rituales. Estos primeros matrimonios generalmente son arreglados por los padres de la pareja, alianzas que se hacían entre familias con mayor frecuencia hasta hace unos años que hoy en día. Los subsecuentes matrimonios pudieron haber sido arreglados mediante el varón con los padres de la mujer, sin consentimiento de ella, o un arreglo entre los dos interesados sin intervención de otros, pero necesariamente se hace una negociación con la primera esposa. Es frecuente el casamiento con la hermana de la primera esposa, o con las primas de ésta, o incluso con las hijas de las esposas subsecuentes.

La relación entre las esposas es ciertamente de jerarquía, mientras la primera adquiere los cargos tradicionales junto con su esposo, otorgándole mayor prestigio socialmente, las segundas y terceras esposas se encargan más bien de tareas domésticas o cuidado de los hijos nacidos de estos matrimonios. Además, la herencia es mayor para la primera esposa y sus hijos.

Los matrimonios casi siempre ocurren dentro de un área geográfica específica. La descendencia de estos vínculos familiares produce relaciones entre los distintos grupos domésticos o *xirikite* (Fajardo Santana; 2010: 25-28).

Respecto al parentesco, es necesario resaltar la relación entre los abuelos con los nietos. Esta, se puede sintetizar con el significado de la palabra *teukari*, la cual tiene diversas connotaciones entre los wixaritari. Si nos referimos al parentesco, *teukari* significa tanto abuelo como nieto, y sintetiza la relación entre ambos. La relación entre ellos inicia desde la asignación del primer don en la vida de todo individuo de esta cultura: su nombre tradicional. Cada wixarika cuenta con varios nombres en su propio idioma –por lo general es un nombre por cada abuelo-, aunque resaltan uno en específico. El abuelo por medio de los sueños sabe el nombre que le asignara a su nieto y este mismo tiene carácter sagrado. La acción de asignar un nombre lo compromete a estar al cuidado de su nieto por el resto de su vida, además que al hacerlo interconecta tres generaciones: él mismo, su hijo, y su nieto. Al cuidar al último está cuidando su patrimonio, en especial si se trata de la sucesión de sus cargos tradicionales. En éste punto referido a la sucesión de cargos profundizaremos más adelante.

Cabe agregar que los jícareros de los *tukite* durante la peregrinación a *Wirikuta* también asignan nombres entre ellos, de modo que el término *teukari* también lo usan en ese momento. Es decir, *teukari* hace referencia todo aquel individuo que asigna nombres a otros, tanto en el límite de su sistema de parentesco como en el de su centro ceremonial.

El *xiriki* finalmente lo podemos catalogar no solo como una unidad doméstica, sino como una escuela o método de enseñanza para todo individuo wixarika. Es en el *xiriki* y en el momento en el que se llevan a cabo las ceremonias agrícolas cuando cada individuo

aprende su realización, teniendo como antecesores de enseñanza sus padres, pero sobre todo sus abuelos. Al respecto uno de mis informantes me comentó lo siguiente:

“El xiriki es construido para que sirva como una escuela para los hijos, para que aprendan la costumbre y las fiestas que nosotros (wixaritari) hacemos. Es para que cuando las hagan (las fiestas) en la comunidad, ya sepan que se debe hacer.”²⁵

3.3.3 Cargos civiles o Nivel comunal-agrario.

El siguiente nivel corresponde a los llamados “cargos civiles” dentro de la comunidad. Son los encargados de gobernar a la comunidad, resolver conflictos, administrar los recursos que llegan por medio del Gobierno y Organizaciones no Gubernamentales y además de representarla ante los poderes municipales, estatales y federales. Todos los cargos civiles duran un año.

Entre estos cargos se encuentran los del gobierno tradicional, o los *itsukate*, los cuales son asignados por los *kawiterutsiri*. Cada autoridad se representa por medio de la portación de una vara de mando, hecha de madera de palo de Brasil y adornada con listones de colores. El tamaño de la vara corresponde a la jerarquía del cargo, entre más grande sea más importante es. Los cargos son ratificados en las instancias gubernamentales del municipio de Mezquitic, Jalisco, y posteriormente establecidos y presentados en público en la ceremonia de Cambio de Varas, en la primera semana del mes de Enero.

El gobierno tradicional es representado por la Casa de Poder²⁶, ubicada en el centro de la cabecera. Además, a cada autoridad se le asigna en el mismo centro, una “casa”, edificios que lo rodean y que son usados cada que lo desee su respectiva autoridad, ya sea por motivos rituales o civiles.

Aunque cabe aclarar que los sueños no sólo son una suerte de elección, sino que responden a un entramado de jerarquías y alianzas entre distintos grupos domésticos por el acceso al

²⁵ Diario de Campo, 2012.

²⁶ Especialmente a los *kawiterutsiri*, quienes toman las decisiones sobre la asignación de los cargos civiles en dicho lugar.

poder económico. Manzanares al respecto dice que “las revelaciones oníricas son más bien una exégesis, es decir, la interpretación de una lucha de poder o reglas implícitas” (2009: 37).

Entre los cargos del gobierno tradicional los más sobresalientes son los siguientes:

Tatuwani o gobernador: Gobernador tradicional de la comunidad. Su función es tomar decisiones administrativas y jurídicas y lleva a cabo las reuniones comunales (realizadas cada mes) donde se pasan revista de las problemáticas más importantes que conciernen a la comunidad.

Segundo gobernador: Su función es prácticamente auxiliar al gobernador en sus actividades, y en caso de que éste último no pueda llevarlas a cabo deberá tomar su lugar.

Secretario de gobernación: Redactor de los documentos generales de la comunidad. Se encarga de hacer efectivas las decisiones que los gobernadores toman sobre la comunidad.

Alcalde o juez auxiliar: Dicta las sentencias en los juicios que son llevados a cabo a individuos de la comunidad que han cometido algún “delito” según la normatividad comunal. Cargo civil con duración de un año.

Alguacil: Ordena los encarcelamientos o castigos a los antes mencionados.

Tupiritsiri o topiles: También llamados policías. Son los encargados de encarcelar a quienes transgreden la normatividad comunal. Cada localidad cuenta con uno. Su función resalta en las fiestas tradicionales (sobre todo en la semana santa) debido a los conflictos que pueden surgir por el consumo de alcohol, además del cuidado que debe haber hacia el respeto a la normatividad cuando gente externa visita la comunidad en dichas fiestas.

Comisarios: Cada ranchería o localidad cuenta con un comisario, quien es el representante de la misma. Resuelven los conflictos de su propia localidad, aunque si el problema sale fuera de su alcance, recurren al gobernador. Espacialmente, los comisarios también cuentan con su propia casa en el centro de la cabecera al igual que el resto de las autoridades, solo que ésta no lo representa solo a él sino a la localidad de la que es proveniente.

Además, dentro del nivel comunal-agrario me gustaría agregar a las autoridades agrarias, las cuales tienen un liderazgo diferente a las antes mencionadas. Junto con el gobierno tradicional, se encargan de resolver todo tipo de conflicto relacionado con la propiedad de la tierra, territorio de la comunidad y explotación de recursos naturales. Su elección es “a mano alzada”, es decir, por medio de la votación de todos los “comuneros”. Se renuevan cada tres años por medio de la reglamentación de la ley agraria. Su liderazgo, como lo mencionaba, se basa en el carisma que tengan al momento de ser votados, es decir que mientras los *itsukate* su elección depende de la decisión de los *kawiterutsiri* y su relación que tengan en ese momento con ellos, el prestigio de las autoridades agrarias no depende de la “tradicción wixarika” sino del voto popular.



Fotografía 12. Cabecer comunal de
Tateikie, San Andrés Cohamiata.

Fotografía 13. Casa de poder, donde los
kawiterutsiri asignan los cargos civiles
año con año.



3.3.4 Cargos religiosos-tradicionales o nivel tukipa.

En este apartado me refiero a los cargos tradicionales llevado a cabo por los *xukurikate* o jícareros. El *tukipa* o centro ceremonial es donde se enlazan diversos linajes de un área geográfica específica y la asignación de los cargos responde a las alianzas y sucesiones que hay entre ellos. La asignación de los cargos es hecha por el consejo de ancianos o *kawiterutsiri*. A cada cargo le corresponde el cuidado de una jícara o *xukuri*²⁷, cuyo título remite a la deidad o *kakaityari* que representa la misma, por lo cual el jícarero adopta su nombre y personalidad en ciertos momentos del ciclo ritual del centro ceremonial. Los cargos cambian cada cinco años.

Espacialmente, el diseño del tukipa corresponde a la cosmovisión de los espacios sagrados de la geografía wixarika. Su arquitectura se compone de tres edificios: el *tuki*, el patio o *takwa* y un *xiriki*²⁸. El *tuki* es el edificio principal del centro ceremonial, es un edificio de forma ovalada (similar al *xiriki*), siempre está orientado hacia el occidente y tiene una entrada sin puerta que ve hacia el este. Está construido con piedra y adobe, el techo está construido con zacate y es sostenido por dos troncos de pino grandes, sobre los dos troncos yace una viga y 36 vigas más sostienen todo el techo. Las 36 vigas representan a un antepasado diferente; en conjunto, es el panteón de los antepasados wixaritari (Gutiérrez del Ángel, 2002: 60), y el techo es la bóveda celeste donde ellos se encuentran. En la parte central del piso se encuentra una fogata, la cual representa al Abuelo Fuego *Tatewari*, este punto central se asocia con la representación del sitio sagrado *Tea'akata*. Junto al fuego está el *tepari*, un disco de piedra labrado con formas de serpientes en espiral, este disco según los wixaritari, es la separación entre el inframundo y el mundo terrenal. Al fondo se encuentra el *tapeiste*, un altar de madera donde se colocan las ofrendas de los wixaritari, y cuyo significado remite al Océano Pacífico, a *Haramara*. En general el *tuki* es la representación del *Tikaripa*, la noche, el punto occidente de la geografía sagrada; donde el techo es la bóveda celeste, el piso la tierra donde viven los humanos, el centro *Te'akata* y el fondo *Haramara*.

²⁷ Kindl (2002) distingue tres tipos de jícaras usadas por los wixaritari: jícaras instrumentales, jícaras comerciales y jícaras religiosas. Hace una división en éstas últimas: jícaras votivas y jícaras efigie. En esta investigación me refiero a las últimas.

²⁸ En este caso, la palabra *xiriki* tiene otro significado muy diferente a lo que se refiere al parentesco. Aquí, es entendido como una edificación de carácter sagrado para los integrantes del centro ceremonial

El patio o *Takwa* representa a *Wirikuta* y en su centro en cada fiesta prenden una fogata grande, donde los cantadores se concentran. Alrededor del patio se construyen enramadas, las cuales representan distintas deidades dependiendo del lugar del patio donde son colocadas.

El *xiriki*, que se encuentra justo enfrente del *tuki*, representa a *Tamatsi Paritsika*, el dios venado, considerado como el hijo de *Tawewiekame* (Nuestro Padre Sol), quien decidió entregarlo a los hombres a cambio de que ellos le entregaran un hijo en sacrificio (Gutiérrez del Ángel, 2002: 65). Esta edificación opuesta al *tuki*, representa por lo tanto el tiempo mitológico opuesto: el *tukaripa*, el día, el nacimiento del sol y la cultura en sí.

Alrededor del *tukipa* se encuentran las tierras del mismo, ahí es donde se considera que los júcareros atraen la lluvia para su crecimiento y dar vida al centro ceremonial con cada fiesta, y sobre todo después del regreso de *Wirikuta*, antes del inicio del *takaripa*.

Con lo antes mencionado, cada *tukipa* reproduce la arquitectura del paisaje sagrado y representa el panteón de la mitología. Así, lo podemos entender como un microcosmos y una reproducción del ciclo mítico de la creación del mundo.



Fotografía 14. Tukipa de Tateikie, San Andrés Cohamiata.

Anteriormente se describió el número de *tukite* que existen en San Andrés Cohamiata, pero cabe aclarar que los cargos en cada uno no son los mismos, si bien hay un cierto modelo en todos ellos, no se llevan a cabo de la misma manera ni en la misma cantidad. Esto, depende de las condiciones en las que se encuentre el centro ceremonial, ya que en alguno puede haber cargos que se relacionen a ciertas deidades que en otros no consideran necesario ofrendar, o algunos cargos no se llevan a cabo debido a la negativa de las personas a quien se les asigno cumplirlas, entre otras circunstancias que puedan ocurrir. Diferentes investigadores han documentado el número de cargos de los centros ceremoniales de San Andrés Cohamiata y en ellas han evidenciado que, efectivamente, no en cada cambio de cargos se llevan a cabo la misma cantidad. Gutiérrez del Ángel (2002) documentó 36 jícareros durante el ciclo 1992-1997 en el *tukipa* de San Andrés Cohamiata. Manzanares Monter (2003) documentó 25 jícareros en promedio durante el ciclo 1997-2002 en los *tukite* de Cohamiata, Las Guayabas y San Andrés Cohamiata. Por mi parte, documenté 36 y 35 jícareros durante el ciclo 2007-2012 en los *tukite* de San Andrés Cohamiata y San José, respectivamente.

Entre las obligaciones de los *xukurikate* están las siguientes:

1. Realizar la peregrinación anual a *Wirikuta* y recolectar la suficiente cantidad de peyote para su posterior uso en las fiestas tradicionales del centro ceremonial.
2. Ofrendar en las cinco direcciones de la geografía sagrada del territorio *wixarika*, posteriormente a la peregrinación a *Wirikuta*.
3. Estar presente en el *tukipa* en todas las fiestas tradicionales del ciclo ritual agrícola *neixa*: *Mawarixa*, *Tatei Neixa*, *Hikuri Neixa* y *Namawita Neixa*, además de asistir a algunas fiestas de los ciclos rituales políticos y cristianos: Volteado de Mesa, Cambio de Mayordomos, Cambio de Varas, Pachitas y Semana Santa.
4. Cada cinco años participar en la Ceremonia de Cambio de Techo del *Tuki*, edificio principal del *tukipa*.
5. Trabajar en el coamil del respectivo *Tukipa*.
6. Cada jícarero debe matar una res en el lugar sagrado que remite su jícara, o hacerlo cuando los *kawiterutsiri* lo ordenen.

Como podemos ver, llevar a cabo uno de estos cargos implica una complejidad grande en el hecho que conlleva esfuerzo físico, mental y económico. A cambio de esos esfuerzos, quien porta algún cargo de este tipo o ha portado varios recibe prestigio a cambio.

Entre los cargos que transfieren mayor prestigio, y por supuesto, que son ocupados por individuos con la mayor experiencia en el sistema y caracterizados por sus habilidades chamánicas, son los siguientes:

Tsauxirika: Es el cargo más respetado y quien lo ocupa es o ha sido parte del Consejo de Ancianos. Es vinculado con *Tamaatsi Kauyumarie*, Nuestro Hermano Mayor Venado del Este, y es el cantador principal. Su función es coordinar cada fiesta tradicional y supervisar que se lleven a cabo correctamente. Este cargo tiene la obligación de asistir a la peregrinación a *Wirikuta* cada que se realice.

Nauxa: Conocido como jefe de la fila de danzantes, ya que es la persona que sabe cómo y cuándo se debe bailar durante las fiestas llevadas a cabo en el *tukipa*, y durante la peregrinación a *Wirikuta*. También pertenece al Consejo de Ancianos.

Irikuekame: Es quien está a cargo de la que es conocida como vara mayor del *tukipa*. La cual está adornada con un listón rojo asociado con las *maxa'awaya*, o astas de venado (Manzanares; 2009: 43). También es conocido como capitán, sobre todo durante la peregrinación a *Wirikuta*. Representa a la primera flecha usada en el mito de la cacería del venado y es por eso que es quien se encarga de guiar la peregrinación a *Wirikuta*. Aunque algunos autores consideran que este cargo forma parte del Consejo de Ancianos, registre un caso de alguien que ya había ocupado este cargo y no formaba parte de, pero sí era una persona con mucha experiencia ritual y él mismo se consideraba que estaba en proceso de ser *mara'akame* en un futuro no lejano. Al igual que el *Tsauxirika*, su asistencia en la peregrinación a *Wirikuta* es indispensable.

Paritsika: También llamado *Tamaatsi Paritsika*, o Nuestro Hermano Mayor el Amanecer. Su función es prender las fogatas en *Wirikuta*. La importancia de este cargo radica en que, si bien quien lo porta no necesariamente debe tener la facultad de ser *mara'akame*, sí lleva

a cabo ciertas responsabilidades durante la peregrinación a *Wirikuta* que posteriormente le confieren experiencia ritual y respeto entre el centro ceremonial durante precisamente ese evento y las celebraciones posteriores a la misma, más adelante se verá más detalladamente éste punto.



Fotografía 15. *Iríkuekame* del *tukipa* de Tateikie, San Andrés Cohamiata durante Tatei Neixa. Es posible ver con él la vara mayor de su respectivo centro ceremonial.

Existen más cargos ocupados por *mara'akate*, pero estos podrían ser considerados los más importantes. Estos aquí descritos forman parte de la fila de peregrinos denominada *kuxupurite* o punteros, dentro de la peregrinación a *Wirikuta* (excepto *Paritsika*). Dicha fila es integrada por los individuos con mayor prestigio en la comunidad y por supuesto en su respectivo *tukipa* por ser quienes tienen más conocimientos míticos y rituales para dirigir correctamente el ciclo ritual anual.

La asignación de los cargos, como lo mencionaba, son una suerte de relaciones entre los diversos grupos domésticos de la comunidad. Los *kawiterutsiri* al ser personajes con poder

son los que administran estas relaciones, como es mencionado por Fajardo Santana: “el *mara’akame* es la clave social que amarra el linaje y los linajes entre sí al precisar una causalidad sagrada de los eventos individuales o colectivos” (2010: 30).

Manzanares Monter (2009) explica que existen tres tipos de sucesión²⁹ de cargos:

Sucesión familiar: Es la manera principal de obtención. La sucesión es bilateral, tanto se pueden suceder cargos por parte de la familia del padre como por parte de la familia de la madre. Entre mis informantes, sobresalía la tendencia a suceder cargos por parte del padre y del abuelo, sobre todo por el segundo, esto demuestra el porqué del acercamiento entre abuelos-nietos en las relaciones de parentesco ya que los primeros buscan que su prestigio continúe en el futuro. Se suceden los cargos de menor a mayor rango consecutivamente, debido a que se busca que cada individuo se familiarice con la realización de este y los sacrificios que conlleva además que para obtener un cargo de alto rango es necesario ya tener experiencia en el sistema. Los cargos se toman hasta que uno se ha casado, y se considera que el cargo es de la pareja que lo toma y de toda su familia, así que el trabajo que implica debe ser hecho por ambos. Esto nos lleva a la siguiente manera de obtención de cargos.

Alianza: Las jícaras por alianza son una manera de unir diferentes grupos domésticos además de ser el mecanismo por el que se busca llegar a obtener cargos importantes. Los cargos por alianza se llevan a cabo cuando un individuo debe cumplir con el cargo de su conyugue, puesto que el cargo como le suelen decir “es de ambos”. Con las alianzas se busca ascender en la jerarquía de los cargos, ya que, por ejemplo, si una mujer contrae matrimonio con algún individuo que es *Tsaxirika* le confiere acceso a la toma de decisiones del *tukipa* al que pertenece este, e incluso de la comunidad, puesto que aquel cargo también es parte del Consejo de Ancianos. A la inversa, si un hombre contrae matrimonio con una mujer cuya familia tiene cargos importantes en algún *tukipa*, esto le confiere que en cierto momento él pueda adquirirlos también.

²⁹ La autora usa el término sucesión de cargos y no herencia debido a que se ceden las oportunidades de cumplir un cargo, a diferencia de la palabra herencia que suele usarse en la literatura antropológica (en especial refiriéndose al parentesco) para referirse a heredar bienes y/o propiedades.

En el caso de los matrimonios poligínicos, la primera mujer es quien toma los cargos de su esposo y a la inversa, el esposo es quien toma los cargos de ella puesto que es considerada la mujer legítima de ese matrimonio y la que se ocupa de la actividad ritual del mismo.

Manda: Las jícaras por manda son sucedidas cuando algún individuo acude a un *mara'akame* por motivos de curación, y éste a cambio, le pide que después de los servicios que ya ha proporcionado lleve a cabo un cargo en cierto *tukipa*. Con este cargo se busca pagar aquella deuda no solo con el *mara'akame*, sino con la deidad a quien se acudió en ese momento. No solamente se obtienen cargos por este medio cuando uno mismo acude al *mara'akame* por motivos de salud, sino que cuando alguien lleva a sus hijos a ser curados también se les asigna un cargo que en realidad le pertenece al hijo por ser a quien se le realizó la curación, pero los padres deben ser quienes lo cumplan. Si bien es considerado un diferente mecanismo de obtención, entre mis entrevistas recolecte dos casos de personas que obtuvieron cargos por este medio, pero argumentaban que debían cumplir con ellos porque anteriormente sus familiares lo habían hecho, y serían curados a cambio de esta condición. Esto fue lo que me comentaron:

“Lleve a mi niño con el *mara'akame*, y me dijo: debes cumplir con el cargo, porque tu abuelo lo hizo hace años y no lo termino (de cumplir), ahora usted lo cumple pa' que se cure el niño”.³⁰

“Con la manda el curandero (*mara'akame*) te dice: ya te cure, 'ora tienes que cumplir en el centro ceremonial con algún cargo, porque mi padre o mi abuelo lo hizo y ahora yo debo hacerlo, o si no lo terminaron de cumplir 'ora yo lo debo cumplir”.³¹

Es importante ver hasta aquí, que si bien los cargos tradicionales y civiles se diferencian en su función, se asemejan en su asignación, lo que nos remite a dos características que comparten los dos: 1) En los dos niveles los cargos son asignados por los *kawiterutsiri*, y con ello 2) Se busca establecer en ambos a los individuos con quienes se puedan entablar

³⁰ Diario de campo, 2012.

³¹ Diario de Campo, 2013.

alianzas o con quienes se continúe la sucesión dentro de una misma familia, y así mantener el liderazgo del Consejo de Ancianos y de su familia en lo tradicional y en lo político de la comunidad. Como ejemplo puedo citar a un individuo quien se le asignó el cargo de *irikuekame* aproximadamente en las mismas fechas en las que tomó el cargo de *tatuwani* en la cabecera comunal, y en ambos casos los cargos fueron asignados por su padre, quien es parte del Consejo de Ancianos y anteriormente ya había sido también *tatuwani*. Lo anterior me lleva a preguntarme si existe también una cierta jerarquía entre los *tukite* de la comunidad. En mi primera estancia de campo presencié intercambios de tejuino³² y alimentos entre distintos *tukite* en una de las fiestas tipo *neixa*³³, la cual se lleva a cabo en cada uno de ellos y de esta manera se ofrecen la invitación de presenciarla y aceptar los intercambios. Se llevaron a cabo de la siguiente manera:

Las Guayabas → San Andrés Cohamiata (en la fiesta de Las Guayabas)

Las Guayabas ← San Andrés Cohamiata (en la fiesta de San Andrés Cohamiata)

Cohamiata → San Andrés Cohamiata (en la fiesta de Cohamiata)

Cohamiata ← San Andrés Cohamiata (en la fiesta de San Andrés Cohamiata)

Cohamiata → San José (en la fiesta de Cohamiata)

Cohamiata ← San José (en la fiesta de San José)

El orden de los intercambios es realizado primero, ofreciéndolo a los *kawiterutsiri*, después a los jícareros de mayor rango que ya fueron descritos anteriormente, al resto de los jícareros del centro ceremonial invitado, a alguna autoridad del gobierno civil que se pudiera encontrar presente, y finalmente al resto de los invitados.

³² Bebida fermentada de maíz realizada por cada jícarero o participante de alguna fiesta tradicional, ya sea llevada a cabo en el *tukipa* o en la cabecera comunal. Se acompaña con frutas (plátanos y mandarinas), galletas maría y pequeños tamales hechos de maíz. Se suele ofrecer a todos los asistentes.

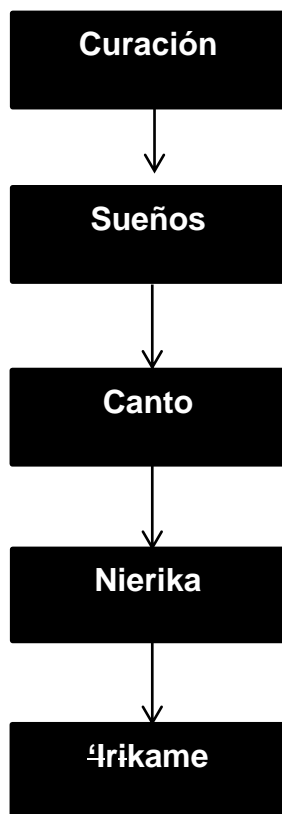
³³ Esta fiesta que menciono es la *Tatei Neixa* o fiesta del tambor, en el siguiente capítulo será explicada a detalle.

Como se podrá ver aquí, quienes recibieron más intercambios fueron San Andrés Cohamiata y Cohamiata (ambos dos veces), esto me hace preguntarse si estos son los *tukite* con mayor prestigio, y por qué otros de la región quedaron excluidos en estos intercambios. En el caso de San Andrés Cohamiata pude recabar información al respecto. Un asistente en la fiesta de ese centro ceremonial me comentó que sus jicareros son los wixaritari más prestigiados de la comunidad, puesto que me decía, “obtener un cargo ahí no es fácil”, además que relacionaba esta preponderancia sobre el resto de los centros ceremoniales con una lógica espacial, por ser el *tukipa* que se ubica en el centro de la comunidad, en la cabecera, es comparable a decir que es el centro del “mundo”, comparándolo con la geografía sagrada wixarika, por su ubicación tiene mayor preponderancia que el resto. En cambio, otra persona me comentaba que el *tukipa* de San José era el que tenía los mejores *mara'akate* de la comunidad y además mencionaba que la gente de San José es “quien sabe hacer mejor la costumbre”. Se puede ver que ambas personas mencionan diferentes tipos de explicaciones para atribuir el prestigio de cada *tukipa*, sobre todo el primero, quien lo explica desde una lógica diferente a las jerarquías ya explicadas. Sería interesante profundizar en un futuro sobre estas diferentes perspectivas y que tanto es cierto que la preponderancia de los centros ceremoniales se relaciona con su ubicación geográfica en la comunidad, ya que también puede verse que algunos *tukite* fueron excluidos, y esta exclusión coincide con su ubicación en la comunidad, siendo que se encuentran lejanos a la cabecera comunal, donde está ubicado el *tukipa* de San Andrés Cohamiata.

3.4 El mara'akame en la sociedad wixarika.

Después de haber visto cada una de las características que componen el chamanismo wixarika, podemos darnos cuenta que el *mara'akame* es quien más acercamiento tiene al mundo sacro y por lo tanto le confiere sabiduría y poder en su cultura.

De la siguiente manera represento el ciclo de culminación del oficio chamánico, siendo la habilidad de curación el primer paso y la materialización del *ʼirikame* el último, el inicio de vocación ya sea por herencia o iniciativa propia son sus antecesores:



Hablando acerca de su papel dentro de la sociedad de su pueblo, me gustaría usar el concepto de “intelectuales orgánicos”³⁴ para referirme a ésta relación. Es decir, los *maraʼakate* con todas sus características, se vuelven líderes y representantes de su cultura debido a la importancia que tiene la cosmovisión dentro de la lógica organizativa de la cultura indígena. Su poder radica en que es el preservador de la vida y la cultura; de la vida ya que es quien puede remediar las enfermedades espirituales, y de la cultura porque es quien está más cerca de las deidades wixaritari y es el indicado para establecer dialogo con ellas y además, como fue visto, el hecho de remediar la salud es una manera de preservar el sistema de cargos como institución y con ello, la cultura.

³⁴ Antonio Gramsci, *Los intelectuales y la organización de su cultura*, Obras 2, Juan Pablos Editor, México, 1973.

Ubicando al *mara'akame* en la sociedad wixarika, podemos ver que son los individuos de mayor poder gracias a las jerarquías existentes en ella. Estas se llevan a cabo a través de la sucesión de cargos en sus diferentes mecanismos, cada *mara'akame* debe buscar desarrollarse en ese sistema para perfeccionar sus habilidades chamánicas y rituales y así posteriormente tener influencia política dentro de su sociedad.

Como notaremos a lo largo de esta obra, en la sociedad indígena el mito y la religión son el lenguaje y el paradigma lógico de toda ideología. Los intelectuales orgánicos como lo son los *mara'akate* tienen el papel de constituirse como mediadores entre lo sagrado que inspira los cambios y las acciones colectivas que intentan concretarlos. En este proceso los líderes carismáticos son los interpretes del pensamiento y sentimientos colectivos, que recogen de la comunidad y revierten hacia ella sacralizados por la religión (Barabas; 2002: 60). Por cambios me refiero a los propósitos con los que son llevados a cabo los actos chamánicos: remediar los infortunios y establecer el equilibrio así en la sociedad como en la naturaleza.

4. El ciclo ritual anual y su relación con el territorio.

Capítulo 4.

4.1 Ciclos rituales y territorio sagrado.

Dentro de la discusión en torno al territorio sagrado y su repercusión en la sociedad wixarika, así como su defensa por parte de las autoridades tradicionales anteriormente ya mencionadas, es necesario sistematizar al ciclo ritual anual. Este ciclo de fiestas tradicionales o ceremonias³⁵ (como son llamadas por los wixaritari en castellano) tienen una relación directa con los sitios sagrados del complejo geográfico wixarika, ya que a partir de esta perspectiva geográfica reproducen los diversos pasajes míticos en el propio escenario de la comunidad, ya sea en el *xiriki* y/o en el *tukipa* (como ya se explicó anteriormente), en la cabecera comunal o en la capilla.

Cada ceremonia tiene un significado relacionado con la etapa del ciclo ritual a la que pertenece, y por lo tanto, se interrelaciona con su anterior y posterior fiesta a celebrar. Claro, hay ciertas fiestas que pueden pertenecer a más de una etapa, pero sin duda la que prevalece es la que agrupa a las de tipo *neixa* (danza). A la par, las fiestas se articulan con las peregrinaciones a los sitios sagrados, eventos de vital importancia para la reproducción de la cultura wixarika así como la resistencia de mantener en equilibrio el mundo para el propio pueblo.

He decidido dividir el ciclo ritual en dos partes: Las del subciclo *neixa* y las del subciclo civil-católico. Esta división responde a dos cuestiones: Los contextos del subciclo y los actores rituales. El contexto se debe a que si bien el ciclo ritual anual responde al crecimiento del maíz y a los pasajes míticos que narran la creación del mundo (*t#karipa* y *tukaripa*), cada fiesta tiene distintos objetivos según su ubicación en el calendario completo y así, los actores rituales de cada una varían para que estos puedan ser cumplidos.

Entre esta división, tomo en especial importancia las ceremonias cuyo contexto principal es: el territorio sagrado a través de la recreación del mismo y la notoria jerarquización del

³⁵ En este capítulo se usarán los conceptos fiestas tradicionales y ceremonias indistintamente, ya que están referidos en general a los rituales hechos por los wixaritari.

poder entre los actores rituales (prevaleciendo la figura del *mara'akame*). Si bien estas características están presentes en todas las ceremonias, en algunas son más evidentes, y esas son las que aquí describiré.

Debido al tiempo destinado al trabajo de campo no fue posible observar cada ceremonia del ciclo ritual anual, pero por supuesto que sí se llevó a cabo la asistencia a suficientes de ellas para dejarme en claro una idea de lo que implica el significado de cada etapa del ciclo para la reproducción de la cultura. Para complementar la descripción etnográfica me he basado en las anteriores investigaciones realizadas por Gutiérrez (2002), Kindl (2003) y Manzanares (2009); además de entrevistas hechas en campo.

4.2 Sub ciclo *neixa*.

El sub ciclo *neixa*, o danza traducido literalmente al español, es el conjunto de fiestas que se relacionan con el crecimiento del maíz así como el mito de la creación del universo *wixarika*, ya que este conjunto de celebraciones dan inicio al final de la época de lluvias, o *tikaripa*, se desarrollan durante toda la época de secas, o *tukaripa*, y concluyen al final de ésta.

El inicio del subciclo corresponde a la *Mawarixa* o Fiesta del Toro entre agosto y septiembre y finalizando con el *Hikuri neixa* o Fiesta del peyote entre mayo y julio, y teniendo como punto más importante la peregrinación a *Wirikuta*. Todas estas fiestas son llevadas a cabo en los *tukite* o centros ceremoniales de cada localidad, y como actores rituales participan todos los *xukurikate* en conjunto con los *kawiterutsiri*. Paralelamente, se llevan a cabo también en los *xirikite*, por supuesto, de manera más modesta y con menos actores pero sí con los suficientes que puedan representar los cargos principales y los guías del ritual.

Su denominación con la palabra *neixa* (danza) hace referencia a las danzas tanto diurnas como nocturnas que se realizan en cada una de estas fiestas. Ellas, representan la invocación a los *kakaɣyari* por distintos motivos: ofrendarlos, llamarlos, etc. Los bailes o saltos, dicen ellos, se asemejan a los saltos de un renacuajo y es en imitación a su movimiento.

4.2.1 Mawarixa o Fiesta del Toro³⁶.

El inicio de este ciclo corresponde a *Mawarixa* o la Fiesta del Toro, la cual se relaciona con el preludio del nacimiento del sol (Gutiérrez, citado en Manzanares, 2009:50). Es en este momento donde los *xukurikate* se reúnen como grupo ritual, de la mano de los *kawiterutsiri*, para realizar las ofrendas que llevarán posteriormente a *Wirikuta*. Su objetivo es el sacrificio de un toro en el patio del *tukipa* o *xiriki*, y se compone por una noche de canto y el sacrificio de la res al día siguiente. El sacrificio debe ser hecho entre todos, para ofrendar su sangre al nacimiento del Sol que ya se acerca. Como casi en todas sus celebraciones, los sacrificios de reses son esenciales para ofrendar y mantener en equilibrio el universo, su sangre es la ofrenda y el consumo de la carne se lleva a cabo en el último día de la celebración.

4.2.2 Tatei Neixa o Fiesta del Tambor³⁷.

Posteriormente, el ciclo continúa con una de las celebraciones más importantes en la vida de cada individuo wixaritari, la *Tatei Neixa* o Fiesta del Tambor. Esta fiesta, celebrada entre octubre y noviembre, representa finalmente el nacimiento del sol y la fertilidad de los maíces sembrados en la época de lluvias, de hecho se le suele denominar también como la Fiesta del Elote o de los Esquites porque coincide con la culminación del ciclo agrícola, pero en realidad fuera de sus denominaciones castellanizadas, su traducción literal es “la danza de nuestra Madre” y se refiere a las danzas hechas para despedir a “nuestras madres las lluvias”, que se retiran de la sierra, ósea, el final de la época de lluvias (*tikaripa*). Fiesta del Tambor es la denominación castellanizada que más le han atribuido los wixaritari, y se debe al uso constante de este instrumento, o *tepu* en lengua wixarika.

La fiesta tiene por objetivo, bendecir los frutos cosechados con anterioridad, comerlos al finalizar la misma (incluso se cuenta, de manera bromista, que su ingesta antes de ser bendecidos puede provocar diferentes tipos de malestares estomacales), y paralelamente guiar a los niños de la comunidad o del grupo de parentesco a *Wirikuta* en una

³⁶ No pude presenciar dicha celebración, la descripción se basa en las investigaciones de Kindl (2003) y Manzanares Monter (2009).

³⁷ Ceremonia presenciada los días 27 y 28 de Octubre del 2012 en el *tukipa* de Las Guayabas, 3 y 4 de Noviembre en el *tukipa* de San Andrés Cohamiata, y 10 y 11 del mismo mes en el *xiriki* de Tonalisco.

peregrinación imaginaria y así, asentar su aliento o *kupuri*. Cada individuo *wixarika* debe participar en esta fiesta en los primeros cinco años de su vida, por lo general su participación es en el *tukipa* de la localidad donde pertenecen tanto su padre como su madre, además del *xiriki* de la familia del padre (es decir que llegan a participar en más de una de estas fiestas al año).

La fiesta se divide en dos partes: La ceremonia diurna “de los primeros frutos” o *Wima kwara* y la ceremonia nocturna “el bailes de nuestras Madres” o *Tatei Neixa* (Durin y Manzanares; 2008: 671).

La celebración da inicio con una ceremonia nocturna en el *tukipa*, la cual es dedicada para bendecir los objetos que cada niño usara durante la mañana siguiente, así como también el tambor que será ocupado. Al día siguiente, en la ceremonia diurna, arriban al *tukipa* los niños participantes; cada uno de ellos debe portar una sonaja o *kaitsa*, un *tsikuri* u ojo de Dios hecho por figuras de rombos con estambre los cuales representan el número de años que ha estado participando cada niño en dicha celebración, y su respectivo morral donde son guardadas ofrendas (compuestas por jícaras, velas y flechas) que sus padres realizaron. La ceremonia es llevada a cabo por el *Tsauxirika* del *tukipa*, por medio de su canto transporta imaginariamente a todos los niños a *Wirikuta*, convirtiéndolos en pequeñas águilas. Acompañando su canto, el *tepu* es tocado por cualquier individuo asistente que se ofrezca a pasar, no hay límite de cantidad de personas que quieran pasar a tocarlo. A la par, los niños deben sonar su *kaitsa* durante todo el canto. El *Tsauxirika* se coloca dándole la espalda al *tuki*, y frente a él se colocan los morrales donde están las ofrendas de todos los niños, este espacio representa a *Wirikuta* y por lo general el *tsauxirika* señala con su *muwieri* en esa dirección indicando hacia dónde va el viaje imaginario. Cada etapa del viaje es marcada a través de flechas que son clavadas a lo largo de la extensión de una hilo que abarca desde el lugar donde está sentado el *Tsauxirika* hasta el conjunto de ofrendas, tal como es llevada a cabo una peregrinación física. En ese conjunto de ofrendas también son colocadas las astas del venado que fue cazado antes de la celebración, con esto es necesario mencionar que en cada una de las celebraciones de este ciclo es necesario cazar un venado para la portación de sus astas en la misma.

Al final de esta ceremonia, cada niño es pasado con el *Tsouxirika* para que éste los bendiga junto con sus ofrendas, si el niño tuvo una buena participación obtiene un elote para comer.

Hasta este punto, el subciclo tiene como contexto la fertilidad, ya que los niños como participantes son comparados con los frutos ya retoñados que están tiernos, Kindl en este punto menciona que al igual que los niños menores de cinco años, los primeros frutos acaban de nacer y se encuentran en su primera fase de su crecimiento (2003: 128).



Fotografía 16. Tsikuri de un participante de Tatei Neixa.

Cada rombo indica el número de años que ha sido parte de la celebración.

Fotografía 17. Tsouxirika de Tateikie, San Andrés Cohamiata bendiciendo a una participante de la celebración.





Fotografía 18. Una participante de Tatei Neixa siendo bendecida por los mara'akate del xiriki al que pertenece. Frente a ellos, las ofrendas y objetos rituales de todos los participantes de la celebración.

Fotografía 19. Mara'akame de un xiriki durante Tatei Neixa.





Fotografía 20. Participante de Tatei Neixa.

Fotografía 21. Niña durante la culminación de su participación en Tatei Neixa.



4.2.3 Peregrinación a Wirikuta³⁸.

La peregrinación a *Wirikuta*; en Real de Catorce, San Luis Potosí; el momento más importante del ciclo ritual anual, es llevada a cabo entre los meses de noviembre y marzo, antes de la semana santa. Es realizada cada dos años, ya que es alternada con la peregrinación al Cerro del Bernalejo en el estado de Durango. La alternancia se debe a diferentes factores, los cuales incluyen, según los wixaritari de *Tateikie*: La necesidad de ofrendar a otros puntos de la geografía sagrada; la distancia hacia aquel lugar desde *Tateikie* (relativamente corta, si se le compara con la de *Wirikuta*); y el gasto económico que implica la peregrinación a *Wirikuta*, el cual suele ser muy alto tanto para el grupo de jícareros como para cada uno de ellos, y no todos pueden pagarlo cada año. Actualmente el recorrido hacia *Wirikuta* se lleva a cabo en camiones, camionetas, entre otros medios de transporte pertenecientes a los mismos *xukurikate* y resto de asistentes a la peregrinación o que son pedidos prestados, debido a esto el tiempo de duración comprende un aproximado de entre 15 y 20 días.

El objetivo principal de la peregrinación es la recolección del cactus sagrado peyote, o *hikuri*, el cual será usado en las siguientes fiestas de la comunidad. Quienes deben llevar a cabo este recorrido son los *xukurikate*, además de acompañantes, ya sea pertenecientes a la misma etnia o mestizos, que deseen asistir para cumplir alguna “manda” o simplemente colaborar en la peregrinación, a estos integrantes se les conoce por el nombre de *hikurikate* o peyoteros. Esta designación es muy importante tomarla en cuenta, ya que es usada tanto para las personas antes mencionada como también para los *xukurikate* únicamente durante este momento ritual.

En la peregrinación que yo participe, se incluyeron por supuesto, todos los *xukurikate* del centro ceremonial Cohamiata *Tseriekame*, dos *xirikite* cercanos a la localidad, y cuatro personas externas a la comunidad (incluyéndome).

La peregrinación a *Wirikuta* nos remonta a los tiempos míticos de la construcción del mundo, en el que los *kakaɣyarite* emergieron del mar, ubicado en *Haramara*, para buscar la luz del sol en *Wirikuta*, la región del *tukari*. Los centros ceremoniales buscan remontarse a

³⁸ Peregrinación realizada del 7 al 22 de Marzo del 2013 con el *tukipa* de Cohamiata. La descripción es completada con las investigaciones de Gutiérrez del Ángel (2002) y Kindl (2003).

esos tiempos tanto el recorrido de la misma ruta trazada por sus ancestros como en la personificación de los mismos.

A lo largo de ésta descripción, se hará notar que la peregrinación es entendida cómo un evento de carácter liminal así como un rito de paso. Basado en la siguiente descripción de Víctor Turner:

“La peregrinación tiene alguna de las fases liminales atribuidas a los ritos de paso: Salir desde una estructura mundana; homogenización de estatus; simplicidad de vestimenta y comportamiento; *communitas*; ambas durante el viaje, y así como una característica de la meta, la cual es en sí misma una fuente de *communitas*, curación y renovación; ordalía; reflexión del significado de la religión y los valores fundamentales de la cultura; recreación ritualizada de correspondencias entre un paradigma religioso y experiencias humanas compartidas; movimiento de un centro mundano a una periferia sagrada que de repente, se convierte en el centro de forma transitoria para el individuo; un axis mundi de su fe” (Turner; 2011 [1978]: 253).

A continuación mencionare las distintas etapas de su recorrido.

a) Ceremonias de apertura y la despedida de los peregrinos.

La peregrinación da inicio una noche antes de la partida, los *xukurikate* son convocados por los *kawiterutsiri* del centro ceremonial para realizar una “ceremonia de purificación” en la que todos los asistentes de la peregrinación deben confesar sus pecados y transgresiones sexuales que han cometido con anterioridad, los pecados son contabilizados en una cuerda que se le entrega a cada uno donde deben formar un nudo por pecado cometido, al final de la confesión la cuerda debe ser tirada al fuego prendido dentro del *tuki*. Es muy importante que todos hayan confesado por completo sus pecados, ya que de no haber sido así podría perjudicar a toda la peregrinación. El *Tsouxirika* y el *Paritsika* en esta ceremonia les asignan dos nombres que portaran en la peregrinación: el primero es serio y de carácter sagrado, el segundo es de índole sexual y hecho a manera de broma. Durante la noche el *Tsouxirika* junto con el resto de los *kawiterutsiri* y el *Irikuekame*, entonan un canto en el

que consultana los *kakaïyarite* como deben realizar la peregrinación y pedirles protección durante el viaje que están a punto de emprender.

En esta ceremonia se agrupan todos los *xukurikame* en una fila que tiene tres divisiones, dependiendo del tipo de cargo se agrupan en ella:

Kuxupurite Fila delantera o punteros: Integrada por los cargos donde se tiene la facultad de ser <i>mara'akame</i> , además del <i>irikuekame</i>
Cuerpo de la fila Integrada por jícareros que hacen referencia a elementos geológicos o animales, músicos y los cantadores segundos.
Tatewari Muwieri Mama Fila trasera: Integrada por los jícareros relacionados con el fuego

Cada fila tiene una responsabilidad específica durante la peregrinación, la fila de los *kuxupurite* son los encargados de guiar la peregrinación puesto que son los que representan a la primera flecha usada para cazar al venado siguiendo el pasaje mitológico del mismo. La fila *Tatewari Muwieri Mama* son los cargos que deben ocuparse de la recolección y transportación de leña durante el viaje y encender el fuego cada noche, puesto que como me comentaron “se le debe rezar a *tatewari* para que nos vaya bien”, los cargos que por lo general llevan a cabo esto son los siguientes: *Paritsika* y *Tatewari*³⁹. El cuerpo de la fila no tiene una responsabilidad importante, auxilian a las otras si lo necesitan.

Es a partir de este momento en el que cada *xukurikame* deja de tener condición humana y adquiere el nombre y personalidad de la deidad que representa con su cargo, a partir de ahora cobran una personalidad distinta a la humana, la peregrinación puede considerarse como iniciada.

Al día siguiente, al medio día, son convocados por los *kawiterutsiri* todos los asistentes junto con sus familiares en el interior del *tuki*. Este momento es dedicado para que el *Nauxa*

³⁹ Se traducen estos cargos como, *Paritsika*: Nuestro Hermano Mayor el Amanecer, *Tatewari*: Abuelo Fuego,

junto con el resto de los *kawiterutsiri* –los guías de la peregrinación– den un discurso ante los asistentes sobre el inicio de la peregrinación, del peligro que pueden correr tanto ellos mismos como el resto de la comunidad si ésta no se lleva a cabo satisfactoriamente, mientras el discurso es relatado algunos de los convocados rompen en llanto. Posteriormente los peregrinos hacen un círculo, el *Nauxa* queda en medio; él saca una cuerda larga a la cual llaman *wikuyau* y la pasa entre los peregrinos de manera que los amarra a todos en un círculo. En ese momento también, cada peregrino debe pasar; junto con su respectivo morral que debe cargar todas sus ofrendas que llevara⁴⁰; con el *Irikuekame* para que este los purifique con agua bendita. En este momento quedan establecidas las prohibiciones: Cada participante debe guardar ayuno durante los días de peregrinación, no puede comer sal, debe mantener abstinencia sexual, y no puede bañarse; al igual que sus parientes que los esperaran en la comunidad. Mientras se realiza la peregrinación con el ayuno está prohibido comer antes y después de las 13: 00 hrs. y el alimento en varios de los peregrinos se limita a tortillas de maíz con queso, atún o cualquier comida que no incluya sal.

Gutiérrez del Ángel (2002) comenta respecto a estas prohibiciones, que son representaciones del alejamiento de la vida y la personificación de la pureza: la sal, porque desde tiempos históricos ha sido vinculada con el mar en *Haramara*, donde surgió la vida; la abstinencia sexual se refiere a detener la procreación; el ayuno es necesario porque tanto representa el autosacrificio, que como hemos visto es pieza clave de la cultura wixarika, como también es difícil transportar mucha comida durante el recorrido; finalmente la imposibilidad de bañarse se debe, a que como los mismos peregrinos me lo comentaron “ya estas bañado por el *irikuekame*” el cuerpo adquiere la purificación del agua sagrada, y el hecho de bañarse implica que esa sustancia se deslice del individuo y vuelva al estado de impureza humana.

El mismo día los peregrinos parten hacia *Wirikuta*, reportándose primero con las autoridades del gobierno tradicional de *Tateikie*. Los familiares de los mismos deben permanecer en la comunidad durante el tiempo en que estarán fuera, estando bajo la

⁴⁰ Las ofrendas están compuestas por una jícara, una vela, listones de diferentes colores amarrados a la vela y una flecha. Además, cada peyotero debe llevar su propio muwieri a razón de que será usado para bendecir los objetos que se recojan en el recorrido.

vigilancia de uno de los *mara'akate* del centro ceremonial, al que llaman *kikuxa hierekame*, a quienes le confesaran sus excesos sexuales, al igual que lo hacen los peregrinos con el *Nauxa* durante el viaje (Gutiérrez del Angel; 2002:175).

En esta noche, los peregrinos duermen en algún lugar de su camino (en mi experiencia, el lugar fue en el municipio de Salinas, San Luis Potosí) y se dedican a hacer rituales de inversión simbólica, la cual puede ser entendida de la siguiente manera:

“La “inversión simbólica” se puede definir en un sentido amplio como cualquier acción expresiva que invierta, contradiga, abrogue o de alguna manera presente una alternativa para los códigos culturales, los valores y las normas consideradas como comunes, sean éstos lingüísticos, literarios o artísticos, religiosos, sociales o políticos”. (Babcock; 1978: 14 citado en Kindl; 2003: 112)

Así, la inversión simbólica puede observarse a partir de este momento en la acción del cambio de títulos y la inversión de la realidad en sí, a partir de este momento los wixaritari son tarahumaras, los hombres son mujeres, las mujeres son hombres, el peyote es manzana, el agua es tequila, al *Paritsika* le llaman Enrique Peña Nieto, al *Nauxa* Aristoteles y *Wirikuta* es *Haramara*. Este establecimiento de jugar con la realidad y cambiarla durante el recorrido es incluso, necesario, *Wirikuta* ya no es visto como un desierto sino como un mar lleno de fertilidad.

Además de la inversión simbólica, los wixaritari para mantener el orden entre los asistentes de la peregrinación, reproducen el sistema de cargos del gobierno tradicional de *Tateikie* entre los *xukurikate*. Los cargos son establecidos bajo el siguiente criterio:

Tatewari Muwieri Mama: A los cargos de esta fila se les asignan los cargos civiles más importantes, puesto que cae en ellos una de las responsabilidades más grandes y difíciles de la peregrinación: La recolección de leña y la reproducción de fuego en cada noche. Así, *Paritsika* es el *Tatuwani* o gobernador, *Tatewari* es el segundo gobernador.

Kuxupurite: Si bien a ellos no se les asignan cargos civiles tan importantes, en ellos recae la responsabilidad de ser los guías espirituales de la peregrinación, siendo de hecho, los que

deben guiar hacia donde se debe ir, en donde se den dejar ofrendas, y principalmente, ser guías de la cacería del peyote. El *Irikuekame* es de hecho, uno de los personajes sobresalientes de este evento, ya que en él recae la guía principal, incluso en carretera él es quien debe guiar el recorrido y por ningún motivo debe ser rebasado por otro vehículo parte de la peregrinación.

Cuerpo de la fila: Entre estos peregrinos, no recae algún cargo con una responsabilidad grande, excepto a los que se les asigna ser topiles, ya que al igual que en la comunidad los topiles durante el recorrido deben encargarse de mantener el orden y cerciorarse de la logística del viaje en todo aspecto.

Es importante notar que a partir de esta asignación el fuego, a pesar de no remitir a cargos tan importantes dentro del ciclo ritual en la comunidad (claro, si se les compara con los cargos que son ocupados por los *mara'akate*) en esta peregrinación es uno de los elementos más importantes y aquellos que ostentan cargos que lo remiten adquieren prestigio, entre mi observación durante la peregrinación en la que participe podría considerar que es un paso anterior a la adquisición de la particularidad chamánica, debido a que entre los individuos que portaban esos cargos me comentaban que posteriormente a las peregrinaciones en las que participarían con ellos, seguramente ya tendrían la habilidad de “cantar”, es decir, ya podrían ser considerados *mara'akate* y así, pasar hacia la obtención de cargos con mayor relevancia.

Durante esta noche, se dedican a bendecir las ofrendas que serán depositadas en los lugares sagrados, son colocados los morrales del lado este, de manera que se forma un altar de morrales. Los *Tatewari Muwieri Mama* encienden una fogata, y al lado del altar de morrales se coloca un garrafón con agua bendita recolectada de un ojo de agua cercano a *Tateikie*. El *Tatewari* va nombrando los nombres asignados a los peregrinos y cada uno de ellos debe pasar al frente, su *muwieri* deben introducirlo en el garrafón, posteriormente deben rociar un poco de agua con el sobre el fuego, en simulación de que “deben darle de beber a *Tatewari*”, finalmente toman agua del garrafón. Después, se pronuncian el nombre de todas las cosas, pero al revés. El *Tsaxirika* se para hacia el este; cada individuo agarra un pedazo pequeño de leña y se lo pasa a través de todo el cuerpo. Posteriormente lo arroja hacia el fuego. Esta acción se repite en cada noche.

La leña debe permanecer prendida durante toda la noche, mientras los peregrinos esperan a que amanezca, sin dormir. Al amanecer, los *Tatewari Muwieri Mama* suenan unas trompetas de toro llamadas *awa*. A partir de ahora inicia la visita a los lugares sagrados.

b) El recorrido por los primeros lugares sagrados y la entrada al desierto.

El recorrido inicia en el municipio de Agua Hedionda, San Luis Potosí, donde se encuentra un sitio sagrado llamado *Tatei Matinieri*, lugar de origen de la diosa maíz *Tatei Niwetsika*. En este lugar los peregrinos dejan ofrendas en los pequeños manantiales que componen el sitio y además se recoge el agua de ahí, con esa misma algunos de los *mara'akate* hacen limpias a sus acompañantes en caso de que se los soliciten, el resto de los peregrinos la rocían con su *muwieri* en la cabeza de sus acompañantes. A la par, arrojan ofrendas en todos los manantiales.

La siguiente parada se hace en el pequeño poblado de San Juan de Tuzal, dentro del municipio de Charcas. En las afueras de este poblado se encuentra llamada por los wixaritari *'Uxatikipa*, que significa “lugar donde se encuentra la tinta amarilla de *'uxa*”, la cual es una tinta usada después de recolectar el peyote para pintar en las mejillas de los peregrinos imágenes que hacen referencia a los rayos del sol y deidades relacionadas con este, además de que al peyote y al resto de objetos llevados a la comunidad también se les debe de poner. Dentro de este sitio se encuentran varios ojos de agua, el más importante es llamado *Tuimaye'u*, al igual que en *Tatei Matinieri*, se realizan limpias y bendiciones con el agua de este lugar puesto que para los wixaritari representa un don que dejaron los ancestros a los humanos (Kindl; 2003: 114).

Finalmente durante este primer día, se llega al poblado de Las Margaritas, en el Municipio de Real de Catorce. Aquí descansa la peregrinación, ya que el siguiente día será uno de los más decisivos, será el día en el que se realizara la cacería del peyote.



Fotografía 22. 'Uxatikipa, en San Juan de Tuzal, San Luis Potosí.



Fotografía 23. Mara'akame bendiciendo a un peregrino en Tatei Matinieri.

c) La cacería del peyote y la culminación en Reunari.

En este punto es necesario aclarar el término de “cacería del peyote”, el cual es muy usado tanto por los wixaritari como por los diferentes investigadores que ya han registrado la peregrinación a *Wirikuta*. Se le llama así a este evento porque, al igual que la “cacería del venado”, la cual se hace periódicamente, la “cacería del peyote” es un evento tan importante y significativo como el anterior. Esta comparación se debe a que es una especie de intercambio, en el que el peyote se deja cazar para compartir su sabiduría y así adentrar a los seres humanos al *nierika*, a la visión que va más allá de lo que los humanos (y en el caso de los wixaritari, los no iniciados) no pueden ver, no es simplemente una recolección sino un encuentro con una de las deidades más importantes de su cultura. Al encontrarlo saben que sus vidas están en equilibrio y preparados para realizar este encuentro y adentrarse a la visión *nierika*, si no lo encuentran significa que no estaban preparados y hay algo mal en ellos o han obrado mal dentro de su cultura, es un momento decisivo en sus vidas.

Desde muy temprano son segregados dos grupos que se dedicarán a la cacería, uno es encabezado por los cargos de adelante y el otro por los cargos de atrás. Cada grupo debe

encontrar una “familia de peyotes”, es decir, una familia de la biznaga. Exactamente no se sabe cuántos peyotes debe incluir la familia, pero como mínimo debe incluir cinco. La clasificación para distinguirlos; según Arturo Gutiérrez (2002); es la siguiente: a) *yawei hikuli*, el peyote de *Kauyumari*; b) *nierika hikuli*, el centro de los peyotes y es considerado el más importante; c) *maxa hikuli*, se equipara con *Paritsika* y es al que le dan cacería; d) *Tatei hikuli*, madre de los peyotes; e) *hikuli haimutiyo*, una biznaga muy grande representa al abuelo de todos los peyotes (2002: 188-189). En cada grupo debe haber un *mara'akate* que sirva como guía, ya que son los que saben dónde se debe encontrar esta familia, los cargos de *Nauxa* y *Tsouxirika* son los que toman dicha responsabilidad. Por medio del uso del *muwieri* localizan el lugar indicado, ahí frente a la familia de peyotes ejemplifican la cacería clavando una flecha *iri* en centro del que representa a *Paritsika* puesto que como me comentaron “ese es el *iyari* de *Kauyumari*”. A este lugar se le es llamado *Nierika makame*.

Después de este encuentro cada peregrino busca por su cuenta los peyotes que llevará de regreso a la comunidad, al finalizar la búsqueda (la cual dura aproximadamente entre 4 y 7 horas) regresan al lugar donde fue el encuentro con la familia de peyotes. Llevando todos los recolectados el *Tsouxirika* se dispone a bendecirlos, mirando en dirección al Cerro Quemado, saca de su morral su jícara que le otorga el cargo que ocupa y lo coloca como el peregrino con mayor conocimiento de la región *tukaripa* donde se encuentran, en ella coloca peyotes que son ofrecidos por cada peregrino. Todos rezan e incluso, lloran, es un momento donde todos al entregar los peyotes y ser bendecidos establecen una relación de reciprocidad con los ancestros que habitan *Wirikuta* y a partir de ahora toman la personalidad del ancestro que personifica su cargo respectivo. Luego, el *Tsouxirika* coloca la jícara frente a la familia de peyotes, cada peregrino pasa su *muwieri* a través de la familia y toman un peyote de la jícara del *Tsouxirika* e individualmente, le cortan los vellos de la parte superior, los regresan a la jícara y finalmente el *Tsouxirika* toma los gajos, los bendice con las plumas de su *muwieri* y los pasa sobre las mejillas y muñecas de los peregrinos para que cada uno después de ese acto lo ingieran.

Enseguida, le ofrendan todo tipo de objetos traídos de la sierra: velas, sangre de toro, pinole, flechas ceremoniales y demás objetos a elección de los peregrinos. Tras este acto, se

pintan la cara con la pintura *uxa* formando figuras representantes de diversos seres mitológicos (además de untar la misma pintura en sus objetos ceremoniales) La relación de intercambio y transformación de cada peyotero en la deidad que su jícara representa queda sellada en el momento final de este encuentro, cuando depositan sus peyotes en la jícara que ellos representan puesto que “deben alimentarlas”. Se colocan las cornamentas del venado sobre el adoratorio para marcar el fin del ritual.

Es necesario en este punto aclarar lo que implica el uso de la pintura *uxa* en las imágenes faciales plasmadas. El hecho de que plasmen figuras mitológicas específicamente en el rostro, representa, el concepto de lo que es el *nierika* en la acción ritual. El hecho de pintarse la cara de esta manera también es llamado así, ya que tras haber consumido el peyote se encuentran en estado *nierika*, en la visión y comunicación que puede hacerse con los antepasados. a partir de ahora, en cada momento que se consuma el cactus enteogénico durante la peregrinación y celebraciones posteriores, deberán pintarse con esta pintura para mostrarse como peyoteros ante las personas “no iniciadas”.

Posteriormente a este momento tan importante dentro de la peregrinación, todos los peregrinos se reúnen en el lugar donde se habían instalado desde una noche antes. En este momento todos los peyoteros juntos se disponen a dejar sus ofrendas en el lugar sagrado *Kauyumarie Muyeka*, el cual es una colina pedregosa ubicada en medio de un llano desértico, bajo la guía del *iríkuekame* y los *mara'akate* suben al montículo para depositar sus ofrendas. Los *mara'akate* emiten un canto dedicado a las deidades que ahí habitan mientras todos depositan sus ofrendas en el centro de este lugar, y el *Iríkuekame* ofrece un becerro al lugar sagrado, cortándolo y ofrendando su sangre. Mientras los *mara'akate* cantan, los peregrinos consumen peyote de la misma manera que lo hicieron anteriormente.

Una vez entrada la noche, a través de danzas alrededor del fuego, los *xukurikate* con su zapateado representan y marcan el momento mítico en el que los ancestros crearon el universo, como en cada noche de la peregrinación, este zapateado se hace al compás de la música de un violín o *xaweri* y una pequeña guitarra o *kanari*. Cada vez que se acaban las danzas los *Tatewari Muwieri Mama* tocan sus cuernos, se repite esta acción constantemente durante toda la noche de manera que el sonido de los cuernos coincida con la salida del amanecer. Es un momento cuyo ambiente, entre ceremonial y festivo, marca el hecho de

que los peregrinos han cambiado de personalidad y que la secuencia ritual a partir de ahora cambiara ya que las ceremonias nocturnas posteriores se realizaran de esta manera.



Fotografía 24. Peregrina durante el momento de la cazería de peyote.



Fotografía 25. Peyotes al momento de la culminación de la cazería, justo cuando son ofrecidos a las deidades de las jícaras.



Fotografía 26. Todos los xukurikate rumbo a
Kauyumarie Muyeka.



Fotografía 27. Peregrino tocando su trompeta, awa.

El siguiente día es el momento cúspide de la peregrinación, puesto que llega el tiempo de visitar el sitio sagrado final en *Wirikuta*: el Cerro Quemado o *Reunari*, lugar donde según la mitología, salió el sol por primera vez. La tarea de dejar ofrendas en este lugar sagrado es de suma importancia y por eso, no cualquiera puede hacerlo sino sólo los cargos que cuenten ya con cierta experiencia ritual (así como prestigio). Los que son encargados para hacer esto son los siguientes: *irikuekame*, quien debe ir en la delantera y es quien lleva las varas tradicionales (la guía en la peregrinación, como ya vimos anteriormente); y los *Tatewari Muwieri Mama*, puesto que son los encargados de prender el fuego en toda ceremonia. Todos los peregrinos les comisionan las ofrendas a entregar en los lugares sagrados del Cerro Quemado, el depósito de ofrendas en este lugar específicamente significa la búsqueda del bienestar familiar y el equilibrio de la vida en sí, por lo tanto hacerlo no es cualquier cosa puesto que si fracasa este periodo de la peregrinación fracasó prácticamente toda. Específicamente los lugares sagrados que se visitan aquí son la cueva de *Takutsi* y la cueva de *Paritekia*, esta última es el lugar donde los wixaritari creen salió el sol por primera vez y donde entraron los antepasados para después salir convertidos en deidades. Una vez terminada esta tarea, los peregrinos comisionados regresan al campamento, donde esperaron el resto del grupo durante todo el día, y a partir de ahora ya pueden regresar a *Tateikie* y dar por concluida satisfactoriamente la visita a *Wirikuta*. Claro, antes de llegar a la sierra es necesario proceder a las siguientes etapas.

d) La cacería del venado.

Antes de llegar al centro ceremonial de donde partieron, los peregrinos deben cumplir la tarea de cazar un venado, puesto que esta figura mitológica representa el concepto de sacrificio que como hemos visto a lo largo de esta obra, es central en la cultura wixarika. Para hacer dicha cacería, se apartan en algún lugar de la Sierra Madre Occidental en los estados de Jalisco y Nayarit. La cacería no debe durar más de cinco días, puesto que una de los *mara'akate* –el *Nauxa* específicamente- es quien sueña dónde deben encontrar al venado, y si toman más de cinco días para cazarlo sería desprestigio para la habilidad de soñar de dicho *mara'akame*. No todos van a esta cacería, sólo los cargos delanteros y traseros, y en este momento son llamados *kamikime* “los primeros cazadores”, mientras el

resto de los cargos esperan en un campamento donde crean un pequeño altar dedicado al venado. Una vez cazado el animal, regresando al campamento los cazadores lo destazan y el corazón, los cuernos, y el hígado serán cuidadosamente guardados; éstos tendrán una importancia fundamental para los cantadores, pues ahí “se acumulan los poderes del sol” (Gutierrez del Angel; 2002: 218). Después de esta cacería es tiempo de regresar a la Sierra y con su llegada, traer la lluvia a la mima.

e) La llegada a la Sierra y la reinserción.

Una vez llegados a la sierra, se cree los *xukurikate* deben traer la lluvia, puesto que la peregrinación es realizada con ese fin, para anticipar las cosechas y generar la fertilidad en el mundo *wixarika*. Es muy importante tomar en cuenta que de ninguna manera pueden regresar separados o uno solo adelantándose al resto del grupo puesto que el hecho de haber ido a *Wirikuta* les confiere un cierto grado de sacralidad, en ese momento no tienen la personalidad humana que antes portaban sino que se han convertido en los ancestros que personifica su respectivo cargo, como ya lo había mencionado. Incluso, no pueden ser tocados por otros humanos, puesto que el hecho de ser sacros les hace adquirir pureza e impureza a la vez, puesto que no son humanos. El único intermediario entre los *xukurikate* y el resto de los integrantes de la comunidad es el *Nauxa*. Una noche antes del encuentro de los peregrinos con la comunidad y su familia, se instalan a las afueras del centro ceremonial, mientras acampan el *Nauxa* junto con los *Tatewari Muieri Mama* entran al *tuki*, donde se encuentran los familiares esperando y les cuentan todas las vivencias de la peregrinación. Al día siguiente en la mañana el último fuego de la peregrinación es encendido, el *Irikuekame* junto con el *Tsauxirika* entonan un canto y al final cada peregrino lanza una ramita de árbol y puños de pinole, terminada esta acción todos comen gajos de peyote y se pintan la cara con pintura *uxa*. Durante todo el día esperan a la señal del *Nauxa* para poder entrar al *tukipa*, al regresar él junto con los *Tatewari Muwieri Mama* en plan de broma, comentan todos los gastos económicos que hicieron en la peregrinación y las peripecias y chascarrillos que sucedieron en ese viaje y por último, tocan sus cuernos y los músicos tocan y cantan a la par del ya típico baile de zapateado que realizan todos los

asistentes, después de esto ya pueden entrar al *tukipa* donde todos sus familiares esperan por ellos.



Fotografía 28. Nauxa de la peregrinación con pintura facial uxa.

Fotografía 29. Jícarera al llegar la peregrinación al tukipa.



Al entrar, se separan en una fila de peregrinos y otra de sus familiares, frente a frente se encuentran y les entregan gajos de peyote y los objetos que trajeron de Wirikuta: zacate de los lugares sagrados, pintura *uxa*, agua bendita, sangre de venado, etc. La llegada se vuelve todo un festejo, abunda la comida traída por los familiares de los *xukurikate*, la música del *xaweri* y *kanari* no se deja esperar y es tocada durante toda la noche. Este festejo que llena de alegría a todos los asistentes no es para menos importante, puesto que el haber arribado al *tukipa* significa que el mundo se encuentra en equilibrio y el ciclo mitológico recreado por medio de la peregrinación se cumplió satisfactoriamente. A lo largo de toda la noche se hace diferentes sacrificios de reses, y al día siguiente los asistentes a la peregrinación son bendecidos por el *Irikuekame* con agua bendita, tal como se llevó a cabo al inicio de la comunidad. Este acto rompe con las prohibiciones que ya estaban marcadas y permite la integración de los *xukurikate* a sus actividades normales dentro de la comunidad. El sentimiento de *communitas* se pierde temporalmente, para regenerarse en las celebraciones posteriores a la peregrinación

f) La correspondencia al resto de los sitios sagrados.

La peregrinación por supuesto, no puede ser considerada completa sino se ha asistido al resto de los lugares de la geografía sagrada, esto se hace durante los meses posteriores y los lugares deben ser visitados antes de la fiesta del peyote o *Hikuri Neixa*. Son repartidos arbitrariamente y en realidad, no hay una correspondencia específica según el cargo que cada *xukurikate* tenga, solamente si tienen alguno referido a cierto sitio sagrado por supuesto deben asistir a él para ofrendarlo. Tuve la oportunidad de asistir a la visita a *Tatei Haramara*; en el mar de San Blas, Nayarit; junto con el mismo centro ceremonial con el que fui a *Wirikuta*. La visita se llevó a cabo en la segunda semana del mes de Mayo y a ella acudieron aproximadamente cinco cargos del *tukipa* y un *mara'akame* de un *xiriki* cercano al mismo.

La primera parada se hizo en el Cerro del Vígia, ubicado en el interior de la Isla del Rey⁴¹, en la parte baja de ese cerro se encuentra una pequeña cueva donde me comentaron, nació el Abuelo Fuego *Tatewari*, ahí fueron depositadas varias ofrendas mientras el *mara'akame* entonaba un canto para convocarlo. Al mismo tiempo colocan pequeños pedazos de algodón; que aparentan ser formas de nubes; justo arriba de la cueva, con la intención de atraer lluvias. En las faldas de ese cerro se encuentra un *xiriki* que está dedicado a ser usado por motivos rituales de todos los centros ceremoniales que acuden a éste lugar, y con el que asistí no fue la excepción; la lógica ritual frente a este *xiriki* fue la misma que en *Wirikuta* respecto a lo que se refiere al encendido del fuego y el uso de la pintura *uxa*. Entre lo que destacaría dentro de la visita específica a las rocas representantes de *Tatei Haramara* sería el acercamiento de los *xukurikate* al mar posteriormente que el *mara'akame* dirigió su *muwieri* en dirección a ellas, además que se debe procurar no retirar la pintura *uxa* de la cara so pena de tener un “mal sueño” según lo que me pudieron comentar⁴². Además cabe agregar, una particularidad que vi en este momento ritual, fue el sumergimiento que realizan los hombres de pequeñas mazorcas en el agua, con el fin de atraer buena cosecha en la próxima temporada de lluvias en la sierra, si bien la peregrinación a *Wirikuta* también se lleva a cabo por el mismo fin esta peculiaridad no se lleva a cabo ahí.

⁴¹ Como se recordara según lo visto en el Segundo Capítulo, el sitio sagrado de *Tatei Haramara* comprende la Isla del Rey y la dos Piedras Blancas (*Tatei Waxieve* y *Tatei Yukawima*) que se levantan frente a la misma isla.

⁴² Si bien no es un punto que profundice durante mi trabajo de campo, pero que es muy importante aclararlo, es la relación del uso de la pintura *uxa* con los sueños. Si bien su uso facial implica tener *nierika* y este último concepto es vinculado también con los sueños chamánicos, el *nierika* generado por el *uxa* sólo puede ser usado cuando uno se encuentra despierto, no al anochecer en el acto de dormir, estrictamente debe ser retirada la pintura con el humo del fuego.



Fotografía 30. Peregrinos llegando al punto final de la Isla del Rey, justo frente a Haramaratsie.



Fotografía 31. Peregrino a punto de lanzar sus
ofrendas al mar.

4.2.4 Hikuri Neixa o La Fiesta del Peyote⁴³.

Traducida literalmente como “danza del peyote”, o llamada como Fiesta del Peyote; es llevada a cabo entre los meses de Mayo y Junio en todos los *Tukite* y *Xirikite*. Esta es una de las celebraciones más importantes puesto que marca dos ciclos: El final de la peregrinación a *Wirikuta* y con ello la culminación de la época de secas (*tukaripa*) y el comienzo de la época de lluvias (*tikaripa*). Su realización busca invocar a *Tatei Na'ariwame*, deidad femenina que se asocia con “la lluvia del este” y la lluvia de temporal, y supuestamente los *xukurikate* la trajeron de *Wirikuta* por lo que por medio de danzas llevadas a cabo durante los días de la celebración la representan. Puesto que estaban “amarrados” todos los *xukurikate* y demás peyoteros durante la peregrinación a *Wirikuta*, es en ésta celebración donde simbólicamente se “desatan” y pierden su autoridad “solar”. La petición de lluvias continúa en la *Namawiita Neixa*.

La fiesta se compone de tres danzas: *Hikuri Neixa* o La Danza del Peyote, *Maxa Neixa* o La Danza del Venado y *Xaki Neixa* o La Danza de las *Xaki* (personaje personificado por el cargo de *Tatei Niwetsika* o “La Madre Maíz” y otro conjunto de señoras que por lo general son jícarreras que ocupan un cargo junto con sus esposos y en esta ocasión ellas representan éste personaje y ellos el cargo que ostentan).

La fiesta inicia como en el resto de todas las del tipo *neixa*, con la cacería de un venado. Una vez que se ha cazado se lleva al *tukipa* y el primer día al atardecer, todos los peregrinos recolectan la leña que será usada, al anochecer los *mara'akate* entonan cantos y rezos mientras las *Xaki* hacen un tamal grande que simboliza un feto de venado. El tamal, llamado *tenzuapa*, es colocado a los pies del *Tsauxirika* y posteriormente comido únicamente por las mujeres⁴⁴. Cuando terminan de comer el tamal, se consume caldo de venado.

⁴³ Ceremonia parcialmente presenciada los días 15 y 16 de junio del 2013 en el *tukipa* de Cohamiata. La descripción es completada con las investigaciones de Gutiérrez del Ángel (2002), Neurath (2002) y Manzanares Monter (2009).

⁴⁴ Gutiérrez del Ángel (2002) comenta que esta acción ritual representa la pérdida de las características solares del venado al ser ingerido por las mujeres; en esta época del año, el sol es devorado por una serpiente azul para viajar por el inframundo. Recordemos que la obscuridad en la cosmovisión wixarika es sinónimo de feminidad

En la mañana siguiente comienzan las Danzas del Peyote y duran hasta el siguiente día. El *Takuamama*, cargo que será dirigente de las danzas en ésta ocasión, coloca en los cuatro rumbos cardinales y el centro unos *muwierite* cola de venado llamados *Maxa kuaxi*, una flecha y, sobre una pequeña cama de paja, un peyote, los actores se dirigen constantemente a estos rumbos durante la danza. A pesar de que no sucedió en la fiesta a la cual asistí, cabe destacar que el *Takuamama* por ser en ésta ocasión el dirigente de las danzas, es quien lleva el traje más elaborado, su traje consiste en dos bandas cruzadas de plumas blancas de guajolotes y un cinturón de tiras de carrizo con plumas similares. Se trata de un disfraz bastante eficaz para representar una nube que va volando en el cielo (Neurath; 2002: 253). Durante las danzas va sosteniendo una vara larga de madera y ondulada en su punta superior, con este objeto representa la serpiente lluvia de Este que va arribando a la sierra.

Al atardecer, los *Tatewari Muwieri Mama* colocan leña tanto en el centro del patio como en el interior del *tuki*, en este momento llegan como invitados de otros centros ceremoniales y se colocan en los lados laterales de los puntos cardinales, quedando al centro del patio el *Tsouxirika* y en el lado opuesto al *tuki* el *Paritsika* y esporádicamente otros cargos del grupo *Tatewari Muwieri Mama* y finalmente en el interior del *tuki* se encuentra un *mara'akame*. Son varios cantos los que entonan los *mara'akate* en estas danzas, pero entre ellos me gustaría destacar el del *Tsouxirika*, quien relata por medio del mismo las vivencias de la peregrinación y en general, toda la memoria de ella. Esto se debe a que al ubicarse en el centro, es necesario recordar que el patio del *tukipa* representa *Wirikuta* y el centro se relaciona con el peyote y el fuego.

Las *Xaki* durante esta danza muelen el peyote y lo mezclan con agua de manera que pueda beberse en el momento. A la par, todos los peregrinos toman sus morrales que se encuentran colocados del lado norte de la puerta del *tuki*, recorren los puntos cardinales y donde se encuentran los *mara'akate* ingieren el peyote líquido. Este movimiento se repite durante cinco veces y la danza se lleva a cabo también cinco veces durante todo un día. Al atardecer de ese día comienza las Danzas del Venado las cuales representan las cacerías de los venados, en ella los peregrinos se dividen en dos: los cazadores y los venados. Las danzas, sus zapateados los cuales tienen que ser más fuertes y ruidosos que en el resto de

las fiestas del sub ciclo, representan la invocación de las lluvias, puesto que se equiparan con su sonido.

Finalmente la fiesta concluye con, lo que se mencionó al principio, la “desamarrada” de los *xukurikate*. Con la misma cuerda *wikuyaw* con la que fueron atados antes de salir a Wirikuta, el *Nauxa* los desata en el centro del patio. Gutiérrez del Ángel comenta que en su experiencia etnográfica, en todas las ocasiones que presencié dicha celebración, justo el final de este momento, comienza a llover, y en mi experiencia sucedió lo mismo. Esto no es casualidad, puesto que debido al conocimiento amplio de los *mara'akate* respecto al medio en el que viven pueden identificar los colores de las nubes que anuncian cuando se suscitará el comienzo de las lluvias, ya que la celebración no se realiza en una fecha determinada sino cuando el *mara'akame* decide. Lo que aquí se juega es, precisamente, su prestigio (Gutiérrez del Ángel; 2002: 266).

El último ciclo de danzas corresponde a las Danzas de las *Xaki* e inician en esa misma noche. La coreografía es la misma que las anteriores, el cambio se presenta en que las *Xaki* realizan intercambios con los *mara'akate* y tuestan en un comal el maíz dentro del *tuki* y posteriormente entregado a los *xukurikate*. Una vez que se ha tostado el maíz, se procede a quemar sus hojas, lo cual da fin a la celebración. Este punto final se realiza esa noche o a la mañana siguiente.

Mencionando al principio, las peticiones de lluvia se refuerzan en la *Namawiita Neixa* o La Danza del Espejo⁴⁵. Aquí daré una pequeña descripción de ella puesto que es una ceremonia muy pequeña y que incluso a veces llega a ser llevada a cabo dentro del periodo del *Hikuri Neixa*. Es considerada una extensión de ésta última pues su intención es prolongar las lluvias por medio de la petición a la deidad *Nakawe*. La celebración dura un día y una noche

Por medio de inversiones rituales, en especial inversión de poderes, se reafirma el significado de *Hikuri Neixa*. Es representada la derrota del Sol sobre las lluvias, como alegoría de que las estructuras de poder desaparecerán y no operaran de la misma manera hasta que el Sol renazca.

⁴⁵ La descripción está basada en la investigación de Manzanares Monter (2009).



Fotografía 32. Un mara'akame consagrando al peyote durante la celebración de Hikuri Neixa.

4.3 Sub ciclo civil católico.

Las fiestas de este sub ciclo corresponden a las que ya tienen una fecha específica marcada por el calendario católico. Aunque, son acondicionadas a los elementos rituales de la cultura wixarika y a su propia cosmovisión. Lo llamo también sub ciclo civil porque su contexto también se enfoca a las autoridades tradicionales y a la propia jerarquía política de los cargos de este tipo. Los actores rituales de este subciclo son las autoridades civiles, los mayordomos de la capilla; que no profundizare en su papel puesto que no es parte de ésta investigación; y por supuesto, el consejo de ancianos o *kawiterutsiri*. A pesar que los cargos tradicionales que ya hemos visto en el anterior sub ciclo no tienen una participación tan activa aquí, modestamente también entran en juego y en menores acciones rituales legitiman su poder. Las celebraciones se llevan a cabo en el centro de la cabecera de *Tateikie*, San Andrés Cohamiata, en la capilla y en la Casa de Poder.

Por razones metodológicas decidí no incluir todas ya que por mi observancia en campo pude notar que mis sujetos de estudio tenían mayor influencia en el sub ciclo *neixa*, además que en ciertas celebraciones del sub ciclo civil-católico al ser los mayordomos quienes participan más, el tema de investigación se desviaba un poco. Así que en este subciclo le di mayor relevancia a las fiestas que se relacionan principalmente con las autoridades civiles.

4.3.1 *Kiripuxi* o El volteado de mesa⁴⁶.

A pesar de ser una ceremonia modesta (solo dura dos días y dos noches) es de suma importancia dentro de este sub ciclo y de la vida política en la comunidad. Se trata del momento en el que los *kawiterutsiri* soñarán a las autoridades tradicionales que gobernarán el siguiente año en la comunidad. Aunque estos sueños ya se han estado realizando a lo largo de la época de lluvias⁴⁷, y comentado entre ellos a lo largo de la misma, es en ésta celebración cuando llegan a una decisión. Los participantes de esta celebración son los centros ceremoniales, los *kawiterutsiri*, las autoridades civiles y los mayordomos de la capilla. La celebración coincide con el día de San Francisco.

Mitológicamente esta celebración coincide con la entrada del Sol al mundo para iluminarlo y desaparecer la obscuridad que reinaba en la época de lluvias, y su triunfo sobre las deidades acuáticas. Al regresar el poder solar, se les regresa a las autoridades civiles sus Varas de poder que les confieren su personalidad y prestigio, estas fueron resguardadas en el *xiriki* de las *Itzu*, que se encuentra en el centro de la cabecera. El nombre de la celebración se refiere a la instauración de una viga ubicada en el centro del pueblo, que en la época de lluvias se encontraba ubicada en el suelo y al subirla a su base se reinstala el poder solar que anteriormente se mencionó. Después que las autoridades civiles restauraron la mesa, deben sacrificar una cabra, para ofrecerla a las deidades acuáticas y se retiren. El mismo día, los *xukurikate* de todos los centros ceremoniales se concentran en el centro de la cabecera para sacrificar cinco becerros en los lugares correspondientes a las cinco

⁴⁶ Ceremonia presenciada los días 4 y 5 de octubre del 2012 en Tateikie, San Andrés Cohamiata.

⁴⁷ La época del *tikaripa* se caracteriza, como lo mencione en el capítulo 2, por la poca actividad ritual y por los sueños que deben tener los *mara'akate*. Estos sueños corresponden a las autoridades que deben entrar próximamente al poder y es de suma importancia que se dediquen a interpretarlos y comentarlos entre ellos ya que al final del *tikaripa* (es decir cuando se lleva a cabo El volteado de mesa) es cuando la decisión ya debió haberse acordado.

direcciones de la geografía sagrada. En la noche, los *kawiterutsiri* deben cantar en la Casa de Poder para darle la bienvenida al Sol. Esa misma noche, los mayordomos entran a la capilla y destapan los santos que estuvieron cubiertos durante la época de lluvias. Al día siguiente, cuando ya ha llegado el Sol y ha renacido, se hace una gran fiesta donde llega todo el pueblo, beben tejuino y además aprovechan para bendecir los primeros frutos que apenas retoñan de sus coamiles.

4.3.2 Itzú Texa o El Cambio de Varas⁴⁸.

Celebración llevada a cabo el 6 de Enero y que corresponde al cambio de cargos civiles salientes a los que apenas van a ocuparlos y que como ya lo comenté, fueron escogidos anteriormente por los *Kawiterutsiri*. Con el cambio, se les entrega las Varas que representan el mismo cargo.

Si bien en el anterior capítulo ya describí su forma, material de la que están fabricadas y qué representan en cada cargo que lo portan; es necesario hacer un paréntesis aquí para explicar que significa este objeto de suma importancia en la sociedad wixarika. La representación de las Varas se refiere a los Poderes Solares y su mito corresponde a que cuando el Sol nació, sus rayos fueron entregados a los wixaritari en forma de varas. Con dicha referencia hubo quienes me comentaron que éstas son objetos muy antiguos, “nadie sabe desde cuando existen”, y que estas son protectoras de la comunidad “ellas observan, nos ven y son sabias”. Interpreto que con expresiones de este tipo, las varas son sinónimo de sabiduría.

Antes de que comience la ceremonia, las autoridades entrantes y salientes van a la cabecera municipal, ubicada en Mezquitic, Jalisco, para notificar los cambios al Gobierno del Estado. Después de esto la ceremonia comienza, según Gutiérrez del Ángel se debe cazar un venado, el cual se llevará a la comunidad. Al llegar, se dirigen al *xiriki* de las varas donde hay dos borregos que serán sacrificados. Después pasan a la Iglesia, donde se colocan las varas al pie de la cruz, los *mara'akate* cantan y se sacrifican animales.

⁴⁸ No me fue posible presenciar esta celebración, la descripción se basa en las investigaciones de Gutiérrez del Ángel (2002), Manzanares Monter (2009) e información recabada en campo.

En la tarde, se movilizan las autoridades entrantes y salientes hacia un lugar llamado *'ĥiparimukane*, o Los Bancos, que se encuentra a unos cuantos kilómetros de la comunidad. Ahí, los *mara'akate* cantan durante toda la noche para asegurar la transmisión de poder a las autoridades entrantes. En la madrugada, se realiza el sacrificio de reses a en honor a las varas de mando, a la bandera nacional y a las deidades solares. Al amanecer, se brinda por la salida del sol y el triunfo de él sobre la oscuridad (Manzanares Monter; 2009: 53).

Las autoridades entrantes se trasladan hacia el *tukipa* de San Andrés Cohamiata, donde los *xukurikate* cantaron toda la noche. Consumen caldo de venado junto con el Consejo de Ancianos, quienes les indican cuáles serán sus obligaciones. Después, las autoridades hacen su entrada al centro de la comunidad, se realizan sacrificios de reses tanto en la Casa de Poder cómo frente la Iglesia. Finalmente, se hacen intercambios entre las autoridades salientes y entrantes, que constan de tejuino, alimentos, fruta y galletas María.

4.3.3 Weiya o Semana Santa⁴⁹.

El contexto de la semana santa se centra en la reinstauración del poder solar sobre el mundo, en la detención de las lluvias para que lleguen hasta los meses de mayo y junio, época destinada a coamilear; esto siguiendo el contexto de la peregrinación a *Wirikuta* de la petición de lluvias en su respectivo momento.

La celebración comienza el lunes de semana santa, tanto ese día como en martes los júcareros que fueron a *Wirikuta* entran al centro del pueblo a presentarse con las autoridades civiles en el edificio de gobierno. Es en esa entrada donde los peregrinos ofrendan trozos de peyote en la mesa del poder, también se le ofrecen trozos de peyote a las autoridades civiles y a su familia, principalmente al gobernador tradicional. Las autoridades a cambio, les dan las varas de la comunidad a los peregrinos, esto debido a que ellos serán los encargados de restaurar el poder solar durante la semana santa.

Al día siguiente, el miércoles, se hace otro intercambio entre las autoridades de la iglesia y las autoridades civiles. Estos últimos les intercambian los peyotes recibidos antes por los peregrinos a cambio del Tutekuiyu, un cristo pequeño.

⁴⁹ Celebración presenciada del 25 al 31 de Marzo del 2013 en Tateikie, San Andrés Cohamiata.

El mismo miércoles, durante la noche, se realiza una misa de purificación en la iglesia de la comunidad, la cual es dirigida por las autoridades de la iglesia (mayordomos) y las autoridades civiles. Consiste en la purificación de los presentes a través de rezos, en ella los que dirigen la misa arrojan agua “bendita” a los presentes, estos deben llevar encendida una vela. Posteriormente cualquier persona puede pasar a ser “benedicida”, algunos de los *Irikuekate* de los centros ceremoniales y otros individuos en su mayoría mayordomos de los santos, bendicen a los presentes derramándoles agua en la frente y en la garganta, después los bendecidos son golpeados en la espalda cinco veces con un manojo de zacate mojado, llamado *Weiya* (penitencia), de hecho el nombre de la celebración es llamada así en *wixarika*.

El día jueves los santos de la comunidad son tapados, se limpian desde muy temprano junto con las varas de poder, las familias pasan a la iglesia para ser bendecidas por las figuras de los santos, cada una es bendecida ya sea por el jefe de la misma el cual es un *mara'akame* o anciano, o cualquier *mara'akame* de la comunidad. Esto se lleva a cabo debido a que como he explicado el contexto de la celebración, a partir de este momento ni las autoridades ni los peregrinos tienen poder sobre los santos, quien lo tiene es el mar y la obscuridad, representadas por los judíos, personajes pintados de negro en la piel y quienes vigilarán la iglesia y a la comunidad; es en este momento y hasta el día sábado cuando los judíos ponen ciertas prohibiciones: No se puede escuchar música, no se puede hacer mucho ruido, no se puede tomar fotografías ni video, y nadie puede entrar ni salir de la comunidad. Incumplir las normas representa ser metido al cepo: la cárcel.

Por la tarde de este día se realiza un viacrucis, dirigido por los *Tsouxikita*⁵⁰ de cada centro ceremonial. El viacrucis es custodiado por los judíos, y finalmente culmina en la iglesia, donde los judíos encierran a los asistentes y solo los dejan salir a cambio de dinero o cigarros. Se repite el viacrucis el viernes.

El día viernes antes de caer la noche son llevadas al centro de la comunidad frente a la iglesia diferentes animales para ser sacrificados, en su mayoría reses, las cuales serán cocinadas en caldo para su consumo el día domingo. Las reses son sacrificadas por personas que tienen alguna manda con un santo o por los peregrinos que hayan sido

⁵⁰ Plural de *Tsouxirika*

asignados para realizarlo por el *Tsauxirika* de cada centro ceremonial. La noche de ese día y madrugada del día sábado son dedicadas a que cada centro ceremonial o familia prenda su respectiva hoguera en el centro del pueblo y durante esa noche se bendicen los animales para que el sacrificio, el cual se hace en la mañana del sábado, tenga éxito, y la sangre este completamente bendita ya que será ofrendada a los santos. Durante toda la noche se lleva a cabo la ceremonia, la cual consiste en danzas alrededor del fuego, música del *xaweri* y *kanari*, además de que se deben hacer cinco recorridos alrededor del centro del pueblo, los cuales representan los cinco puntos cardinales de la geografía sagrada. Los ciclos de danzas representan la lucha cósmica entre el inframundo y los *xukurikate*, para que en la madrugada del siguiente día los santos ya puedan ser destapados.

Al empezar la mañana del sábado ya se pueden destapar los santos. Para hacerlo, los peregrinos entran a la iglesia y comienzan a gritarles a los santos para que se levanten. Los judíos, quienes velaron toda la noche resguardando la iglesia, empiezan a huir y posteriormente desaparecen. Es en ese momento cuando se les cantan las mañanitas a los santos, también en ese momento comienzan los sacrificios de reses para ofrendarlos justo en el alba, cuando se ha asomado el Sol. Es el día sábado cuando se empieza a sentir un ambiente de fiesta, excepto para los peregrinos, quienes deben velar una noche más, solo que a diferencia de una noche antes, se realiza a manera de prepararse para ingerir el caldo de res que se repartirá el día domingo, e incluso se sacrifica una res más por cada centro ceremonial, solo que a diferencia de la noche anterior, las reses son colocadas frente al edificio de gobierno, junto a las hogueras de cada centro ceremonial.

El día domingo finalmente se vive un ambiente de fiesta y se reparte la comida entre los asistentes, claro que a los primeros a quienes se les ofrece son a los *mara'akate*, después a los peregrinos que fueron a Wirikuta, y finalmente al resto.

4.3.4 *Xapalaririku* o Segundo Volteado de Mesa⁵¹.

El día de ésta celebración es el 4 de Junio, en San Andrés Cohamiata. De manera parecida al Primer Volteado de Mesa, su duración es de un día. El objetivo principal es re acomodar la viga que representa la Mesa del Poder en el suelo, quitándole su base. La cruz de la

⁵¹ Descripción basada en la investigación de Manzanares Monter (2009) pues no me fue posible asistir a dicha celebración.

Iglesia se quita, los santos de la Iglesia se cubren, y las varas de las autoridades civiles se resguardan en su *xiriki*. Estas acciones simbolizan que la noche ha llegado a la comunidad, y con ella también desaparecen el poder y los diferentes cargos (Gutiérrez del Ángel; 2002: 255).

Durante la festividad se hacen sacrificios de animales para las deidades del inframundo, y a diferencia del Primer Volteado de Mesa, la participación de los cargos tradicionales es muy poca y la asistencia es menor.

4.4 El ciclo ritual anual: Su contexto y actores.

Aquí pudo ser observado el ciclo ritual anual desde los diferentes actores que lo conforman, sus jerarquías y la correspondencia de cada fiesta con el mito de la creación del mundo (*tikaripa* y *tukaripa*). Es necesario observar la figura del *mara'akame*, la cual se encuentra en cada una de éstas fiestas como el guía de la mismas y quien jerarquiza el poder del resto de los actores rituales otorgándoles el que les corresponde, así, manteniendo el orden social de la comunidad a partir de las acciones rituales.

Ahora, en el siguiente capítulo, será explicado lo que se entiende por resistencia y defensa territorial a partir de las acciones rituales y simbólicas de éste pueblo indígena y en específico, de los *mara'akate*. Ya anteriormente, en el capítulo segundo, se explicó brevemente lo que entiendo por resistencia, pero en el siguiente capítulo profundizaremos.

Cuadro de festividades

A continuación presento una síntesis de las festividades antes expuestas: su sub ciclo, lugar, participantes y características generales.

Festividad	Sub ciclo	Lugar	Participantes	Fecha	Características
<i>Mawarixa</i> o Fiesta del Toro	<i>Neixa</i>	<i>Tukipa</i>	<i>Kawiterutsiri</i> , <i>xukurikate</i>	Finales de agosto – principios de	Reunión de los <i>xukurikate</i> y establecimiento de las

				septiembre	obligaciones de cada uno a lo largo del ciclo festivo.
<i>Kiripuxi</i> o el Volteado de Mesa	Civil-católico	Cabecera comunal	<i>Kawiterutsiri, xukurikate, itsukate</i> y mayordomos	Octubre	Colocación de la viga que compone la mesa de poder sobre su base. Devolución de las varas de mando a sus correspondientes autoridades tradicionales. Establecimiento de las próximas autoridades tanto tradicionales como de la Iglesia
<i>Tatei Neixa</i> o Fiesta del Tambor	<i>Neixa</i>	<i>Tukipa</i> y <i>xiriki</i>	<i>Kawiterutsiri, xukurikate</i>	Octubre - Noviembre	Bendición de los primeros frutos. Guíar imaginariamente hacia Wirikuta a los niños de la comunidad y de la familia, y así incorporarlos a

					la sociedad wixarika. Paso de la época de lluvias a la época de secas.
<i>Itsu Texa</i> o Cambio de Varas	Civil - católico	Cabecera comunal, Iglesia, <i>Tukipa</i> y sitio sagrado “Los Bancos”	<i>Itsukate</i> , cargos religiosos – católicos, <i>kawiterutsiri</i> , <i>xukurikate</i>	6 de Enero	Cambio de autoridades civiles
Peregrinación a <i>Wirikuta</i>	<i>Neixa</i>	Real de Catorce, San Luis Potosí y resto de lugares sagrados de la geografía sagrada	<i>Kawiterutsiri</i> , <i>xukurikate</i> y <i>hikurikate</i>	Noviembre - Marzo	Peregrinación para la recolección del peyote, que será usado en las siguientes festividades. Recreación del ciclo mítico. Atraer las lluvias a la comunidad. Búsqueda de las enseñanzas chamánicas a través del consumo del enteógeno.

<i>Weiya</i> o Semana Santa	Civil - católico	Cabecera comunal e iglesia	<i>Kawiterutsiri</i> , <i>xukurikate</i> , <i>itsukate</i> , cargos religiosos- católicos	Semana Santa	Restauración del poder solar eclipsado por las deidades del inframundo, representadas por los topiles.
<i>Xapalaririku</i> o Segundo Volteado de Mesa	Civil - católico	Cabecera comunal	<i>Kawiterutsiri</i> , <i>xukurikate</i> , <i>itsukate</i> y mayordomos	4 de junio	Re acomodo de la viga que compone la mesa de poder. Resguardo de las varas de mando de las autoridades del gobierno tradicional.
<i>Hikuri Neixa</i> o La Fiesta del Peyote	<i>Neixa</i>	<i>Tukipa</i> y <i>xiriki</i>	<i>Kawiterutsiri</i> y <i>xukurikate</i>	Mayo - junio	Culminación simbólica de la peregrinación a <i>Wirikuta</i> . Paso de la época de secas a la de lluvias. Continuación de la festividad en la <i>Namawiita</i> <i>Neixa</i> .

5. La resistencia indígena.

Capítulo V

5.1 Defensa del territorio y reproducción del cosmos.

Finalmente, en este último capítulo, me gustaría expresar lo que es la resistencia y la defensa de la territorialidad wixarika a partir de la acción simbólica del pueblo indígena desde mi experiencia en *Tateikie*, San Andrés Cohamiata. En el capítulo segundo ya había mencionado lo que implica la resistencia en la acción ritual, la cual adquiere un matiz político al ser un método de protección de la cultura en general.

Pero, ¿por qué surgen la resistencia y defensa territorial? Si bien en los últimos años el caso de Wirikuta frente la invasión de diversas concesiones mineras fue bastante sonado tanto en los medios de comunicación y en la literatura antropológica (además de haber sido un capítulo bastante difícil en cuanto a la historia del territorio wixarika) no representa una novedad respecto a la invasión de los sitios sagrados de este pueblo indígena. Desde hace tiempo ya ha existido la invasión a dichos lugares y al mismo pueblo ha manifestado que se debe a un cierto abandono del Estado, pero, los wixaritari han sabido idear formas de defenderlos y a esto lo denomino la resistencia cultural.

Respecto a dicho concepto, Ma. Iracema Gavilán a partir del *New Keywords, a revised Vocabulary of Culture and Society* (2005) define la resistencia cultural como “Las acciones intrínsecamente ligadas a las prácticas de la reproducción material humana y conllevan procesos complejos en los que se reconstruye la memoria histórica, la organización social, se recuperan filosofías y prácticas asociadas a la espiritualidad y a la tradición, además, se innovan dispositivos tecnológicos y mecanismos de intercambio, y se ponen en marcha iniciativas socio-organizativas y socio-políticas. En resumen, ligan lo espiritual y lo materialmente necesario para la trascendencia social” (2013: 49). Dicha resistencia surge a partir de la dominación que puede ser ejercida sobre los actores que la practican y se lleva a cabo en los lugares, paisajes y territorialidad de la misma resistencia cultural.

En el caso wixarika puede ser vista por medio de las acciones rituales correspondientes a los rumbos de la geografía sagrada, la reproducción del complejo geográfico y del cosmos

en los espacios rituales de la comunidad y finalmente, la enseñanza chamánica que se basa en ese complejo y que posteriormente reproduce la cultura y sustenta la organización social y la preponderancia de los *mara'akate* con esa lógica, la lógica del *nierika*.

He de aclarar en este punto que, no pretendo hacer un recuento histórico de las problemáticas de invasión en los sitios sagrados, cómo explique con anterioridad, existen un sinnúmero de casos y desviaría un poco el tema de investigación ya que lo que me ocupa es, hacer un análisis de la resistencia desde la perspectiva wixarika.



Fotografía 33. Cartel ubicado frente a la Isla del Rey, San Blas, Nayarit; el cual fue establecido por la Unión Wixarika de Centros Ceremoniales A.C. a través de la CDI.

5.2 Las relaciones inter-institucionales y su función.

En este apartado me gustaría agregar además del aspecto ritual y organizativo propio del pueblo wixarika, la complementación de la resistencia cultural a partir del acercamiento a otras instituciones, sectores sociales y con eso, la creación de medios inter-étnicos e inter-sociales para salvaguardar el territorio. Dichos medios dejan claro que los wixaritari han

sabido sacarle provecho a diferentes sectores sociales y a instituciones estatales para el beneficio de su cultura.

Este es sólo un ejemplo que pude documentar en mi trabajo de campo a partir de entrevistas y pláticas informales con diversos actores sociales relacionados con dichos sectores. No intento hacer una generalidad de todas las instituciones que se han involucrado en la defensa del territorio wixarika ni de todas las problemáticas que presenta puesto que es una tarea muy grande que no compete a esta investigación y tampoco tengo el suficiente conocimiento respecto a ello cómo para hacerlo.

5.2.1 La Unión Wixarika de Centros Ceremoniales A.C. y su acercamiento con la CDI.

Hablar del territorio y relacionarlo con dicha institución es remontarnos a una de las organizaciones wixaritari más representativas: La Unión Wixarika de Centros Ceremoniales A.C.

Dicha A.C. nació en la década de los años 90 en la comunidad de *Tuapurie*, Santa Catarina Cuexcomatitlán, Jalisco. Surgió por medio de la iniciativa de los *kawiterutsiri*, y como en otras decisiones hechas por estos individuos, fue concretada a partir de sus sueños.

Sus objetivos han sido: salvaguardar los lugares sagrados que se encuentran fuera de las comunidades, la comunicación entre centros ceremoniales e informar respecto a la condición de dichas territorialidades con el resto de la población perteneciente a la etnia.

Es un organismo administrado totalmente por las mismas comunidades, donde a partir de las asambleas comunales se informa de /las actividades y acuerdos a los que llegan los miembros que están dentro de ella, los cuales igualmente son escogidos en las asambleas y debieron haber tenido o deben tener algún cargo como jícaderos; por cada comunidad debe haber por lo menos un integrante dentro de la Unión.

La estructura organizativa de la Unión Wixarika se conforma a través de los siguientes puestos:

Presidente: Es la persona que dirige las reuniones y toma las decisiones finales en consenso con el resto de los integrantes de la misma.

Vice-presidente: Se encarga de tomar las decisiones finales junto con el presidente y suplantarlo en caso de que no se pueda presentar en alguna reunión o actividad.

Consejo de vigilancia: Persona que se encarga de que el presidente y vice-presidente lleven a cabo las decisiones y actividades acordadas en cada una de las reuniones.

Tesorero: Encargado de los recursos económicos en la Unión Wixarika así como su uso.

Cómo institución inter estatal se conforma años después y su máximo auge se lleva a cabo en el año 2006, en el que se realiza La Consulta sobre los Lugares Sagrados del Pueblo Wixarika por medio de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas a través del Programa Implementación de Proyectos para el Ejercicio de Acceso a la Justicia, cuya función es financiar Proyectos de comunidades indígenas y agrarias que buscan el ejercicio de la justicia y la defensa jurídica. Dicha consulta involucró a todos los centros ceremoniales y buscaba establecer un plan de trabajo para defender el territorio de sus problemáticas, entre las que se consideraba: el vandalismo, la contaminación, el corte de peyote por gente externa a la etnia, y la ausencia de algún instrumento jurídico para ser protegidos los sitios (a excepción de Wirikuta que hasta ese momento ya estaba decretada como Área Natural Protegida bajo la modalidad de Sitio Sagrado Natural).

El resultado de la Consulta finalizó en un Plan de Trabajo para resolver las problemáticas, las cuales buscaban resumidamente: crear comitivas para la limpieza de los sitios, su vigilancia (actualmente varios de ellos ya tienen vigilantes wixaritari que viven cercanos al área de dichos sitios), la difusión de la cultura wixarika tanto a personas externas a la etnia que sean habitantes cercanos a los lugares sagrados como a la población joven wixaritari y la búsqueda de estrategias jurídicas para la defensa.

La Unión Wixarika además, ha tenido su difusión a través de la transmisión de sus comunicados en la Radio Indigenista XEJMN “La Voz de los Cuatro Pueblos”; ubicada en la comunidad cora de Jesús María, Nayarit; y que atiende a la población de la región del Gran Nayar transmitiendo en todas sus lenguas indígenas. Dicha estrategia de difusión ha

repercutido en el acercamiento entre comunidades wixaritari, pero no con comunidades de otros pueblos indígenas de la región. A pesar de compartir ciertos lugares sagrados con el pueblo cora, el acercamiento ha sido reducido, contando con pocos asistentes de dicha etnia en las reuniones de la A.C. Con el pueblo indígena de la región que se podría considerar ha habido mayor acercamiento ha sido con los tepehuanos del Sur, con quienes comparten el sitio sagrado de *Hauxa Manaka*, y existe un convenio entre ambos pueblos para poder transitar y hacer uso ritual del mismo.

Finalmente La Consulta concluyó con El “Pacto Hauxa Manaka Para la Preservación y Desarrollo de la Cultura Wixarika”, firmado el 28 de abril del año 2008 en la comunidad tepehuana de San Bernardino Milpillas Chico (Cerro Gordo), Municipio de Pueblo Nuevo, Estado de Durango, México. Dicho pacto fue firmado por el presidente de la U.W. y los gobernadores constitucionales de los Estados donde se encuentran tanto comunidades wixaritari como también sitios sagrados. El pacto se resume en tres compromisos los cuales pueden sintetizarse en:

Compromiso 1: Los Gobernadores Constitucionales participantes en el Pacto se comprometen, en el marco de sus atribuciones establecidas en sus respectivas Constituciones Políticas y Leyes Orgánicas Estatales, a realizar las acciones necesarias para proteger y preservar la continuidad histórica de los Lugares Sagrados y Rutas de Peregrinación del Pueblo Wixarika.

Compromiso 2: Los Gobernadores Tradicionales Wixaritari y la Unión Wixarika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit A.C. se comprometen a evitar que los wixaritari y/o personas ajenas a su cultura utilicen elementos de la misma para fines contrarios al ceremonial y tradición del Pueblo Wixarika.

Compromiso 3: Las partes involucradas en el Pacto, acuerdan establecer un programa de trabajo basado en el informe final de la Consulta Los Lugares Sagrados del Pueblo Wixarika en lo general y lo establecido en el Plan de Manejo del Sitio Sagrado Wirikuta, en lo particular.

Cabe incluir que una de las acciones a seguir con La Consulta fue el acercamiento con la población cercana a la región de Wirikuta, para establecer un dialogo y resolver inquietudes

respecto al tránsito de los centros ceremoniales en los municipios y poblados donde se encuentra el área de Wirikuta. La relación con estas poblaciones ha sido, en opiniones de varios wixaritari, buena, ya que la peregrinación ha sido tan antigua como la relación con esas poblaciones y saben muy bien a que van los centros ceremoniales y hay una buena comprensión con el contexto de ese viaje que todo el pueblo wixarika realiza.

El hecho de que la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales A.C. haya decidido acercarse a la CDI para hacer una tarea tan grande como lo es una consulta de la totalidad de su geografía sagrada me hace ver el dinamismo que hay en su resistencia cultural y el aprovechamiento que hacen de las diferentes instituciones que a lo largo del tiempo se han adentrado a sus comunidades para finalmente, hacer su trabajo: Auxiliar y estar al servicio de los pueblos indígenas cuando éstos las necesiten.

6. Conclusiones.

6.1 Organización mito-sociológica: La importancia del mara'akame como sujeto político del pueblo wixarika

Con este trabajo he querido abordar el fenómeno del chamanismo en la sociedad wixarika y he llegado a dos puntos: El chamanismo es una estructura social con una gran complejidad en la formación de sus individuos que lo componen, concluyendo dicha complejidad en la obtención de *nierika* y su eficacia siempre puesta a prueba. Al enumerar las fases del proceso del chamanismo se puede entender que al llegar al punto del manejo de las visiones, se ha llegado al nivel *tukari* de la cosmovisión, y es cuando aquí es entendida la relación espacio sagrado-sociedad: La experiencia de lo sagrado que presenta al *hikuri* como ente comunicador con el mundo sagrado va permeando las diversas fases de la enseñanza chamánica y con ella, la influencia de sus sujetos en la vida social de su comunidad.

Sin ignorar tampoco, las jerarquías ya establecidas dentro del pueblo, a partir del sistema de cargos y de las diversas sucesiones que lo componen y las familias que los portan en su transcurso. Así como el sistema de cargos es el sistema social que reconoce los sacrificios de los que buscan reconocerse como *mara'akate*, también es el medio por el cual ciertos individuos buscan ser los líderes de la comunidad a través de la acción ritual.

Al ser los *mara'akate*, los líderes de su cultura son quienes van a defender el territorio de amenazas externas a partir de la acción ritual y es en este aspecto donde se llega a saber que tan profundo llega a ser el ciclo ritual dentro del pueblo. Cómo lo explique en el capítulo cuarto, participar en las diversas celebraciones, en especial la peregrinación a Wirikuta, proporciona prestigio a quien lo realiza.

La organización mito-sociológica que se sustenta en el sistema de cargos lleva consigo a la resistencia cultural.

6.2 Etno-política y resistencia cultural.

La etno-política y la resistencia cultural las he entendido cómo aquellas manifestaciones culturales que son llevadas a cabo para crear identidad en los actores que las realizan y a partir de lo espiritual buscan trascender hacia el plano social dándole a las acciones rituales un cierto peso político.

Etno-política es aquella forma de hacer justicia y organizar cada decisión trascendental en la sociedad a través del modelo mitológico, es cuando entran los *mara'akate* a mantener el orden. Con esta lógica, deriva la acción de defensa en la territorialidad dando cómo paso a la resistencia cultural. La Unión Wixarika de Centros Ceremoniales A.C. ha sido tanto una vía de organización autónoma cómo una expresión de la etno-política donde, como en el resto de niveles organizativos ya vistos, aquí también es liderada por los *mara'akate*.

La resistencia cultural, respecto a la defensa del territorio sagrado, es aquella defensa simbólica realizada a través de la relación que se establece entre las deidades habitantes de la geografía sagrada y los humanos, la constitución de la cultura misma.

En cuanto a la resistencia, tomándola como acto político, conlleva una serie de acciones organizadas cuyo fin es la defensa de una vulnerabilidad dentro de la cultura del sector social que lo lleva a cabo (en este caso el pueblo indígena de estudio). La resistencia cultural es solo un aspecto de esa organización.

Las dificultades que ha presentado el territorio sagrado no es algo reciente sino que es una problemática que ha existido con mucha anterioridad. El caso de Wirikuta y las 22 concesiones mineras que fueron entregadas a la empresa canadiense First Majestic por parte del Gobierno Federal ha sido hasta éste momento el ejemplo más conocido de dichas dificultades y uno de los episodios más problemáticos en la historia del pueblo wixarika, sobre todo porque sucedió justo tres años después de la firma del “Pacto Hauxa Manaka Para la Preservación y Desarrollo de la Cultura Wixarika”⁵², siendo así que a pesar de que dicho pacto se derivó de la Consulta realizada por la CDI, su violación ha provocado el cuestionamiento de si el Gobierno Federal ignoró los resultados y puntos a tratar para proteger el territorio. Dicha problemática se debe a la vulnerabilidad del pueblo indígena

⁵² Recordemos que la firma de éste pacto se llevó a cabo en el año 2008.

que, como ya ha sido explicado a lo largo de éste trabajo, no se asienta en ellos y además responde a que el Gobierno Federal debe establecer las medidas necesarias para salvaguardarlo. Aunque, el pueblo wixarika ha tenido la capacidad de buscar estrategias dentro de su resistencia para salvaguardarlo apropiándose de instituciones y otros sectores sociales. Esto nos lleva a la siguiente conclusión.

6.3 El acercamiento con otros sectores sociales como fortalecimiento de la defensa

Acercarse a instituciones, pueblos indígenas y otros sectores sociales ha permitido al pueblo wixarika comunicarse, entre las comunidades, las necesidades y dificultades que presenta su territorialidad y también comunicarlo a personas ajenas a su cultura para así, recibir medios que buscan la salvaguarda del mismo. Al acercarse con el Estado entablan un argumento muy poderoso que debe ser cumplido: el Estado debe responder a lo que es pedido por los pueblos indígenas. Los wixaritari han sabido usar sus instituciones para resolver su problemáticas territoriales. Respecto a este punto ha habido diversas opiniones desde las perspectivas de cada comunidad, en éste trabajo cómo pudo ser visto no fue un tema que se abordó con tanta profundidad cómo los anteriores, pero la presente investigación más que encontrar respuestas busca que también se generen más preguntas y con ello ser respondidas en un futuro.

Finalmente, puedo concluir que el pueblo wixarika será quien determine el eje de su territorio y respectiva cultura que seguirá en un futuro, que se bien seguirá siendo con el mismo dinamismo que lo ha caracterizado a través de los tiempos.

Bibliografía.

Aedo, Ángel

2003 La región más oscura del universo: El complejo mítico asociado al *kieri* de los huicholes y el *tolozin* de los antiguos nahuas en *Flechadores de Estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*; Jáuregui, Jesús y Neurath, Johannes (eds.); México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Anguiano, Mariana; Furst, Peter T.

1987 [1978] La endoculturación de los huicholes, México, Instituto Nacional Indigenista.

Barabas, Alicia

2002 Utopías indias: Movimientos socioreligiosos en México, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Plaza y Valdés.

2003 Introducción. Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas en *Diálogos con el territorio: Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Durkheim, Emile

2007 [1912] Introducción y Capítulo I en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, México, Editorial Colofón S.A.

Durín, Severine; Manzanares, Alejandra

2008 Ser jícarero para pagar una manda. De la importancia de la relación entre teukari en la reproducción social wixárika en *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistemática e interdisciplinaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Eliade, Mircea

1996 [1968] El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, México, Fondo de Cultura Económica.

1979 [2000] Caps. X, “El espacio sagrado” y XI, “El tiempo sagrado” en *Tratado de historia de las religiones*, Ed. Era.

Fagetti, Antonella

2010 Iniciaciones, trances y sueños: Una propuesta teórico-metodológica para el estudio del chamanismo en México en *Iniciaciones trances y sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*; Fagetti, Antonella (coordinadora); México, Plaza y Valdés S.A. de C.V. / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la BUAP.

Fajardo, Horacia

2010 Capítulo 1: Resolución de conflictos en comunidades huicholas en *Sistemas normativos indígenas huichol, cora, tepehuano y mexicano*; Alvarado Ortíz, Patricia (coordinadora); México, Comición Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Fresán Jiménez, Mariana

2002 Nierika. Una ventana al mundo de los antepasados, México, CONACULTA / FONCA.

Gavilán Galicia, Ma. Iracema

2013 Cartografías de la resistencia en la experiencia de los náayerite en México y los otavalo en Ecuador en *Espacios en movimiento. Luchas desde la exclusión en América Latina*; Silvia Soriano Hernández (coordinadora); México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones sobre América Latina y El Caribe.

Geertz, Clifford

2006 [1988] La religión como sistema cultural en *La Interpretación de las Culturas*, España, Editorial Gedisa.

Glockner, Julio

2010 Testimonios históricos del consumo de enteógenos en *Iniciaciones trances y sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*; Fagetti, Antonella (coordinadora); México, Plaza y Valdés S.A. de C.V. / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego” de la BUAP.

Gutiérrez Del Ángel, Arturo

2002 La Peregrinación a Wirikuta: El Gran Rito de paso de los huicholes, México, Instituto Nacional de Antropología / Universidad de Guadalajara.

Islas Salinas, Liz Estela

2010 Transformándose en antepasado: La iniciación del mara’akame en *Iniciaciones trances y sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*; Fagetti, Antonella (coordinadora); México, Plaza y Valdés S.A. de C.V. / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego” de la BUAP.

Kindl, Olivia

2003 La Jícara Huichola: Un Microcosmos Mesoamericano, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara.

2012 Caminos de Colores. El hilo como itinerario visual en los cuadros de estambre (nierikate) huicholes en *Hilando al norte: nudos, redes, vestidos, textiles*; Gutiérrez, Arturo (editor); México, El Colegio de San Luis / El Colegio de la Frontera Norte.

Lara Chivarra, Jesús

2013 Wixarika niukieya tsutua mieme. Palabras principales en wixarika, México, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes. Gobierno de Jalisco.

López Austin, Alfredo

1984 [1980] *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Korsbaek, Leif

1996 *Introducción al sistema de cargos: antología*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Liffman, Paul

2010 *Historias huicholas y reivindicaciones territoriales en dos museos nacionales de antropología en Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*; Araiza, Elizabeth (editora), México, El Colegio de Michoacán A.C.

Lumholtz, Carl

1981 [1902] *El México Desconocido. Cinco años de exploración entre las Tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco y entre los Tarascos de Michoacán*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Manzanares Monter, Sara Alejandra

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

Neurath, Johannes

2002 *Las Fiestas de la Casa Grande: Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia 7 Universidad de Guadalajara.

2003 *Huicholes en Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

2005 *Ancestros que nacen en Arte Huichol*, México, Artes de México.

2006 Soñar el mundo, vivir la comunidad: Hikuli y los huicholes en *La realidad alterada. Drogas, enteógenos y cultura*; Glockner, Julio y Soto, Enrique (compiladores); México, Debate.

Neurath, Johannes (coordinador)

2003 Los que caminan en el amanecer. Territorialidad, peregrinaciones y santuarios en el Gran Nayar en *Diálogos con el territorio: Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*; Barabas, Alicia (editora); México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Perrin, Michel

2008 Arte y chamanismo en *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistemática e interdisciplinaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Porras Carrillo, Eugenio

1999 Consideraciones acerca del neochamanismo y del chamanismo huichol en *La medicina tradicional en el norte de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Preuss, Konrad Theodor

1998 Indios huicholes del estado de Jalisco en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit: Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*; Neurath, Johannes y Jáuregui, Jesús (eds.); México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.

1998 Paralelos entre los antiguos mexicanos y los actuales indígenas huicholes en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit: Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*; Neurath, Johannes y Jáuregui, Jesús (eds.); México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.

1998 La religión astral mexicana en tiempos prehispánicos y en la actualidad en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit: Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*; Neurath, Johannes y Jáuregui, Jesús (eds.); México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.

Rajsbaun, Ari

2001 Lugares y objetos sagrados en *Pirámides Cerros y calvarios. Lugares Sagrados y legislación mexicana*, México, Instituto Nacional Indigenista / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Derechos Humanos / Colección Derecho Indígena.

Schabasser, Christoph

2013 Salud, enfermedad y soberanías huicholas: Tratamientos médicos en un ambiente multiétnico, tesis de maestría en Antropología Social, México, El Colegio de Michoacán A.C.

Stavenhagen, Rodolfo

2001 Capítulo I: La cuestión étnica en la actualidad, Capítulo II: Estado y nación: algunas consideraciones teóricas, Capítulo V: Derechos de las etnias en el sistema internacional y Capítulo X: Derechos étnicos y políticas nacionales en *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México.

Télez Lozano, Victor Manuel

2011 Xatsitsarie. Territorio, gobierno local y ritualidad en una comunidad Huichola, México, El Colegio de Michoacán A.C.

Turner, Víctor

2002 [1974] Dramas sociales y metáforas rituales en *Antropología del Ritual*; Ingrid Geist (comp.); México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1980 [1967] La Selva de los Símbolos: Aspectos del ritual ndembu, España, Siglo XXI Editores.

Turner Edith y Turner, Victor

2011 [1978] Pilgrimage as a Liminoid en *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, U.S.A., Columbia University Press.

Varios Autores

2010 Informe final de la Consulta sobre los Lugares Sagrados del Pueblo Wixarika, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Zingg, Robert

1982 [1938] Los huicholes. Una tribu de artistas, México, Instituto Nacional Indigenista.

GLOSARIO.

‘Aikutsi: Bule usado para guardar macuchi.

Haramaratsie: Lugar donde vive Tatei Haramara. Se identifica como una roca ubicada frente a la Isla del Rey, en San Blas, Nayarit. Corresponde al punto este de la geografía sagrada.

Hauxa Manaka: Sitio que corresponde al punto norte de la geografía sagrada, ubicado en el Cerro Gordo, Durango.

Heinĩtsi: Sueño.

Hikuri: Peyote.

Hikurikame (plural: Hikurikate): Peyotero.

Hikuri neixa: “La danza del peyote”, nombre wixarika de la celebración La fiesta del peyote.

‘ĥparimukane: Sitio sagrado ubicado en la cercanía de la localidad Los Bancos, a unos cuantos kilómetros de Tateike, San Andrés Cohamiata.

Ĥĩ: Flecha usada por motivos rituales. Es hecha con madera de Brasil y Carrizo.

‘ĩrikame (plural: irikate): Alma de un difunto o una persona viva, la cual es materializada en un cristal.

Ĥĩkuekame: Cargo tradicional que se encarga de cuidar la vara mayor del centro ceremonial.

Ĥĩtsuti: Centro ceremonial de Las Pitahayas.

Itsukate: Cargos civiles de San Andrés Cohamiata.

Itzú texa: Nombre wixarika de la celebración El Cambios de Varas.

‘Iyari: Alma, corazón, memoria. Palabra con la que los wixaritari se refieren a la esencia de una persona, objeto, deidad u entidad física.

Kaitsa: Sonaja utilizada en Tatei Neixa.

Kakaiyari (plural: Kakaiyarite): Deidad, ancestro, antepasado.

Kanari: Guitarra tradicional.

Kauyumarie Muyeka: Lugar sagrado donde se cree habita Tamatsi Kauyumarie. Es una colina pedregosa ubicada en un llano desértico.

Kawiteru (plural: Kawiterutsiri): Hombre sabio, anciano prestigiado. Individuo que forma parte del Consejo de Ancianos, órgano de la comunidad cuyos integrantes toman las decisiones religiosas y políticas más importantes de la misma.

Kewimuta: Sitio sagrado de Kewimuka.

Kamikime: “Los Primeros cazadores”.

Kipuri: Aliento, respiración.

Kiripuxi: Nombre wixarika de la celebración El volteado de Mesa.

Kieri: Planta psicotrópica Solandra brevicalyx.

Kierimanawe: Centro ceremonial de San Miguel.

Kikuxa hierekame: Mara'akame que es encargado de cuidar el tukipa y a los familiares de los peregrinos que se encuentran en Wirikuta.

Kuxupurite: Principales cargos tradicionales de los centros ceremoniales. Conforman la parte delante de la fila de peregrinos en Wirikuta.

Kuyuaneneme: Centro ceremonial de Las Guayabas.

Kwiniyayari: Enfermedad. En la cultura wixarika es identificada como el tipo de enfermedad derivada por el adeudamiento con algún antepasado y con la cultura en sí.

Macuchi: Tabaco que es sembrado por los wixaritari.

Mara'akame (plural: Mara'akate): Chamán, cantador, curandero.

Mawarixa: Nombre wixarika de la celebración La fiesta del Toro.

Maxa: venado.

Maxa kuaxi: “Nuestro bisabuelo cola de venado”.

Maxa neixa: “La danza del venado”.

Muwieri (plural muwierite): Instrumento chamánico compuesto por plumas de guajolote y/o águila y madera de Brasil. Es el principal instrumento usado por un mara’akame y es usado para hacer curar personas, animales y objetos y comunicarse con los antepasados en los rituales.

Nakawe: La parte mala de Takutsi.

Nak̄ita: Sitio sagrado ubicado en las cercanías de la comunidad cora de Santa Teresa, Nayarit. Este sitio es relacionado con la lluvia y el crecimiento del maíz.

Namawiita neixa: Nombre wixarika de la celebración La Danza del Espejo.

Nauxa: Cargo tradicional del centro ceremonial. Jefe de los danzantes.

Neixa: Danza.

Nierika: “El don de ver”, visión chamánica. También es un tipo de ofrenda circular que se refiere a la acción de ver entre el mundo sacro y el terrenal.

Nierika makame: Lugar donde se encuentra por primera vez una familia de peyotes durante la cazería del peyote en la peregrinación a Wirikuta.

Paritek̄ia: Una cueva en el Cerro Quemado, San Luis Potosí.

Paritsika: Cargo tradicional que representa a la deidad Nuestro Hermano Mayor el Amanecer.

Reunari: Cerro Quemado, en San Luis Potosí. Lugar donde nació el Sol.

Reutari: Cerro ubicado en las cercanías de la comunidad cora Mesa del Nayar, Nayarit. Este lugar es relacionado con el inframundo y la oscuridad.

Takutsi: La parte procreativa de Takutsi Nakawe. Es conocida como Nuestra Bisabuela, diosa de la fertilidad.

Takwa: Patio.

Takuamama: Cargo tradicional del centro ceremonial encargado del takwa o patio y quien adquiere protagonismo en las danzas del Hikuri Neixa.

Takwatsi: Estuche de palma el cual es usado por los mara'akate para guardar sus muwierite y otros objetos.

Tamatsi Kauyumali: Deidad Nuestro Hermano Mayor Venado del Este. Aparece en la mitología como intermediario entre las deidades y los humanos, en especial de los *mara'akate*.

Tamatsi Paritsika: Nuestro Hermano Mayor, el que camina en el amanecer.

Tamatsi Teiwari Yuawi: Nuestro Hermano Mayor, el Charro Negro.

Takwatsi: Estuche de palma el cual es usado por los mara'akate para guardar sus muwierite y otros objetos.

Tapeiste: Altar de madera ubicado al fondo del tuki. Es usado para colocar las ofrendas de los xukurikate y su ubicación remite al Oceano Pacífico, Haramara.

Tateikie: San Andrés Cohamiata.

Tatei Haramara: Nuestra Madre el Mar.

Tatei Hauxa Temai: La joven de la madera flotante.

Tatei Kewimuka: Deidad femenina relacionada con la lluvia que recorre desde el poniente hasta el oriente la geografía sagrada.

Tatei Matinieri: Deidad de la lluvia, asociada con el oriente. Su morada se encuentra en un ojo de agua cerca del municipio Agua Hedionda, San Luis Potosí.

Tatei Neixa: “Danza de Nuestras Madres”, nombre wixarika de la celebración Fiesta del Tambor.

Tatei niwetsika: Deidad “Nuestra Madre Maíz”.

Tatei Nî’ariwame: Deidad femenina que es relacionada con la lluvia de temporal.

Tatei Utianaka: Deidad acuática relacionada con los peces

Tatei Ututawi: Sitio sagrado ubicado en Bernalejo, Durango.

Tatei Wexikîa Wimari: Deidad “Nuestra Madre Águila”.

Tatei Xapawiyeme: Deidad femenina que habita en el punto sur de la geografía sagrada.

Tatewari: Abuelo Fuego. Cargo tradicional que se relaciona con la misma deidad.

Tatewari muwieri mama: Conjunto de cargos tradicionales que se colocan al final de la fila de peregrinos en Wirikuta y cuyo contexto de dichos cargos remite al fuego y sus pasajes míticos.

Tatuwani: Gobernador tradicional.

Tawewiakame: Nuestro Padre Sol.

Tawexika: Centro ceremonial de San José.

Tea’akata: Lugar donde nació Tatewari, el Abuelo Fuego. Corresponde al punto central de la geografía sagrada.

Teiwari (plural: teiwarixi): Mestizo, foráneo, persona no indígena.

Tejuino: Bebida fermentada hecha de maíz germinado.

Tenzuapa: Tamal hecho por las Xaki en la celebración del Hikuri Neixa.

Tepari: Piedra circular ubicado en el centro del Tukipa y dónde se coloca sangre sacrificial y diferentes tipos de ofrendas. Es decorada con grabados inspirados en temas mitológicos.

Tepu: Tambor.

Teukari: Abuelo. También se le considera teukari a toda persona que asigna un nombre a otra y es un término muy usado entre los peregrinos que van a Wirikuta.

Teupa: Lugar sagrado ubicado en la cercanías de San Jose. Es considerado el lugar donde salió por primera vez Tawewiekame.

Tikari (pa): La noche. Se refiere al poniente de la geografía sagrada.

Tsaxirika (plural: *Tsaxikita*): Cargo más importante del centro ceremonial.

Tseriekame: Centro ceremonial de Cohamiata.

Tserieta: Sur, izquierda.

Tsikuri: Cruz romboide que en español es llamada por los wixaritari como “ojo de Dios”. Representa por completo la geografía sagrada.

Tuapurie: Santa Catarina Cuexcomatitlán.

Tuimaye’u: Manantial sagrado ubicado en el poblado San Juan de Tuzal, San Luis Potosí.

Tukari (pa): El día. Se refiere al oriente de la geografía sagrada.

Tuki: Edificio más grande del tukipa. Representa el tikaripa, la noche.

Tukipa (plural: Tukite): Centro ceremonial.

Tunuwame: Centro ceremonial de San Andrés Cohamiata.

Tutekuiyu: Nombre de un pequeño Cristo de la localidad de Cohamiata.

Tutsipa: Tuxpan de Bolaños.

Tupiritsiri: Topiles.

Tutu: Flor de peyote.

Ukiratsi: Abuelo.

Utata: Norte, derecha.

Uxa: Pintura amarilla usada para formar figuras faciales y decorar diversos objetos de uso ritual, durante la peregrinación a Wirikuta y ciertas celebraciones del subciclo neixa.

‘Uxatikipa: Lugar sagrado que se refiere a “la pintura amarilla uxa”. Se localiza en el poblado San Juan de Tuzal, San Luis otosí.

Watakame: Antepasado que es identificado en la mitología como el primer cultivador.

Weiya: Semana Santa.

Wikuyau: Cuerda con la que se “ata” a los peregrinos que van a Wirikuta.

Wima kwara: Ceremonia “de los primeros frutos”. Ceremonia diurna de *Tatei Neixa*.

Wirikuta: Zona sagrada ubicada en el desierto de San Luis Potosí y que corresponde al punto oriente de la geografía sagrada.

Wautia: San Sebastián Teponahuastlán.

Wixarika (plural: wixaritari): Huichol.

Waxíewe: “Los robavidas”. Personajes mitológicos relacionados con el punto este de la geografía sagrada.

Xaki: Mujer con el cargo de Tatei Niwetsika que, durante el Hikuri Neixa realiza diversas acciones rituales relacionadas con el maíz y el peyote.

Xaki neixa: “La danza de las Xaki”.

Xapalaririku: Nombre wixarika de la celebración El Segundo Volteado de Mesa.

Xapawiyeme: Sitio sagrado que corresponde al punto sur de la geografía sagrada, ubicado en la laguna de Chapala, Jalisco.

Xapawiyemeta: Lugar donde vive Tatei Xapawiyeme. Identificado como la Isla del Alacrán, en la laguna de Chapala, Jalisco.

Xatsitsarie: Guadalupe Ocotán.

Xaweri: Violín tradicional.

Xikietame: Piedra pequeña que representa a un antepasado y se guarda pegada a una jícara.

Xiriki (plural: Xirikite): Adoratorio familiar.

Xukuri: Jícara.

Xukurikame (plural: Xukurikate): Jícarero, cargo tradicional de los centros ceremoniales *tukipa*.

Yukutame: Piedra pequeña que representa a un antepasado.

Índice de figuras y fotografías.

Figuras.

1. Mapa de ubicación de las comunidades wixaritari.
Fuente: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.....29
2. Figura 2. Tsikuri, representación simbólica de la geografía sagrada. Fuente: Neurath et al. (2003: 43).....42
3. Figura 3. Puntos cardinales de la geografía wixarika y sus correspondientes lugares sagrados. Fuente: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2010: 16).....42

Fotografías.

1. Entrada hacia Tateikie, San Andrés Cohamiata.....35
2. Fotografía 2. Xiriki ubicado en la Isla del Alacrán Xapawiyeme, el cual es usado para resguardar las ofrendas llevadas por los wixaritari.....44
3. Tatei Haramara nuestra madre el mar, petrificada en la roca blanca ubicada frente a la Isla del Rey, San Blas, Nayarit.....46
4. Desierto de Wirikuta, donde los ancestros viven.....48
5. Ṯkaripa: La noche y la obscuridad, preludio del mundo actual.....51
6. Paisaje de Tateikie durante la época de secas, tukaripa.....52
7. Peregrino a la llegada a la Isla del Rey, San Blas, Nayarit.....55
8. Peregrino haciendo uso de su muwieri mientras recolecta agua del sitio sagrado de Tatei Haramara.....61
9. Hikuri, principal vía de acceso a la visión chamánica.....61
10. Flechas iri, preparadas antes de una peregrinación.....62
11. Mara'akame intentando encontrar la causa de la enfermedad en un paciente.....63
12. Cabecer comunal de Tateikie, San Andrés Cohamiata.....78
13. Casa de poder, donde los kawiterutsiri asignan los cargos civiles año con año.....78
14. Tukipa de Tateikie, San Andrés Cohamiata.....80
15. Iṟkuekame del tukipa de Tateikie, San Andrés Cohamiata durante Tatei Neixa. Es posible ver con él la vara mayor de su respectivo

centro ceremonial.....	83
16. Tsikuri de un participante de Tatei Neixa. Cada rombo indica el número de años que ha sido parte de la celebración.....	94
17. Tsauxirika de Tateikie, San Andrés Cohamiata bendiciendo a una participante de la celebración.....	94
18. . Una participante de Tatei Neixa siendo bendecida por los mara'akate del xiriki al que pertenece. Frente a ellos, las ofrendas y objetos rituales de todos los participantes de la celebración.....	95
19. Mara'akame de un xiriki durante Tatei Neixa.....	95
20. Participante de Tatei Neixa.....	96
21. Niña durante la culminación de su participación en Tatei Neixa.....	96
22. 'Uxatikipa, en San Juan de Tuzal, San Luis Potosí.....	104
23. Mara'akame bendiciendo a un peregrino en Tatei Matinieri.....	105
24. Peregrina durante el momento de la cazería de peyote.....	108
25. Peyotes al momento de la culminación de la cazería, justo cuando son ofrecidos a las deidades de las jícaras.....	108
26. Todos los xukurikate rumbo a Kauyumarie Muyeka.....	109
27. Peregrino tocando su trompeta, awa.....	109
28. Nauxa de la peregrinación con pintura facial uxa.....	112
29. Jícarera al llegar la peregrinación al tukipa.....	112
30. Peregrinos llegando al punto final de la Isla del Rey, justo frente a Haramaratsie.....	115
31. Peregrino a punto de lanzar sus ofrendas al mar.....	115
32. Un mara'akame consagrando al peyote durante la celebración de Hikuri Neixa.....	119
33. Cartel ubicado frente a la Isla del Rey, San Blas, Nayarit; el cual fue establecido por la Unión Wixarika de Centros Ceremoniales A.C. a través de la CDI.....	130