

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA



Rafael Guzmán Mejía
María del Carmen Anaya Corona

CULTURA DE MAÍZ-PEYOTE-VENADO

Sustentabilidad del pueblo *Wixarika*

Cultura de maíz-peyote-venado

Sustentabilidad del pueblo *Wixarika*

Cultura de maíz-peyote-venado

Sustentabilidad del pueblo *Wixarika*

RAFAEL GUZMÁN MEJÍA

MARÍA DEL CARMEN ANAYA CORONA



UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
Centro Universitario de Los Altos

**Portada: Ilustración a lápiz elaborada
por Manuel Reyes Flores Martínez †
Artista jalisciense.
Su obra artística ilustró publicaciones
científicas durante veinte años para
la Universidad de Guadalajara (1985-2005).
In memoriam.**

Primera edición, 2007

**© D.R. 2007, Universidad de Guadalajara
Centro Universitario de Los Altos
47600 Carretera a Yahualica km 7.5
Tepatitlán de Morelos, Jalisco, México**

ISBN 978-970-27-1199-5

**Impreso y hecho en México
*Printed and made in Mexico***

A Lilia, Leo, Plinio y Rafael

Contenido

Prefacio	15
Trilogía maíz-peyote-venado.	17
Sociedades tradicionales	19
El túnel del tiempo	23
El ombligo del mundo	27
Un santuario resguardado con celo	28
<i>Cenzontlatole</i> custodio de la puerta	28
<i>Xaye</i> resguarda el acceso	29
La segunda puerta está supervisada por <i>metseri</i> , la luna	29
El país de Liliput	30
La residencia de los <i>Kakaiyarixi</i> (ancestros)	31
Pago de las deudas	32
La ofrenda más preciosa y apreciada	32
La gravedad terrestre, tercer guardián de <i>Teekata</i>	33
La mujer de <i>Kauyumarie</i>	33
La puerta de un mundo mágico	34
I. Consideraciones teóricas y metodológicas.	39
Investigaciones preliminares	40
Características de la investigación	44
Enfoque y métodos utilizados	44
Interpretación antropológica	47
Rasgos observados	53
Investigación <i>in situ</i>	65
II. Los <i>wixaritari</i> en el tiempo y el espacio	71
Territorio	72
Origen y evolución	73
Antecedentes históricos	87
Época contemporánea	90
Cosmovisión <i>wixarika</i> en el contexto mesoamericano	91
Ceremonias religiosas y fiestas civiles.	94

III. Descripción del entorno biofísico	101
Introducción	102
Niveles de organización biológica	102
Unidades de paisaje	102
Comunidades o asociaciones bióticas.	104
Poblaciones	110
Especies	111
Conclusiones	113
IV. Descripción del entorno social	115
Introducción	116
Población	116
Identidad <i>wixarika</i>	119
El costumbre	120
Organización social	121
Sistema de gobierno	126
Sistema religioso	134
Sistema educativo	137
Sistema económico y productivo	143
Sistema de procuración de justicia.	148
Sistema de salud.	155
Tenencia de la tierra	159
V. Vida profana	165
Introducción	166
Contexto biofísico familiar	167
Una familia en extenso grande	168
Actividades productivas de subsistencia	170
Cultivo del maíz.	172
Guardiandes de los colores del maíz	178
Pastoralismo	179
Cría de especies menores.	182
Actividades forestales	183
Caza y pesca	187
Recolección de productos silvestres	188
Arte y artesanías	191
Mano de obra	193
Economía autárquica	194
Donativos oficiales y particulares	197
Participación comunitaria	197
Conclusiones	198

VI. <i>Urawi y muwieri temai</i>	201
Introducción	202
<i>Urawi</i>	203
<i>Muwieri Temai</i>	209
VII. Hierofanía	229
Introducción	230
Los ancestros y su residencia	232
Sacramentos que forjan la identidad <i>wixarika</i>	236
Mitos	247
Relato de El advenimiento del maíz	264
Ceremonias familiares.	288
Ceremonias comunales	293
La cacería del venado azul	309
VIII. Análisis y discusión	317
Introducción	318
Selección natural	318
Identidad	323
Calidad de vida	337
Conclusiones	338
IX. Conclusiones	343
Introducción	344
Megatendencias de la etnia <i>wixarika</i>	345
Microtendencias de la familia extensa	358
Apéndice: Problemática Regional	366
X. Referencias bibliográficas	375
XI. Anexos	395
Anexo 1. Reglas básicas del lenguaje <i>wixarika</i>	396
Anexo 2. Conceptos wixaritari	397
Anexo 3. Conceptos antropológicos	430
Índice de gráficas.	441
Índice de fotografías	445
Índice de mapas y tablas	447

La presente investigación se realizó de enero de 1995 a diciembre de 2006. Fue financiada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología a través del Programa SI-Morelos; el Instituto Nacional Indigenista, hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas; la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco; el Centro Universitario de Ciencias Exactas e Ingenierías, la Preparatoria 7 y el Centro Universitario de los Altos, dependencias de la Universidad de Guadalajara. El financiamiento para la primera edición lo atorgó la Secretaría de Educación Pública por medio del Programa para el Mejoramiento del Profesorado (PROMEP). Los asistentes de la investigación en diversas etapas del trabajo de campo fueron Plinio Guzmán González, Claudia Hurtado González, Manuel Reyes Flores Martínez, Margarita Anaya Corona y Raúl López Castillo, a todos ellos, nuestra más sincera y perpetua gratitud.

La afiliación Institucional actual de los autores es:

Universidad de Guadalajara

Centro Universitario de los Altos

Tepatitlán de Morelos, Jalisco

Km 7.5 Carretera Tepatitlán-Yahualica,

Tels: 378 78 28033 al 37

Tepatitlán de Morelos, Jalisco

México

Rafael Guzmán Mejía: rguzmn@mac.com

María del Carmen Anaya Corona: maricarmenanaya@hotmail.com

Prefacio

Este libro condensa conocimientos y experiencia acumulados en diez años de investigación realizada por los autores sobre el pueblo indígena *wixarika*, también nombrado huichol. Nuestro doble propósito es contribuir a ampliar la perspectiva teórica en el campo de la antropología cultural y enriquecer las aportaciones empíricas particulares acerca de este grupo indígena.

El estilo del discurso es claro y sencillo, asequible a todo tipo de lectores. Estudiantes, profesores, investigadores y demás público interesado, podrán encontrar en el texto, no solamente una introducción a la cultura *wixarika*, sino las bases conceptuales relacionadas con antropología cultural, ecología humana, desarrollo sustentable, calidad de vida, religión, identidad y antropología de género utilizadas en el estudio.

Los temas han sido estructurados de tal forma que el libro posea coherencia interna completa, al margen de que los capítulos presenten enfoques diferentes. Esperamos que esta contribución proporcione una visión amplia a todos los interesados en la cultura *wixarika*; y que al igual que nosotros, se lleguen a maravillar de la riqueza que posee esta etnia viva.

Los autores
Tepatlán de Morelos, Jalisco
Enero de 2007

Trilogía maíz-peyote-venado

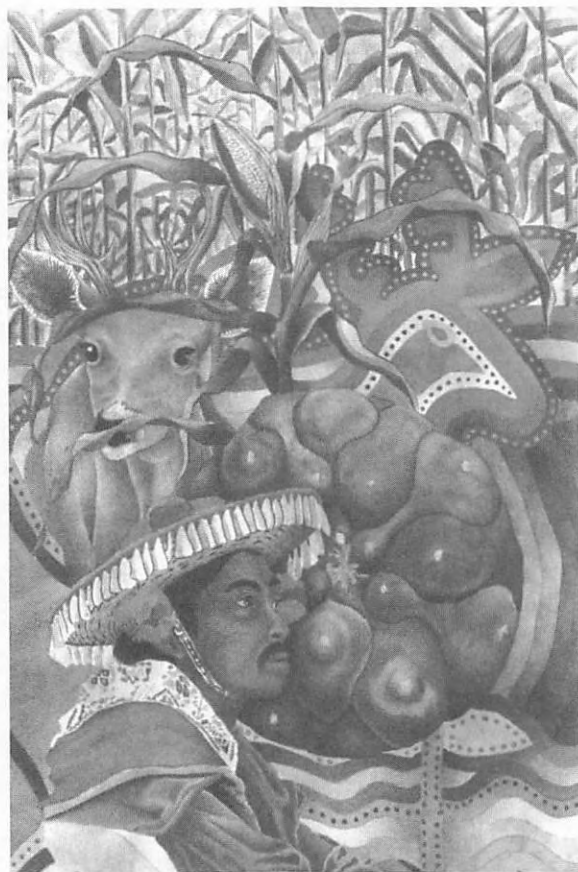


Figura 1. Trilogía maíz-peyote-venado. Ilustración elaborada por Manuel R. Flores Martínez, con lápices de colores, en donde se presentan los tres elementos fundamentales, maíz, peyote y venado, de la identidad *wixarika*.

Toda la vida profana y sagrada de los *wixaritari* se desenvuelve alrededor de la trilogía maíz-peyote-venado, principales símbolos identitarios de esta sociedad indígena. Cada uno de los *wixaritari* no sólo está obligado a cultivar el maíz para su subsistencia, sino que además debe aprender a ser buen cazador de venado y excelente peregrino para lograr realizar al menos cinco viajes a la Tierra del peyote y establecer relación con los ancestros. De acuerdo con sus mitos, el maíz fue venado alguna vez y fuente principal de alimento en los primeros tiempos; y el *hikuli* o peyote resultó de las huellas que fue dejando el *maxa* o venado cuando viajó a la tierra sagrada de *Wilikuta*.¹

Hablar de una cultura de maíz significa que prácticamente toda la vida del grupo familiar está fincada en este grano. Tanto en el aspecto biológico (fisiológico), como también en lo espiritual y simbólico. *Muwieri Temai* expresaba esto con las siguientes palabras: “el maíz es como el cuerpo del *wixarika*, nace, crece, madura y da fruto” (Com. pers., 1999). El *hikuli* es la planta sagrada que da sustento al venado y al maíz. Pero sobre todo al *wixarika*. Es la ofrenda principal que se debe ofrecer al abuelo fuego *Tatewari* a quien consideran el primer *mara’akame* que dirigió la primera peregrinación a *Wilikuta*. Por su parte, el venado es símbolo de fertilidad. Por ello, su sangre, cuando es sacrificado, se unta sobre las mazorcas del maíz antes de sembrarlas. Además, su importancia en la vida cotidiana de los *wixaritari* demuestra que, aun al inicio del siglo XXI, ellos mantienen vestigios de una transición incompleta entre la antigua condición nómada y seminómada de cazadores recolectores, y la forma sedentaria contemporánea de agricultores pastoralistas. Evidencias de esto se encuentran en cada etapa de su ciclo vital, saturado de rituales religiosos en donde el *maxa* o venado ocupa siempre un lugar privilegiado.

1. Lumholtz (1902) se refería a esta misma idea diciendo: “... el maíz, el venado y el peyote son en cierta manera una y la misma cosa para el huichol”.

Sociedades tradicionales



Fotografía 1. *Ego vide*. He visto escenas que ustedes no creerían. Hombres, mujeres y niños trasijados con violines desvencijados, reverenciado la salida del sol; alimentando con sangre de venado a *Tatei Yurienaka*, nuestra madre Tierra, por el ombligo; y desnudos purificando su cuerpo en aguas frías, a la luz de la luna. Este estilo de ver el mundo será absorbido por el fragor de una avaricia comercial y una burocracia cruel e insensible, igual que una gota de llanto en el mar (R. Guzmán, abril de 1995).

En el mundo contemporáneo se observan dos actitudes de la relación del hombre con sus deidades. La primera se orienta hacia mitos y creencias esclavizantes, perspectiva según la cual, individuos y sociedades enteras aceptan que las variaciones ambientales traducidas en tormentas, vientos, heladas, tsunamis, terremotos, lluvias de estrellas y muchos otros eventos, son causadas por caprichos divinos. Las personas se encuentran encadenadas a seres invisibles cuya misión parece ser agobiar y flagelar con lujo de crueldad a sus seguidores desde el nacimiento hasta la muerte. En contraste con esa manera de pensar, hoy existe otra tendencia por emanciparse a la subordinación y dependencia de creencias divinas. Hombres y mujeres de muchas sociedades ya no aceptan desgracias personales, ni miserias de las mayorías y opulencia de pocos por decreto de Dios.

Dentro de esas dos vertientes, en los albores del siglo XXI, la gran mayoría de la población mundial forma un continuo que se encuentra dibujado bajo una curva de distribución de Gauss. En un extremo del continuo están las sociedades “tradicionales” cuyos individuos aún piensan que todos los eventos de la vida, incluso los más triviales, están regidos y obedecen a causas sobrehumanas. En el extremo opuesto están las sociedades cuya vida se basa por completo en la ciencia, la tecnología y en un grado muy alto de especialización humana. Ambos extremos representan dos antítesis de pensamiento.

El pensamiento “mágico”, genuino de las sociedades tradicionales, es como una pequeña flama que amenaza con apagarse porque su combustible parece estar llegando a su fin en todas las latitudes. Mientras que el pensamiento científico, aunque también podría considerarse en analogía como una pequeña flama, cuenta, a diferencia del primero, con un almacén considerable de combustible; y que lejos de extinguirse, se mantiene y retroalimenta.

Podríamos decir, entonces, que la moda de esa curva imaginaria de distribución consiste en una mezcla imperfecta entre pensamiento mágico y pensamiento científico. En otras palabras, el pensamiento “primitivo” se ha transformado de manera imperfecta en un pensamiento avanzado, donde por momentos se emulsionan y uno opaca al otro. De esta manera, las vastas mayorías viven en un mundo actual donde esa mezcla de pensamiento controla sus vidas, con un margen de acción muy limitado. Los individuos se encuentran sumidos en una asombrosa rutina de días, meses, años y décadas en donde lo cotidiano absorbe su

tiempo y no les queda espacio para actividades creativas, reflexivas e intelectuales. Sólo pueden ejercer funciones biológicas básicas, entre las que destaca de forma prominente la sexualidad.

Cualquiera que sea el caso, el sistema ideológico religioso controla de manera muy eficiente cada faceta de nuestras vidas, desde antes del nacimiento y aun después de la muerte. Nacemos en donde el sistema nos ha orillado a nacer. Comemos durante toda nuestra existencia prácticamente lo que el sistema establece. Actuamos según pautas de conducta propias del sistema; y el sistema influye, entre otros muchos aspectos, para indicarnos en dónde y cómo vivir, con quién casarnos y qué vestir. Hasta se nos sepulta conforme a etiquetas y lugares preestablecidos en donde nos integraremos al ciclo de los nutrientes, una vez muertos.

Pero esa ideología religiosa no nace de la nada, por lo general, grupos pequeños o numerosos de individuos han tenido la capacidad de dominar e imponer ideas y creencias a poblaciones enteras en diferentes épocas y en todas las regiones de la Tierra. Unas formas de pensamiento se superponen a otras a lo largo del tiempo y de múltiples experimentos de prueba y error, de tal forma que no se mantienen estáticas. Así, otras formas de ver y explicar nuestro mundo habrán de reemplazar a las contemporáneas. Y en este afán interminable de cambio, se hace necesario entender nuestro presente y planear nuestro futuro. Para ello, primero es necesario que comprendamos nuestro pasado. En realidad, no hay formas de pensamiento buenas o malas, mejores o peores, perfectas o imperfectas, sólo prioridades y paradigmas diferentes en un horizonte de tiempo. Las sociedades "tradicionales" pueden aun enseñarnos mucho. Los *wixaritari*, por ejemplo, han mantenido rasgos culturales clave muy estables durante cientos y quizá miles de años. Entender con precisión el mecanismo mediante el cual han logrado esa persistencia, podría ser de indudable utilidad en un mundo cuya constante es precisamente el cambio. Conviene valorar a estas sociedades tradicionales en su justo medio. Pero ésa, es tarea urgente. Es fundamental adelantarnos al pensamiento utilitario y voraz, que influenciado por la avaricia comercial, amenaza con reemplazar esa forma de pensamiento reliquia en muy poco tiempo. Antes de que se extinga la débil flama resguardada por los últimos guerreros *wixaritari* de alta resistencia, debemos iluminar el camino de quienes pronto habrán de tomar la estafeta de la tradición indígena.

El túnel del tiempo



Fotografía 2. Centro ceremonial Tierra Morada, *Watia*, Jalisco (R. Guzmán, septiembre de 1997).

La forma de utilización de energía, herramientas y utensilios que hacen todavía las familias tradicionales de la etnia *wixarika*, nos remite a nuestro propio pasado. Todos los pueblos del continente Americano, y en especial aquellos ubicados en Mesoamérica, no hace mucho tiempo tenían un estilo de vida en diversas formas muy similar al de los *wixaritari* de hoy. Bastaron apenas quinientos años para que la presión generada por grupos antagónicos exóticos a este continente reemplazara casi por completo el conocimiento acumulado durante miles de años, por el de ellos. Así, las estrategias de procuración de alimento, el estilo de educación, la moral pública y la visión mágica del mundo, fueron sustituidos por otros completamente distintos.

Muchos mexicanos del tiempo actual han olvidado o, más bien, no han recibido el conocimiento tradicional acerca de quiénes somos en verdad, de dónde venimos, por qué estamos aquí y cuál debe ser nuestra misión cultural. Lo que una vez un escritor afirmara, "...un pueblo sin memoria histórica está listo para ser conquistado ...", parece que se está convirtiendo en realidad. China, Taiwán, Japón y, en especial, Estados Unidos de Norteamérica, en su avaricia comercial, nos están conquistando con su sistema económico globalizante a gran velocidad.

Intercambiamos con esos monstruos comerciales mano de obra, madera, minerales, petróleo, recursos del mar, bellezas escénicas y muchos otros productos de bajo valor económico agregado, por conocimiento extranjero, productos electrónicos, herramientas, maquinaria, vestidos, diversiones, alimentos enlatados y gran cantidad de bisuterías. En el afán de competir con esa ideología importada, que nos hace creer que así seremos mejores, o al menos que podremos aspirar a tener una vida más cómoda, hemos concesionado valores más importantes. El resultado es, entre otros, que no respetamos nuestro entorno natural. Los ríos, aire, bosques y suelos se están convirtiendo en sitios cargados de desechos e inmundicias. Ya no miramos las estrellas por las noches porque las luces artificiales, la televisión y el bullicio cotidiano mantienen absorta nuestra atención. Hemos olvidado ya el canto de los cenizales y el chiflido del venado. La serenidad de las puestas de sol y el paulatino rompimiento de la oscuridad de la noche con el regreso del sol, ya no nos asombran. Preferimos tener cerca de nosotros perros, gatos, pichones, chivos, conejos, puercos, vacas, gallinas y sus parásitos asociados a la otrora magnífica fauna nativa formada por jaguares, ballenas, serpientes, cocodrilos, iguanas, carpinteros y jabalíes. Con todo ello, estamos negando a nuestros hijos la oportunidad de ver ese mundo natural.

Hemos alimentado paradigmas y mitos que nos hacen creer que lo que hoy tenemos es único, mejor, correcto, la forma idónea de vivir. Esta investigación explora y describe esa otra forma de vida que la mayoría de los mexicanos no tendrá la oportunidad de ver, oír, oler, palpar, degustar. En compañía del lector cruzaremos por el túnel del tiempo hasta alcanzar el *camino sagrado*. Por ese camino, penetraremos a un mundo mágico, uno que fue el común denominador de todo el continente americano, pero que ya jamás regresará a nosotros.

El ombligo del mundo¹



Fotografía 3. *Teekata*, ombligo del mundo, quinto punto cardinal y santuario *wixarika* más sagrado. Ofrendas de cornamentas de venado de un ciclo de cinco años (Rafael Guzmán M., octubre 1995).

1. Con profunda gratitud dedico esta descripción a los guardianes de los colores del maíz de la cultura *Wixarika*. Ellos compartieron conmigo una forma poco usual de ver el mundo, de la misma forma que sus padres, abuelos y los ancestros de sus ancestros lo han hecho por incontables generaciones. Ahora, es mi obligación escribirlo de esta manera para que, según lo aprendí, “...quien lo tenga que saber, lo sepa bien”. Rafael Guzmán Mejía.

Un santuario resguardado con celo

Conocí *Teekata*, Horno de tierra, Ombligo del mundo, quinto rumbo del mundo y santuario más sagrado de toda la nación *Wixarika* dentro del territorio, el 31 de octubre de 1995. El eminente investigador Noruego Karl Sofus Lumholtz estuvo en este mismo sitio hace poco más de 100 años. Hoy, yo seré el segundo extraño con un ojo entrenado en investigación, quién dará testimonio de su existencia.

Haikitenie, la puerta, es un cañón esculpido por un río de bajo caudal durante miles de años, sobre cantera rosa y otras rocas. Una de las paredes laterales del cañón, en otros tiempos sufrió una resquebrajadura que cercenó un bloque de unos 20 a 40 metros de ancho por unos 50 a 100 metros de largo. Un gajo sólido de miles de toneladas se recostó sobre la pared opuesta, lo que produjo un pasillo angosto en la entrada principal con varias cavernas y saltos de agua sobre el cauce de este tributario. Me llama la atención el microclima del lugar, con temperatura agradable y alta humedad ambiental relativa, que permite el crecimiento de una exuberante vegetación local compuesta de higueras y varios otros elementos de bosque mesófilo.

Cenzontlatole custodio de la puerta

Aquí camino lentamente a causa del agotamiento que me produce el tremendo esfuerzo hecho para llegar a este lugar y, además, porque este paisaje de incomparable belleza y majestad me produce escalofrío y un entumecimiento muy extraño en las piernas, alterando mi percepción del tiempo y de las distancias. Sin ninguna prisa, mi guía y maestro *wixarika* me espera y me dice: “Rafa, estamos en *Haikitenie*, la puerta, entrada a *Teekata*. Tenemos que pedir permiso para entrar”. Con reverencia pronuncia una oración en su lengua materna, para mí ininteligible. Hace conjuros al norte, sur, este, oeste y el centro. Simbólicamente limpia su cuerpo y el mío con una flecha que luego deposita en los contrafuertes de un amate en donde hay muchas otras flechas y ofrendas. Por un momento, mi acompañante se queda en silencio. Atento aguza el oído y parece esperar una respuesta. Hago lo mismo.

En lo profundo de la barranca sólo se escucha el suave rumor de *Tateha*, nuestra madre agua, al acariciar con delicadeza las pulidas curvas de los taludes de *Haikitenie*. En las copas de los árboles, sobre nuestras

cabezas, un *cenzontlatole* advierte con su canto reiterado a un rival de su misma especie, que él es el dueño de ese sitio. Obtenemos el permiso porque la intención es buena y no hay pensamientos malignos ni deseo oculto en nuestros corazones.

Xaye resguarda el acceso

Mi guía me explica que en esta antesala, protegidos en salones naturales, hay algunos sitios sagrados muy importantes que, por el momento, no podemos ver. Para entrar a ellos es necesario pedir de nueva cuenta permiso a los *Kakaiyarixi*, ancestros deificados, quienes residen más abajo en un santuario exclusivo.

La distancia de *Haikitenie* al lugar de residencia de las deidades más importantes, no es muy grande, pero sí escarpada en extremo. Abandonamos con rapidez el microclima húmedo para entrar a otro de vegetación con tendencia xeromorfa, compuesto por arbustos de hoja caduca. Se desciende por una delgada ceja a un costado de la barranca. Mi acompañante va al frente, golpeando con una vara las matas de zacate para avisarle a *xaye*, la víbora de cascabel residente, que aquí vamos. Al entrar a lo más profundo de la barranca, perdemos de vista a *Tau*, el padre Sol, aunque aún es de día.

De vez en cuando me siento en el borde de la barranca para observar. El paisaje es sobrecogedor. Las corrientes ascendentes del fondo del precipicio dibujan remolinos que entretejen las semillas secas, con mi cabello y mis pensamientos. Mi guía se aleja cada vez más. Ya no percibo el golpe de su vara sobre los matojos. Sólo escucho a mi alrededor el canto de los grillos, chicharras y otros insectos que se han congregado para despedir a *Tau* y reverenciar la llegada de *Yiíwikita*, la noche.

La segunda puerta está supervisada por *metseri*, la luna

La oscuridad cae de golpe, igual que el martillo implacable de un juez, sobre *Teekata*. Pero aún podemos ver la vereda gracias a la fría claridad de *metseri*, la luna, que orgullosa ha traído, una vez más, el reino de la noche. Al no escuchar el golpe de la vara, presiento que estoy cerca del lugar, en donde, al menos 600 años antes de nuestra era, los primeros

wixaritari vieron este sitio. Casi de la misma forma que hoy, dos mil seiscientos años y pico después, yo podré dar testimonio de su existencia.

A la vuelta de un recodo encuentro a mi guía que con voz pausada me dice: “Rafa, hemos llegado a *Teekata*. Siéntate en esa piedra. Vamos a pedir permiso de nuevo para que mañana puedas ver lo que debas ver”. Mi acompañante reza en su lengua materna, deposita una ofrenda y espera. Advierto en la distancia el eco de su voz que se mezcla con la delicada cadencia que produce la caída de un arroyo cercano. No hay nada que hacer por ahora, me dice, excepto, descansar.

Al otro lado de la barranca se escucha, por una sola vez, el canto sonoro de un tecolote cuyo eco se replica por unos instantes en lo profundo de las paredes que encierran el Río Chapalagana. Deben ser apenas las ocho de la noche. Sin decir más, nos recostamos sobre el tibio regazo de *Tatei Yurienaka*, nuestra madre Tierra. No duermo, más bien intento asimilar y abstraer en mi mente las experiencias de ese día. Cautiva mi atención una bóveda celeste cubierta por una media luna y millones de estrellas de la vía láctea, de la cabellera de Berenice y otras constelaciones a las que los *wixaritari* han dado un nombre propio.

Entre tratar de digerir y comprender un mundo nuevo para mí, transcurren las horas y antes de desconectarme de este mundo, veo que una estrella fugaz imprime su firma espectral, testigo de honor de un convenio de buena voluntad que firmaron conmigo los *kakaiyarixi* para: “lo que debes saber, es necesario que lo sepas bien”.

El país de Liliput

El corazón de *Teekata* se encuentra en una pequeña repisa plana de cantera rosa, protegido de la lluvia, sol y viento, por el ala de un talud de cerca de entre 150 a 200 metros de alto. El sitio contiene seis *xirikite*, casitas adoratorios y dos *niwetari* o altares, dispuestos en un semicírculo orientado hacia la pared del talud, en posición Este-Sureste.

Los *xirikite* son pequeñas casas de piedra con techo de zacate, de aproximadamente metro y medio a dos metros, por dos a tres metros de largo, por uno y medio a dos metros de alto, que parecen casas de juguete, una colonia del país de Liliput. El primer *xiriki* de la izquierda está dedicado a *Kewimuka*, deidad del maíz, cuya misión entre los hombres es dar la vida. El segundo es en honor a *Tatutsi*, deidad del papel, mapa que permite a todos los seres vivos situarse en un contexto y llegar a su desti-

no. Este *xiriki* está adornado en ambas fachadas frontal y posterior, en la parte superior, por un *nierika*, o piedra redonda con una perforación en el centro. A través de él los *mara'akate* pueden escudriñar el mundo.

Están luego dos altares, de entre treinta a cuarenta centímetros de envergadura que, a simple vista, me recuerdan nuestras tumbas occidentales. El primero tiene tres figuras humanas de piedra de unos cuarenta centímetros de alto, que son una misma representación de *Watakame*, deidad del *coamil*. En el segundo hay otra figura también de piedra dedicada a *Waxiewe*, el bastón de la puerta, cuna de donde emergieron todas las deidades. Estas deidades no están bajo techo porque el sitio es muy reducido.

En el tercer *xiriki* se honra a la bisabuela *Takutsi*, madre de la fertilidad, pero al mismo tiempo cruel y terrible hechicera. *Tatewari*, el abuelo fuego, ancestro muy importante de los *wixaritari*, ocupa el cuarto *xiriki*. Nuestro bisabuelo cola de venado, *Tamatsi Maxa Kwaxi-Kauyumarie*, segunda deidad del fuego, ocupa el quinto *xiriki*. Esta deidad es alimento. Se convierte en maíz, peyote, víbora o cualquier otro animal. En el sexto y último *xiriki* se honra a *witari*, deidad de la lluvia. La lluvia es la sangre del venado que se convierte en caudales, veneros y fuentes.

La residencia de los *Kakaiyarixi* (ancestros)

Quizá la adrenalina vertida al conocer un mundo nuevo, combinada con la escasez de alimento de los últimos ocho días y la constante pérdida de agua, fueron la causa de una tremenda sequedad y un sabor extraño en la boca. Hago un gran esfuerzo al pasar saliva. Lo mismo le sucede a mi acompañante. Por lo que, antes de estudiar con detenimiento los elementos de este lugar, acordamos caminar hasta el arroyo para mojar nuestra cara y saciar nuestra sed.

De regreso nos detenemos en el *xiriki* dedicado a *Tatewari*, nuestro abuelo fuego. Su interior, techo, piso y paredes, están tapizados de cientos de ofrendas consistentes en flechas, discos de papel, madera y piedra, figuras talladas en madera, jícara, plumas de ave, monedas, cañas y un número impresionante de símbolos de variada naturaleza. En la fachada está un pequeño altar coronado con figuras de piedra. En el piso hay una perforación esculpida entre las piedras, de alrededor de cuarenta centímetros de diámetro y medio metro de profundo. A un lado un disco de piedra labrada con la imagen del Sol, tapa de la perforación. En la oquedad está depositada una infinidad de ofrendas. Se distingue

a simple vista, “la máscara”² de la cabeza de un venado y varias figuras de estambre con el símbolo del Sol y del abuelo fuego. Este patrón de ofrendas se repite con variaciones particulares en cada *xiriki*.

Pago de las deudas

Si se toma en consideración que cada miembro de la nación *wixarika* tiene la obligación de asistir a este sitio al menos una vez al año, se acumulan, distribuidos en los distintos adoratorios, en el transcurso de cinco años, no menos y quizá mucho más de 60,000 ofrendas distintas. Esas ofrendas y los techos de los templos en miniatura son renovados en ciclos de cinco años.

El cinco es un número mágico para esta etnia. Representa, entre otras cosas, los cinco rumbos del mundo, los brazos, piernas y corazón del hombre. El cinco es totalidad. Al término de un ciclo, todas las ofrendas son retiradas de los *xirikite* y se dejan en un declive suave camino al río. Este cúmulo de objetos representa un espectáculo único en su género. Miles de ofrendas, unas más efímeras otras, se acumulan, mudos testigos de la devoción y la constancia que los miembros de esta nación guardan a sus antepasados, a sus creencias y convicciones. Es el pago puntual de una deuda contraída por favores concedidos. El estudio sistemático de este sitio daría gran cantidad de respuestas e ideas sobre la vida cotidiana, el arte y la concepción mágico-religiosa de los *wixaritari*.

La ofrenda más preciosa y apreciada

En el extremo más alejado del declive, en una repisa natural de regulares dimensiones, reposan todas las cornamentas de venado traídas en el transcurso de los años. Docenas de ellas dispuestas al azar. Las de este ciclo, del ciclo anterior, del previo al anterior y más, hasta huesos desechos y calcinados por la acción erosiva del tiempo. Es imposible controlar las emociones que producen estos objetos hoy inanimados, que en distintos momentos fueron símbolos de peticiones, gratitud,

2 El cuero de la cabeza del venado, limpio de carne, se deja secar al sol. Esta ofrenda es muy apreciada.

esperanzas, reverencia, fortaleza y resistencia de un pueblo entero. Mi acompañante llora en silencio. Yo quiero contenerme pero no puedo.

Mientras mi guía me explica el significado de muchos símbolos, yo tomo, con cuidado, fotografías de las distintas ofrendas ahí depositadas. Me llama la atención la imagen de una calavera humana; me dispongo a preguntar el significado de su presencia, pues esto es algo inesperado. Sin embargo, al bajar la cámara, la calavera ha desaparecido. Vuelvo a ver por la lente y ahí está. Es una ilusión óptica que producen, una jícara invertida y las sombras de otros objetos sagrados. Mi guía también la ve, pero sólo a través de la lente. Aunque desconoce su significado, me dice que no todos los que llegan a este sitio son capaces de tener esta clase de ilusiones. Cree que es un buen augurio.

La gravedad terrestre, tercer guardián de *Teekata*

Teekata es un sitio único en su tipo, no sólo por ser símbolo y santuario de la cultura *wixarika*, sino por las características naturales del lugar. En esta época del año casi no se advierte el ascenso del sol por la agradable sombra que producen los taludes de la barranca, lo que implica que aun los objetos más perecederos tardarán varios años en integrarse al ciclo de los nutrientes. Cuando el sol alcanza el cenit, iniciamos el regreso. Mi guía va adelante. Con pasos breves que se antojan insignificantes, conduce su frágil figura entre riscos y peñascos. Todo el camino es cuesta arriba por pendientes de más de 45 grados. Cada paso es una ganancia neta en altitud. En menos de una hora debemos estar de regreso en *Haikitenie*, en donde haremos una breve visita a otros sitios sagrados. Dada la escasez de tiempo y la carencia de ofrendas, decidimos llegar al santuario de nuestra madre *Aixarika*.

La mujer de *Kauyumarie*

En tiempos antiguos habitaron el área tres mujeres magníficas y extraordinarias; una de ellas acampó en este lugar. *Kauyumarie*, el hermano mayor, dominó y poseyó a esa mujer; de esta unión surgió la familia *wixarika*. La mujer de *Kauyumarie* no murió, está convertida en piedra. De ella se puede ahora distinguir la *xapi*, vagina, una depresión en el piso de forma ovalada, llena de agua que brota de la entrañas de la

mujer petrificada. Todo hombre debe traer a su mujer para que haya fertilidad, salud y prosperidad en su familia. La segunda mujer es la virgen de Guadalupe que voló de *Teekata* hasta el Tepeyac.

Siguiendo una costumbre que antecede a la presencia europea en México, mi guía bebe agua de la depresión en forma de vagina. Hago lo mismo. Recita una oración de manera pausada y me invita a imitar las complicadas formas fonéticas de su lenguaje.

Al resquebrajarse una sección de la montaña, la disposición de gajos de piedra de miles de toneladas de peso ha formado recámaras y sitios protegidos sobre el arroyo. Los estanques naturales de aguas cristalinas puras, según lo atestigua la presencia de cangrejos y *axolotles*, son también lugares sagrados y punto de partida a *Wilikuta*, en donde los peregrinos deben purificarse.

La puerta de un mundo mágico

El agua es fría pero representa una oportunidad única en mi vida de bañarme en un sitio con estas características. Después de nadar por un rato, iniciamos el penoso ascenso. Nos toma varias horas llegar al rancho de Pablo de la Cruz, quien nos invita elotes asados, tortilla con chile y nos cuenta historias y anécdotas personales junto al calor de *Tatewari*, nuestro abuelo fuego. Ahí pasamos la noche, y al día siguiente a las cuatro de la mañana reiniciamos el ascenso. Llegamos en punto de las nueve de la mañana al sitio en donde comencé este recorrido. Casi de inmediato aterriza la avioneta que ha de sacarme de la nación *Wixarika*. Mi guía, ahora amigo que permanecerá en mi corazón por el resto de mi vida, me acompaña hasta subir al aparato. Al despedirse me abraza y me dice que está contento de haber logrado, una vez más, un viaje de ida y vuelta a *Teekata*.

La avioneta se aleja hacia un extremo de la pista y emprende una desbocada carrera. Al regresar al punto de partida, ya vamos muy por encima de las copas de los encinos. Alcanzo a distinguir la figura de mi guía y amigo que agita su sombrero. En poco tiempo lo pierdo de vista. No puedo dejar de sentir una opresión en el pecho al distinguir en la distancia, gigante erguido, *Haikitenie*, la formidable puerta que conduce a *Teekata* símbolo, esencia y corazón de un mundo distinto, frágil, incomprensible, majestuoso, bello y formidable

Estas cinco concepciones del mundo *wixarika*, que enseguida describo, las he creado precisamente a partir del conocimiento adquirido en esa experiencia, las docenas de entrevistas con ancianos *wixaritari*, mi participación en asambleas comunitarias, la revisión de documentos oficiales, archivos históricos, publicaciones internacionales, discusiones con científicos y académicos, antropólogos e investigadores de varias disciplinas, revisiones cartográficas, fotografías aéreas, imágenes de satélite, y, en especial, la convivencia en varias ocasiones por períodos prolongados con una familia *wixarika* durante diez años consecutivos.

Un mundo distinto

El pueblo *wixarika* es un mundo distinto de cuantos tenemos noticia, es por eso que cualquier modelo de desarrollo debe ser distinto, adaptado a las condiciones naturales y culturales de este pueblo. En especial se debe considerar cómo convivir con las formidables tendencias económicas regionales y nacionales. El modelo de desarrollo que se aplique, en suma, debe ser un instrumento para que esta cultura persista y sea perfectible bajo la luz de información y los conocimientos actualizados. Debe facilitar, asimismo, una transición y una adaptación de una condición actual a otra futura, sin alterar los componentes esenciales de la estructura básica de la etnia. Además, el desarrollo debe concebirse en torno a una escala de valores locales.

Un mundo frágil

El pueblo *wixarika* no ha desaparecido gracias al delicado equilibrio de varias fuerzas coincidentes en tiempo y espacio. La fuerza más poderosa que tiende a aglutinar a este pueblo es la educación tradicional, que redundando en una forma de ver, interpretar y manejar el mundo material. Podemos llamar a esto cosmovisión.

Esta cosmovisión está compuesta por un amplio espectro de posibilidades que se interconectan en un continuo. En un extremo del continuo está la religión, con una riqueza incommensurable de manifestaciones. En el otro está el conocimiento acumulativo utilitario. Este último es tangible en un refinado sistema de sobrevivencia. Ambos extremos se mezclan y se retroalimentan de manera constante.

Un sistema importado de economía de mercado es la fuerza opuesta que tiene que ver con la disgregación del pueblo *wixarika*. Tecnolo-

gías baratas, alimentos enlatados, herramientas de toda índole y conocimientos extraños al pueblo, tienden a desplazar al sistema tradicional. Los bienes y servicios externos vienen acompañados de un estratosférico valor agregado. Empero, los productos locales, elaborados manualmente para propósitos religiosos, decorativos o de autosostenimiento, están en desventaja competitiva permanente en relación con esos productos externos. Además, la educación impartida por el Estado tiende a exaltar el sistema económico importado y a favorecer nuevos estilos de trabajo asalariado en el área.

Un mundo incomprensible

El pueblo *wixarika* está entretejido (*tsikiri*) por una compleja trama de interacciones entre el hombre con el hombre, el hombre con su medio, el hombre con sus deidades y el hombre con sus vecinos. Nuestro conocimiento de las interacciones de esta red aún es primario.

Sobresale de inmediato, por ejemplo, la descomunal asimetría que se da en la comunicación *wixarika*-mestiza. Existe un sólo caso de un mestizo que se ha preocupado por aprender la lengua *wixarika*, mientras que 80% o más de ellos, entienden, con diversos grados de dificultad, el español. Esto implica que debemos ser más cautelosos y proponer sólo aquellas acciones tengamos la certeza de que no causarán daños o efectos laterales a ningún elemento clave de la etnia. Este hecho también nos debe obligar a desconfiar de iniciativas ya emprendidas y a dudar del conocimiento de personas que se autonombran “iniciados”.

Un mundo majestuoso y bello

Aun cuando no comprendemos en toda su dimensión el mundo *wixarika*, sí podemos apreciar destellos únicos en su género. Este pueblo posee espectaculares bellezas naturales, herramientas de trabajo propias, objetos cotidianos que han emergido de su imaginación, un arte simbólico único y distintivo, una lengua, una religión y un conocimiento acumulados sobre la dinámica natural de su entorno. Este mundo cultural en su conjunto es majestuoso y bello. Es majestuoso porque responde con precisión a un objetivo fundamental: permitir el funcionamiento y la pervivencia del grupo que le dio sentido. Y es bello, porque estimula los sentidos y el deleite espiritual.

Un mundo formidable

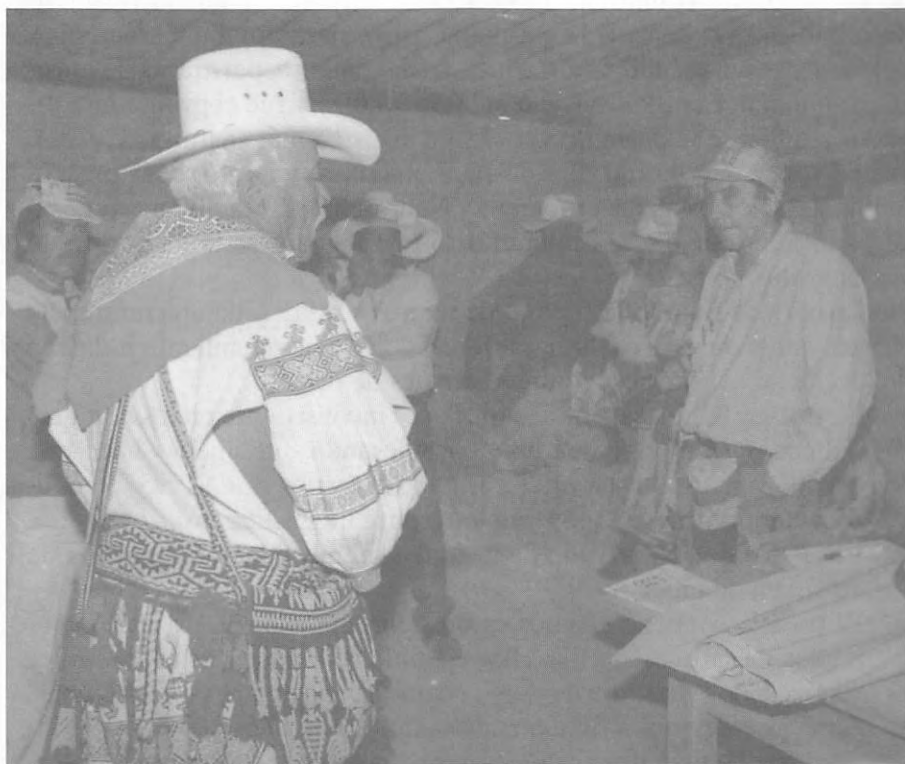
No valdría la pena defender algo que no es defendible. El pueblo *wixarika* es en sí mismo una fortaleza digna del más audaz de los rivales. Más de quinientos años e intentos por dominarlo no lo han podido doblegar. Esta reflexión es lo que nos debe llevar a reconocer con toda honestidad, que es poco lo que podemos y debemos hacer por el pueblo *wixarika*. Y que el respeto hacia él, es lo que nos debe situar en un contexto de trabajo.

Partiendo de una de las muchas metáforas que he escuchado de los ancianos *wixaritari*, las acciones que se propongan deben provenir de alguien “bien intencionado, sin pensamientos malignos ni deseo oculto en su corazón”. El primer requisito todos podemos cumplirlo. Sin embargo, respecto al segundo, no estoy convencido de que cualquiera pueda asumirlo. Por este motivo, considero que todas las iniciativas de progreso, antes de apoyarse se deben evaluar, en cuanto a su conveniencia, de manera rigurosa. Los ancianos depositarios del conocimiento tradicional pueden ser quienes tamicen esas propuestas de aparente beneficio.

Rafael Guzmán M.
10 de noviembre de 1995

I

Consideraciones teóricas y metodológicas



Fotografía 4. El autor Rafael Guzmán (derecha), en una asamblea comunitaria explicando a Pedro de Haro (izquierda) el método de imagen de satélite utilizado durante la investigación de campo, en la delimitación del territorio *wixarika*. Ocota de la Sierra, noviembre 1995.

Investigaciones preliminares

Los *wixaritari* del Norte de Jalisco conforman una etnia muy estudiada, con amplias referencias documentadas desde finales del siglo XIX (e.g. Diguët, 1891; 1899). Carl Sofus Lumholtz y Robert M. Zingg, hasta el presente, son los únicos en abordar el tema cultural de manera holística y, en consecuencia, son el eje de la presente investigación.

Sin duda es Lumholtz quien condensa en su obra monumental, un tratado descriptivo e integral sobre el territorio, la vida y las costumbres de los huicholes (Lumholtz 1900; 1902; 1904). Con cuidado y esmero describió facetas de la vida cotidiana, ritos, parafernalia, ceremonias, deidades, vivienda, alimentos, e incluso documentó, partituras de música ceremonial. Lumholtz vivió con los huicholes, y fue el primer investigador a quien se le permitió ver el sitio *wixarika* más sagrado, *Teekata*, visitado poco más de 100 años después por el primer autor de la presente investigación. Más recientemente, Neurath (2002) también estuvo en *Teekata*. Fuera de ellos, a ningún otro investigador se le ha permitido ver este sitio.

La obra de Lumholtz, a pesar de ser hoy considerada una referencia clásica, obligada para cualquier interesado en el conocimiento indígena del occidente de México, contiene errores de origen:

- La ortografía fundamental *wixarika* es inconsistente en los nombres indígenas. Esto es entendible considerando que apenas hace una década Iturríoz y colaboradores (véase Iturríoz *et al.*, 1995) comenzó a elaborar un tratado completo sobre lingüística *wixarika*.
- Los datos de la ubicación de la zona son muy generales, por lo que no sirven de mucho.
- El tratado contiene algunos errores conceptuales de origen, perpetuados hasta nuestros días. Por ejemplo, la traducción de *Tsikiri*, es “entretejido” y no “ojo de dios”, como se conoce muy popularmente.
- Algunas ceremonias fundamentales no fueron consideradas y las incluidas presentan descripciones muy someras, sin explicar su esencia.

Robert M. Zingg (1938; 1998) convivió con los *wixaritari* de *Tutsipa*, hoy Tuxpan de Bolaños, a principios de la década de 1930. Según lo manifiesta en los textos, su investigación se basa en lo observado en esa comunidad y en lo compartido por un solo informante. Cuando Zingg vivió en *Tutsipa*, era ésta una comunidad aislada, relativamente pura. Hoy no es ni su sombra, pues se trata de una zona de transición con pueblos no indígenas, accesible por tierra y por aire, en proceso de rápida aculturación.

Este autor fue el primero en advertir la distinción entre actividades y ceremonias relacionadas con los períodos seco y húmedo del año, asociados con deidades masculinas y femeninas. Describe con lujo de detalle lo *profano* y lo *sagrado* del mundo de los *wixaritari*, superando con mucho las observaciones más generales de Lumholtz. Por primera vez dejó plasmados para la posteridad en su obra, ritos, mitos y ceremonias, algunos de ellos aún hoy día no se han vuelto a documentar.

Entre ellos están, de la época seca asociada a deidades masculinas: el nacimiento de *Tatewari*; el mito del Sol; el primer viaje a *Wilikuta*; el mito del templo huichol; *Kauyumarie*; el hombre lobo. Y de la época húmeda, asociada a deidades femeninas: el mito del maíz; la diosa del agua; *Nakawe*; el nacimiento de la lluvia; los pájaros de la muerte.

Otras contribuciones importantes al tema cultural *wixarika* son las de Furst (1968; 1972), Furst y Myerhoff (1972), Myerhoff (1974), Leal Carretero (1992), Mata (1974; 1980a; 1980b; 1982), Negrín (1977; 1985; 1991; 2003), Anguiano y Furst, (1978), Tescari (1987), Williams (1990), y Schaefer y Furst (1996). Debemos a Negrín la distinción de grupos tribales dentro de la etnia que destaca las particularidades regionales. Y la investigación de Myerhoff representa la primera interpretación antropológica de la peregrinación de los *wixaritari* al desierto de San Luis Potosí para obtener el *hikuli*.

El método de la investigación de Myerhoff y Furst ha sido severamente cuestionado, a tal grado que se pone en duda la validez de sus conclusiones y el enfoque de las interpretaciones (Wiegand y Fikes, 2004). Aun así, los autores de este libro reconocemos en Myerhoff una certera interpretación traducida en un axioma religioso e identitario fundamental: la cultura *wixarika* descansa en un delicado equilibrio de la trilogía maíz-peyote-venado.¹

Fernando Benítez (1968a) atribuye a Furst la idea de plasmar motivos ceremoniales en tablas con cera y chaquiras. El autor de los primeros cuadros fue Ramón Medina, un huichol de Tuxpan de Bolaños, *Tutsipa*, expatriado de su tierra natal por problemas domésticos y que radicaba

1. Myerhoff (1974) menciona el concepto original como venado-maíz-peyote, cuyo orden nosotros hemos cambiado por considerar que el maíz ocupa en la actualidad el primer lugar en importancia, no sólo por ser el principal alimento de los *wixaritari*, sino también porque es el símbolo dominante en todos los rituales que realizan en cada ciclo anual. El peyote, debe ocupar el lugar del centro, ya que funciona como símbolo de enlace entre el maíz y el venado. Siendo este último, vestigio de un antepasado de cazadores-recolectores.

en Zapopan, Jalisco, en el tiempo cuando Peter Furst realizó sus investigaciones, en la década de los años 1960. La invalidez de las conclusiones de Furst y Myerhoff se atribuye a que su investigación está basada en los datos proporcionados por un sólo informante, aculturado y con conocimientos cuestionables. Aunque no es intención del presente libro discernir acerca de la opinión de Wiegand y Fikes, vale la pena destacar un aspecto importante. Sobre todo, para quienes no tuvieron la fortuna de nacer y crecer en un área rural. Rafael Guzmán, primer autor de esta obra, nació y creció en la zona de la costa de Jalisco. Durante sus primeros quince años de vida participó en el trabajo rudo del campo, que implicaba realizar toda clase de actividades de sobrevivencia en mar y tierra. Su socialización familiar estuvo inmersa en una religión católica, observada con rigor y sostenida con cultos estrictamente llevados. Cuarenta años después, sin haber vuelto a realizar tales actividades, él podría explicar con detalle cada elemento y el significado de las diferentes etapas de esa forma de vida. Con ello se quiere corroborar que de las diferentes clases de conocimiento, el aprendido durante las primeras etapas de vida, a diferencia del que se aprende en los libros, es indeleble. Por tanto, que una persona haya estado alejada de su medio en la edad adulta, no significa que olvidara y perdiera los rasgos culturales adquiridos durante la niñez y la adolescencia, por el simple hecho de vivir en una ciudad, como se asegura que ocurrió con Ramón Medina, informante único de Furst y Myerhoff.

Por otro lado, se han publicado numerosas obras de divulgación general sobre este tema. Destacan por su narrativa y acopio descriptivo varios anónimos (e. g. 1971) y los de Dutton (1903), Klineberg (1904), Fabila (1959), Villa Rojas (1961), Gutiérrez López (1968), Hinton (1972), Benzi (1972; 1991), Berrin (1978), Rubín (1981), Palafox (1985), Hell (1988), Vizcaíno (1989), Casillas Romo (1990), Blanco Labra (1991; 1992), López Mateos y Rello (1992), Hedberg (1993), Bernhard (1994) y Escalante (1994).

Sobresalen por su enfoque hacia el análisis de las manifestaciones artísticas, las publicaciones de Negrín (1977; 1991; 2003) y Mata (1980a, 1980b). Baltasar (1991), Jáuregui (1992; 1993a, 1993b) y Núñez (1982) que hacen un recuento etnomusical y una extensa compilación bibliográfica. En otro tema, Weigand (1972; 1992) aborda las cooperativas y la interpretación de cantos sagrados. Intentos tempranos e incompletos para tratar de comprender y establecer lineamientos de lingüística *wixa-*

rika son los de Palafox (1978) y la Dirección General de Educación Indígena (1991). En cambio, un proyecto integral sobre el mismo tema ha sido la trascendente investigación de Iturríos iniciada desde la década de 1990 (Iturríos et al., 1995) y vigente en la actualidad.

Dentro del proyecto de Iturríos han surgido trabajos paralelos. Uno de ellos, notable por ser de un *wixarika*, es el de Ramírez de la Cruz (1993). Sus contribuciones han sido apreciadas en algunos medios académicos, si bien dentro de las comunidades *wixaritari* de Jalisco, no sólo han sido poco valoradas sino más bien vituperadas por los ancianos, quienes afirman que el autor “sólo conoce la cultura de oídas”, por ser originario de Guadalupe Ocotán en el estado de Nayarit.

Entre las investigaciones orientadas, por un lado, a la caracterización de rasgos biofísicos, y por otro, a los aspectos administrativos, se cuentan varios anónimos (e.g. 1971; 1973; 1992; 1993; 1995) y los trabajos de Reed (1972), Coplamar (1978), UCIHJ (1992), Rojas (1992; 1993; 1994), INI (1995; 1996), Procuraduría Agraria (1994), Ramos (1995), Vargas (1995) y Zavala (1996). En la línea de la integridad territorial y su importancia en la persistencia cultural, destacan los trabajos de Liffman (1996; 2000a; 2000b); y Liffman y Cyle (2000). Estudios descriptivos con un enorme acopio de información de recursos naturales, población, vivienda y aspectos culturales son los de Nahmad Sitton (1972), EMIRN (1995), Guzmán (1996; 2004), Guzmán y Rojas (1996), Guzmán y Anaya (2000), Gutiérrez (2002), Neurath (2002) y Jáuregui y Neurath (2003). John Lilly (2005) desde 1969, “ha producido decenas de películas documentales sobre el arte, música, baile, religión, medicina, ecología, cultura, desarrollo y tecnología indígena en idioma huichol, español e inglés”.

Una línea de genética humana de gran valor científico, ha sido explorada por Rangel et al. (2000; 2003), Rangel-Villalobos (2006) y Páez et al. (2006). Lo asombroso de estas investigaciones es que concluyen que el tránsito contemporáneo de la etnia *wixarika* se debe a un proceso de deriva génica motivada por el efecto de fundador y el aislamiento reproductivo.

El efecto de fundador ocurre cuando un número reducido de individuos establece una nueva población y ellos son portadores de una mínima fracción de la variación genética original. De tal modo, la nueva población tiene una pobre representación en términos genéticos y fenotípicos de la población total de donde proviene. En el mediano plazo, el efecto de fundador propicia una deriva génica. Ésta es la variación en frecuencia de alelos, en generaciones sucesivas que resulta tan sólo por

combinaciones aleatorias. En este proceso, los genes neutros, aquellos que no son vitales en términos positivos o negativos para la aptitud (dejar descendencia viable), se pueden extinguir o fijar dominando hasta en 100% en toda la población. La deriva génica es un proceso eminentemente estocástico propiciado por una segregación aleatoria durante la conformación de generaciones sucesivas. Los efectos de estos dos síndromes, combinados, conducen a una baja diversidad genética, lo que en turno conduce, en el largo plazo, a un callejón sin salida en términos de supervivencia del grupo.

Características de la investigación

El significado atribuido a los hechos descritos en este libro ha sido producto del análisis y la reflexión personal de los autores. El texto es una interpretación antropológica del mundo real observado en el contexto de un rancho *wixarika*, durante la convivencia con un grupo familiar o familia extensa muy tradicional de aproximadamente sesenta a setenta miembros, durante cinco años.

Nuestro propósito es ofrecer al lector un discurso sencillo, pero a la vez fidedigno, sobre la forma de vida de los *wixaritari*, su cosmovisión, sus creencias, su identidad y sus estrategias de sobrevivencia. Temas mediante los cuales intentamos dar respuesta en forma holística a la interrogante sobre cómo los *wixaritari* han pervivido culturalmente a lo largo del tiempo. Con ese propósito, buscamos entender, mediante la investigación diacrónica, el proceso por el que se crea, configura, mantiene y reproduce el sistema sociocultural que los ha caracterizado desde hace por lo menos 900 años de existencia en el mismo territorio. De igual manera, describimos casi al final de la obra, las megatendencias, microtendencias y la problemática que atentan en contra de la sustentabilidad cultural de este pueblo indígena, con la intención de llamar la atención hacia este tema.

Enfoque y métodos utilizados

Existen muchas diferencias en la manera de realizar investigaciones en antropología. Según Mercier (1995), esas diferencias pueden deberse a los

temas particulares de escuelas o temas de interés nacional o internacional. También pueden deberse a diferencias en la interpretación de los hechos, a la diversidad de niveles en los que los investigadores deciden comenzar el estudio de la realidad sociocultural, o a divergencias en cuanto a otras disciplinas con las que se mantiene un contacto estrecho. Pero, por lo general, existe un punto de vista del antropólogo que se orienta de forma tradicional hacia el estudio de formas de organización social, comportamientos y creencias de sociedades humanas diferentes a la suya o, al menos, de clases sociales diferentes a la suya. En nuestro caso, la perspectiva con la cual se aborda el estudio bien pudiera tener cierta semejanza con la forma en que los antropólogos clásicos del siglo XIX practicaban la antropología de manera holística con los pueblos lejanos y desconocidos para ellos. De esta manera, nos aventuramos desde 1995 a conocer de cerca a este grupo indígena, los *wixaritari*, caracterizado principalmente por su sistema de subsistencia de tipo preindustrial y porque ha permanecido hasta la actualidad casi fuera del control absoluto del sistema económico, político, religioso o científico unificador del occidente moderno.

En este libro presentamos los resultados de la investigación etnográfica longitudinal que llevamos a cabo por medio de observaciones directas en campo, observación participante y entrevistas temáticas o semiestructuradas. La *observación directa en campo*, se realizó para registrar todos aquellos datos que tuviesen que ver con el contexto, los recursos disponibles con los cuales cuenta el pueblo *wixarika* en general y el grupo familiar indígena en particular, las interrelaciones personales y sus actividades cotidianas. La *observación participante* consiste, según su nombre lo indica, en observar el proceso desde adentro, siendo parte de él, pero de manera *no intrusiva*, controlando o reduciendo al mínimo la intromisión del investigador (Taylor y Bogdan, 1998:50). Este método fue el más importante en la investigación, ya que permitió introducirnos gradualmente en el grupo familiar hasta lograr un alto grado de empatía o *rapport*.² Gracias a esa empatía pudimos *comprender* mejor los significados que tienen para los miembros del grupo familiar las prácticas que realizan y las interpretaciones que asignan a los diferentes sucesos aquí descritos. En palabras de Malinowski (1995[1922] p. 8): "...un he-

2. El *rapport* lo describen Taylor y Bogdan (1998:55) como un concepto con diversos significados. Entre esos significados están: lograr que las personas se *abran* y manifiesten sus sentimientos respecto del escenario y de otras personas; ser visto como una persona inobjetable y compartir el mundo simbólico de los informantes, su lenguaje y sus perspectivas.

cho no tiene sentido para el observador a menos que conozca o infiera los pensamientos o emociones del sujeto que lo realiza... no se busca simplemente describir acciones, sino comprenderlas y explicarlas”.

La convivencia prolongada con el grupo familiar fue crucial, ya que nos permitió obtener la información básica de calidad lo más fidedigna posible. De tal manera que las descripciones etnográficas que realizamos se basan en nuestra propia experiencia de trabajo de campo y no en lecturas ni en informantes, como sucede en algunos estudios. En este sentido, es importante resaltar que gracias a la etnografía pudimos identificar lo importante y lo relevante para dirigir atinadamente nuestras observaciones subsiguientes e ir construyendo a la vez las explicaciones correspondientes. Tuvimos la fortuna de establecer una muy buena comunicación con todos y cada uno de los principales miembros del grupo familiar, con quienes pudimos compartir ideas y experiencias, pues no titubearon en relatar y compartir con nosotros sus historias de vida. Esa actitud de confianza nos convenció desde un inicio a adquirir con todos ellos un compromiso de similar magnitud. Hablar con la verdad, pero manteniendo siempre un respeto por lo que para ellos y sus familias significan sus valores, creencias y tradiciones.

El método de la *entrevista temática o semiestructurada* consiste en establecer un diálogo a partir de temas relacionados con la investigación. Ese diálogo permite identificar aquellos datos relevantes para las líneas de análisis. En nuestro caso utilizamos las entrevistas de manera informal, con la finalidad de ubicar lo que nos interesaba recabar, reafirmar o completar. En pocas palabras, la entrevista resultó ser en muchas ocasiones el centro de la actividad etnográfica, tal y como lo sugiere Galindo (1994); sobre todo cuando se trataba de narraciones de historia oral.

En cuanto al enfoque del estudio, incorporamos tanto el cuantitativo como el cualitativo. La conceptualización empirista o cuantitativa predomina en aquellos aspectos relacionados con los roles que juegan los miembros del grupo familiar en la economía familiar y la sobrevivencia; así como en las descripciones biofísicas y cifras de población. Pero en este caso, más que *colectar datos*, la estrategia que seguimos fue construir información a partir de la realidad empírica observada. Sin embargo, nuestra preferencia por los métodos cualitativos se debe, sin lugar a dudas, a que la mayor parte de la investigación es de carácter interpretativa; es decir, se orienta hacia una perspectiva fenomenológica donde se busca *comprender* la conducta humana y su significado. De

acuerdo con Taylor y Bogdan (1998:23), lo que la gente dice y hace es producto del modo en que define su mundo; lo esencial radica en tratar de entender ese proceso de interpretación de los actores que, en palabras de estos autores, significa “intentar ver las cosas desde el punto de vista de los otros”.

Tratar de *comprender* el significado que tienen los objetos y los procesos que se desarrollan en el mundo de los *wixáritari* dentro de sus propios contexto y marco de referencia, era uno de nuestros principales propósitos. Por lo que la estrategia fundamental que seguimos fue experimentar la realidad tal y como *ellos* la experimentan. Esto incluyó los altos niveles de estrés fisiológico generado por la carencia de alimento, agua, protección contra calor, frío, mordeduras de animales ponzoñosos, espinadas, enfermedades estomacales, de la piel y otras semejantes. Todo, con la intención de obtener una mayor aproximación con su realidad sociocultural y, por tanto, una perspectiva más *humanista* para evitar reducir las palabras y los actos a simples descripciones.

Interpretación antropológica

Para llevar a cabo la interpretación antropológica, construimos de manera previa y metódica una estructura teórica a base de conceptos y definiciones, tal y como lo sugiere la tradición en las ciencias sociales (Bartolomé, 1996:66). Dicha estructura estuvo trasminada por cuatro perspectivas teóricas: antropología cultural, ecología humana, antropología de género y desarrollo sustentable. De tal manera que, al fusionarlas pudiéramos tener una visión más incluyente y menos parcial al tratar de mirar, analizar y explicar los sucesos. Asimismo, durante todo el estudio transitamos de manera continua de un nivel teórico a una constatación de orden empírico,³ con el propósito de poder llevar a cabo un análisis de tipo diacrónico funcional.

3. Clifford (1995) hace ver al respecto que “los hechos sólo pueden ser seleccionados y ordenados a la luz de la teoría”.

*Antropología cultural*⁴.

Desde la mirada de la antropología cultural observamos de manera primordial los sistemas, mecanismos y dispositivos mediante los cuales los *wixaritari* viven en sociedad. Esta perspectiva nos permitió comprender mejor el porqué de su comportamiento, sus obras, creencias y valores, de tal forma que pudiéramos interpretar los hechos de manera holística. El conocimiento, la tecnología, los hábitos y costumbres, mitos, rituales religiosos, instituciones, así como las bases organizativas de la vida social que se suceden durante la convivencia cotidiana, doméstica, productiva, religiosa, económica y hasta política, fueron el objetivo de nuestra atención. Coincidimos en este sentido con Kaplan y Manners (1972), quienes hacen notar que precisamente al examinar todos esos aspectos culturales se llega a comprender el porqué difieren los grupos humanos unos de otros.

Por tradición, el estudio de la cultura cae en el dominio demarcado por la antropología cultural, aunque ciertamente, como lo menciona Thompson (1998: 183), “ha sido una preocupación de importancia central para todas las ciencias sociales”. Sin embargo, el interés por los fenómenos culturales es compartido también por la sociología, la historia, la psicología y hasta la literatura. En la actualidad este concepto de cultura resulta un tanto ambiguo al tener varios usos y matices en su significado.⁵ En nuestra investigación, lo fundamental en este tema se orientó a describir y analizar los aspectos que se mencionaron anteriormente y a tratar de esclarecer cómo se crea, configura y reproduce el sistema cultural que caracteriza a los *wixaritari*.

-
4. El epíteto *cultural*, surgió prácticamente con el concepto de *cultura* que los antropólogos de Estados Unidos pusieron de moda desde el siglo XIX con los estudios de Franz Boas desde el decenio de 1890 y que posteriormente sólo permaneció en la tradición norteamericana. Por lo tanto, a la fecha, el hablar de antropología cultural tiende a relacionarse rápidamente con ese país, más que con el objeto de estudio. Este tipo de antropología se caracteriza porque tiende a estudiar a las sociedades o “culturas” de una manera holística (Barfield, 2000:34).
 5. Para una revisión exhaustiva sobre el concepto cultura, se puede consultar: Kroeber y Kluckhohn (1952; 1963); Giménez (1978); Clifford Geertz (1987); Radcliffe-Brown, (1996[1952]) y Cuche (1999); entre muchos otros autores.

Ecología humana⁶

La ecología humana (Morán, 1996), como perspectiva científica, nos ayudó a identificar y describir las variables que intervienen durante la interacción continua de los *wixaritari* con su medio ambiente natural o, en otras palabras, lo que se suele denominar también relación hombre-naturaleza.

El concepto de relación *hombre-naturaleza* surgió hacia los años de la década de los setenta del siglo pasado según el paradigma de la etnoecología. Su fin fue tratar de describir la manera en que los seres humanos conviven con la naturaleza y se apropian de sus recursos y el conjunto de conocimientos que adquieren en ese proceso. Como resultado de lo anterior, comenzaron a tomar importancia los grupos humanos que por tradición siempre han vivido de los productos directos de la naturaleza. El planteamiento que justificaba ese nuevo enfoque era: conocer la estrategia de sobrevivencia de esos pueblos con el fin de extrapolarla a principios universales.

Para entender mejor esa interacción hombre-naturaleza, Toledo surgió en 1998 buscar un punto central entre los tres sistemas básicos de *naturaleza, cultura y producción* mediante el enfoque etnoecológico. Ese enfoque se puede aplicar fácilmente a aquellas sociedades que viven en áreas silvestres, adaptadas a los factores ambientales que ejercen presiones sobre ellas y que las condicionan a responder en una forma característica. Tal es el caso de los grupos indígenas como el de los *wixaritari*. De acuerdo con Toledo y Argueta (1993), “la diversidad cultural se encuentra en estrecha relación con la diversidad ecológica”; esto es particularmente cierto en el caso de los grupos indígenas que se han desarrollado en escenarios naturales, donde los recursos existentes les han permitido persistir a lo largo del tiempo. La *adaptación fisiológica* es una muestra fidedigna de esa interrelación hombre-naturaleza, y la apropiación que hacen de los recursos naturales no sólo se ha reflejado en un nivel material sino también de manera simbólica y religiosa.

6. Cada uno de los campos que integran la antropología ha desarrollado su propio enfoque de la ecología humana (Bardfield, 2000): paleoecología en arqueología (Butzer, 1982); ecología de primates (Richard, 1985) en adaptabilidad humana o en términos más especializados en antropología fisiológica (Frisancho, 1993); ecología conductual humana o también llamada ecología cultural (Eric Smith y Winterhalder, 1992) en antropología biológica; y etnoecología en lingüística (Berlin, 1992).

En este estudio nos enfocamos especialmente en observar los efectos de las influencias ambientales, tanto en el nivel de los individuos como del grupo familiar. En el primer caso (de individuos), observamos las respuestas adaptativas de tipo fisiológico y de aprendizaje acumulado como conocimiento, que los indígenas han desarrollado con respecto a las presiones ambientales que han actuado sobre ellos y que les han permitido pervivir. En el segundo (de grupo), es el uso y la apropiación de los recursos naturales, en especial los renovables, lo que nos ayudó a entender mejor sus respuestas culturales con fines de subsistencia. Entender esas respuestas fisiológicas y culturales nos permitió evaluar la capacidad intrínseca que el grupo social tiene para autosostenerse biológica y culturalmente.

Ciertamente, existe una diferencia significativa entre los conceptos de subsistencia y supervivencia desde el punto de vista cultural, que vale la pena elucidar. Aun cuando ambos términos denoten la capacidad de sobrevivir sobrellevando los escasos recursos o superando condiciones adversas; en el caso de los *wixaritari*, el estilo de vida de subsistencia es lo que les ha permitido persistir en el tiempo, con todas las cualidades propias de su naturaleza sociocultural. Empero, poco a poco algunos indígenas han ido cambiando ese estilo de vida por uno de supervivencia, al emigrar a las grandes ciudades o al acceder a los programas de asistencia gubernamental de tipo paternalista. En este segundo caso, los individuos sólo aspiran a sobrellevar la vida en condiciones totalmente diferentes a las originales en donde evolucionaron culturalmente. Es decir, a mantenerse vivos con muchas dificultades. Esta tendencia a adoptar un nuevo estilo de vida, poco a poco va mermando su capacidad para autosostenerse a largo tiempo.

*Antropología de género*⁷

El concepto de antropología de género coincide con lo que otros autores denominan antropología de la mujer, antropología feminista, estudios de la mujer, estudios de mujeres o nuevos conocimientos sobre mujeres (González, 1993; Navarro y Stimpson, 1998; Stimpson, 1998). En nuestro caso, optamos por utilizar *antropología de género*, debido a que es la perspectiva que mejor refleja el significado y el sentido dados aquí (Nicholson,

7. Este tema del libro, se basa en el trabajo de investigación de Anaya (2004), titulado: "El rol de la mujer en la sustentabilidad cultural. El caso de las mujeres Wixaritari (Huicholas)". pp. 37-72.

1989; Lamas, 1996; Scott, 1996; Brettell y Sargent, 2001). Este campo del conocimiento parte de la premisa de que el “estudio de los roles, creencias y prácticas de las mujeres es esencial para comprender la vida socio-cultural de cualquier sociedad humana” (Barfield, 2000: 46).

Históricamente, la antropología al igual que otras disciplinas sociales, tenía una *orientación masculina*, por lo que los antropólogos solían presentar la perspectiva de los varones como única en un grupo social. Sin embargo, hacia finales de la década de los años sesenta y principios de los setenta surgió la antropología feminista, y los estudios sobre la mujer poco a poco se fueron haciendo más numerosos (Rosaldo, 1974; Leibowitz, 1975). Esa época se conoce como la *segunda ola del feminismo* (Butler, 1990), porque es cuando se da el movimiento de la liberación femenina, tanto en Europa Occidental como en Estados Unidos, en donde ellas reclamaban sus derechos civiles y económicos. Esos reclamos contribuyeron a encabezar la institucionalización de los programas de estudios de la mujer en todas las universidades de los diversos países del mundo.

Para comprender mejor las teorías y los métodos utilizados en la antropología de género, los conceptos analíticos de sexo, *género* y *sexualidad* son cruciales. El significado y el uso de esos tres conceptos han cambiado con el tiempo y varían de una sociedad a otra. Las siguientes definiciones de estos tres conceptos aplican para la presente investigación (Barfield, 2000; Kottak, 2002):

- a) Sexo (diferencia sexual). Se usa para designar las diferencias biológicas y anatómicas que existen entre varones y mujeres, como las de tipo genético, genital, hormonal o fisiológico.
- b) Género (roles asociados a sexo). Suele usarse para indicar los significados y roles que una sociedad le asigna a la diferencia sexual. Son creencias culturales que organiza la práctica social, no los hechos biológicos. Al respecto, Margaret Mead (1928, 1935) con base en su estudio de campo en Samoa y Nueva Guinea, hizo notar la importancia de la cultura y el ambiente en la diferenciación de género. Ella tenía interés de ofrecer una explicación alternativa al determinismo biológico que dominaba hacia los años veinte, para demostrar a las mujeres de Estados Unidos que existían otras posibilidades de roles sociales a los que ellas podían aspirar; y que el hogar y los hijos no eran necesariamente su incontestable destino. Es decir que, desde su punto de vista, anatomía no equivale a destino.

- c) Sexualidad. Este término se refiere a las maneras en que una sociedad y sus individuos conciben, organizan, actúan y representan sus actos románticos, eróticos y reproductivos; las diversas maneras de concebir y practicar el sexo entre la heterosexualidad, la homosexualidad o la bisexualidad.

En la actualidad, sexo, género y sexualidad suelen ser conceptos estrechamente relacionados en algunas sociedades, mientras que en otras se encuentran muy diferenciados (Nicholson, 1989). Para el caso del grupo indígena de los *wixaritari*, las diferencias de sexo entre hombres y mujeres están bien delimitadas desde temprana edad. Lo mismo sucede con los roles de género, que tienden a estar estrechamente relacionados con las características biológicas y fisiológicas propias de mujeres y hombres. La sexualidad no se aborda en este trabajo, en el sentido de sexo erótico, por carecer de información suficiente al respecto; no obstante, se mencionan algunos aspectos como el de la poligamia y el incesto, entre otros, más que las manifestaciones de las prácticas sexuales que realizan los *wixaritari*.

Desde esta perspectiva teórica de la antropología de género se estudian temas de gran interés actual, como: biología, género y evolución humana; el rol de la mujer en la evolución humana; género y prehistoria; género y las esferas doméstica y pública; la construcción cultural de la masculinidad, la feminidad y la sexualidad; género, hogar y parentesco; comida, alimentación y género; la división sexual del trabajo y la organización económica; la participación de la mujer en rituales y religión; cultura, sexualidad y cuerpo; género y reproducción; género, desarrollo y economía. Y, dentro de esta variedad temática, nos referiremos de manera especial, en el capítulo octavo, al rol múltiple que desempeña la mujer *wixarika* en la sustentabilidad cultural. En otras palabras, su participación en el proceso, que hace posible que se mantenga y reproduzca el sistema sociocultural de los *wixaritari* dentro del contexto familiar, considerando los aspectos biológico, social, económico-productivo, religioso y de identidad.

*Desarrollo sustentable*⁸

8. Como parte del amplio campo semántico de este término, surgieron conceptos estrechamente relacionados como son: ecodesarrollo, impacto ambiental, gestión ambiental, educación ambiental, ingeniería ambiental y ordenamiento ecológico, entre otros. Sólo por citar algunos autores seleccionados al azar que tratan sobre esa diversidad de temas: Bifani (1993, 1997);

El concepto de *desarrollo sustentable* fue creado y promovido en la escala internacional, hacia los años ochenta por el *Reporte Brundtland* elaborado por la World Commission for the Environment and Development. Según la definición de dicho texto, este tipo de desarrollo pretende “cubrir las necesidades del presente, sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para cubrir sus necesidades” (WCED, 1987:43). La teoría del *desarrollo sustentable* hizo hincapié en las cuestiones ambientales en la planeación del avance a tal grado que, para la década de los años noventa logró convertirlas en el paradigma de su equilibrio (Schuurman, 1993). A partir de entonces, el concepto de sustentabilidad adoptó una amplia connotación ecológica-ambiental y proliferó gran cantidad de temas, e incluso disciplinas, relacionadas con este concepto. Pero no fue sino a partir de la Cumbre de Río de Janeiro en 1992, que se utilizó como sinónimo de *sostenibilidad* y se estableció que para alcanzarla se requiere un desarrollo sostenible o sustentable.

El concepto de *sustentabilidad* ha llamado la atención de numerosos investigadores, pero independientemente de la orientación que le den, han coincidido en utilizarlo de manera normativa. Es decir, con el fin de identificar lo sustentable de lo que no lo es, o lo que puede sostenerse o no, a lo largo de un periodo de tiempo. Y es precisamente en este sentido que en la presente investigación nos ha interesado utilizar el concepto por su enfoque interdisciplinario, ya que ayuda a comprender y describir la capacidad que ha demostrado el pueblo *wixarika* para mantener su sistema sociocultural de manera sostenible e intergeneracional durante, por lo menos, 500 años de historia reciente.

Rasgos observados

Identidad individual y colectiva

La reflexión teórica sobre identidad en este estudio tiene que ver con la tesis central que presenta George Herbert Mead en su obra clásica *La mente, el yo y la sociedad* (1934), desde la perspectiva de la psicología social; así como con las aportaciones de Émile Durkheim (1968),

Clark y Munn (1986); Cuevas y García (1982); Instituto de Ecología (1988); Leff (1993,1994); Leff y Carabias (1993); Enkerlin et al. (1997); Mostafa (1993); Orozco (1991); Sánchez, Castillejos y Rojas (1989); Simon y DeFries (1990); Vázquez y Orozco (1989).

y Durkheim y Mauss (1971), acerca de las *representaciones colectivas* como contenidos de la conciencia que refleja el conocimiento heredado por la sociedad.

La *identidad* es considerada como una categoría de adscripción e identificación que es definida por el individuo o los individuos pertenecientes a un grupo o sociedad. Se expresa por medio del comportamiento de los individuos y es dinámica; es decir, se transforma conforme cambia también el tipo de conocimiento y la experiencia compartidos socialmente. De esta manera, se considera que no existe sólo una manera de ser, sino formas del ser (Bartolomé, 1997: 42). La *identidad*, pues, es un atributo de todo ser social (individual o grupal) y, en consecuencia, implica pertenencia y exclusión: "Es un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad" (Aguado y Portal, 1992:47). En términos de André Green (en Lévi-Strauss, 1981a), el concepto de identidad incluye tres ideas principales: *identificación* (semejanza entre dos o más elementos), *permanencia* y *distinción* (frente al "otro").

La identificación implica un doble proceso. Primero, una persona o grupo se reconoce como idéntico, similar o semejante a otro. Segundo, los otros identifican a un sujeto como similar a ellos. Luego, la conservación y la reproducción de los rasgos identitarios garantizan la permanencia. Para analizar los mecanismos sociales que permiten la permanencia de una identidad se necesita ubicar los *procesos colectivos* que recrean la *distinción* con respecto a los "otros"; y las *prácticas culturales* que permiten la *identificación* entre los miembros del grupo. Pero siempre tomando en cuenta que la identidad no debe ser considerada como una esencia estática e inmodificable, sino más bien como un conjunto de características cambiantes (Giménez, 1996).

No existe identidad sin *conciencia identitaria* (Del Val, 1987). La *ideología* es la encargada de preservar la identidad. Las ideas, los valores y las creencias constituyen la *ideología*, que no es otra cosa que una manera de ver e interpretar el mundo. La *identidad individual* orienta normativamente al individuo y le confiere sentido a su acción o comportamiento. Funciona como el sistema central de significados de una personalidad. Pero esos significados no son construcciones arbitrarias, ni son definidos por los mismos individuos, sino que resultan de la interiorización de valores, normas y códigos culturales generalizados y compartidos por el grupo social al que se pertenece (Parsons, 1968). En

el nivel individual, las teorías sobre identidad tratan de explicar cómo construye el individuo el “yo” (*self*) y lo reconoce por medio del “sí mismo”, en el sentido de contestar ¿quién soy y qué soy?. También buscan describir cómo el individuo asume el mundo con base en un mapa de significados, referentes o modelos; cómo conforma su autoconcepción mediante su interacción social y cómo responde en su relación con la acción al “qué deseo ser y hacer”. Conforme esta visión, los trabajos de Turner (1969) y Sciolla (1983) aportan explicaciones a través de una de las tres corrientes principales de los estudios de identidad: el *interaccionismo simbólico*. En particular, el trabajo de Sciolla se caracteriza por ser de tipo microsociológico de la interacción cotidiana, donde las normas y valores representan el marco dentro del cual se desarrolla la acción social.

La *identidad colectiva* resulta del modo en que los individuos se relacionan entre sí dentro de un grupo o de un colectivo social. Se puede decir que la identidad colectiva es la condición de emergencia de las identidades personales. En otras palabras, la identidad del “yo” sólo es posible en el interior de un “nosotros”. De esta manera, la *autoidentificación* o distinción con los demás, debe ser reconocida por los “otros” (Melucci, 1985:151). Es decir que, la particularidad de un individuo se refleja en su personalidad y sus hábitos, mientras que la particularidad de un grupo se refleja en sus costumbres y tradiciones.

Identidad étnica

La identidad étnica es un tipo de identidad social construida ideológicamente, apelando por lo general a un origen común. Lo étnico ha sido considerado en las últimas décadas como una categoría discriminatoria construida por quien define al otro y no por quien es definido. No obstante, es un hecho que dentro de los grupos étnicos existe un sistema de relaciones estructurado mediante normas, valores y símbolos compartidos y heredados por medio de la cultura. Adquirir esos rasgos identitarios es lo que Bartolomé (1997:75-98) llama adquirir *conciencia étnica* o, dicho en otras palabras, la adopción de las representaciones colectivas por los individuos dentro del grupo.

El concepto de etnicidad surge hacia los años setenta (1970's) para referirse a la manera como se expresa la interacción de diferentes grupos culturales que actúan en un mismo contexto social y que se relacionan competitivamente. La etnicidad puede ser entendida como un

mecanismo de comportamiento de un grupo social a través del cual expresa y afirma una identidad étnica específica (Bartolomé, 1996:62). Y aunque la definición de las fronteras de la identidad de ese grupo puede cambiar, usualmente como respuesta a cambios en las condiciones sociales, las fronteras se mantienen gracias a la persistencia cultural (Barth, 1976).

El término *étnico* se utilizó en un inicio para referirse a los grupos “*primitivos*” en el afán por definir al “*otro*”. Pero conforme el capitalismo incorporó a estos grupos preindustriales, la cuestión étnica fue replanteada (Aguado y Portal 1992: 54). Por otra parte, el concepto de *etnia* se asocia por lo general con los de *tribu* y *raza*, en el sentido de clasificar a los grupos indígenas (Amselle y Bocolo, 1985). Mientras que los conceptos de *pueblo* y *nación*, aunque siempre estuvieron ligados a las sociedades mesoamericanas en la época prehispánica, a partir del siglo XVIII se convirtieron en términos políticos de uso universal. De tal manera que a la fecha, “nacion-alidad” (*nation-ness*) es quizás uno de los conceptos más universalmente legitimados en la vida política de nuestro tiempo (Anderson, 1983).

La identidad étnica de los grupos indígenas, como es el caso de los *wixaritari*, se orienta en dos sentidos, en coincidencia con lo que establece Vázquez (1992:104-124): la concepción de autoidentificación racial de los propios indígenas y la clasificación cultural y lingüística realizada por el gobierno. La autoconcepción de los indígenas se vio afectada a partir de la década de los años setenta por un fenómeno que Valdés (1988) describe como “la recuperación del honor de pertenecer a un grupo determinado (identificación colectiva)”. Y la adscripción étnica que el gobierno mexicano les ha otorgado, actúa a manera de *categoría discriminatoria* que aplica principalmente a quienes hablan una lengua autóctona. En cuanto al concepto de *indio* y *lo indio*, Vázquez (1992) señala que fue Alfonso Caso (1980), “el autor de esta definición tautológica”. De acuerdo con su definición, cinco elementos son esenciales para distinguirse y ser distinguidos como *indios*:

- a) Somético: relacionado con los rasgos morfológicos.
- b) Cultural: relacionado con la forma de ser y de vivir.
- c) Lingüístico: relacionado con el lenguaje común que utilizan.
- d) Psicológico: relacionado con concepciones, creencias y valores similares.
- e) Sociológico: relacionado con la forma de organizarse, relacionarse y convivir.

Simbolismo religioso

El simbolismo religioso se refiere al conjunto de símbolos que permiten una relación del hombre, ubicado en un espacio, tiempo y cultura determinados, con un mundo espiritual. Los símbolos sagrados son ideas que se crean en el inconsciente y el consciente del ser humano y que permiten relacionar la parte espiritual con lo material. Son producto, por tanto, del pensamiento y los sentimientos humanos; y ponen de manifiesto su alma y su forma espiritual de ser. Los símbolos sagrados fortalecen las creencias y prácticas religiosas en general; y los ritos y ceremonias en particular. Al otorgarles a los símbolos el carácter de *sagrado*, no sólo se les confiere una cualidad divina, sino también un significado social.

En el campo de los rituales, Turner (1980) define al símbolo como:

la más pequeña unidad del ritual; la última unidad de estructura específica en un contexto ritual... es una cosa de la que, por consenso general, se piensa que tipifica, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento. Los símbolos son... objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades especiales en un contexto ritual.

En otras palabras, cada ritual presenta su propia configuración simbólica. El mismo Turner propone los siguientes datos para reconocer la constitución y la naturaleza de un símbolo: Aspecto y rasgos manifiestos; interpretaciones de especialistas religiosos y de creyentes; contextos significativos desde el punto de vista antropológico. Considerando esas propiedades, presenta dos clases generales de símbolos, los *dominantes o estructurales*, que tienden a ser fines en sí mismos; y los *instrumentales*, que se usan como medios para lograr esos fines en cada ritual determinado. Los *símbolos dominantes* tienden a representar valores culturales de tipo axiomático y, por lo común, suelen referirse a cosas relativas a las *necesidades básicas* como son, alimento, salud, fertilidad de las mujeres y condiciones climáticas favorables; y a *valores compartidos*, de los que depende la vida comunitaria, como son cooperación, reciprocidad y el respeto a los mayores, entre otros. Se puede decir que a cada ritual corresponde un símbolo dominante principal que tiende a relacionarse con el tema o fin del ritual, siendo su significado general de profunda importancia en el ámbito social. Ese significado es conferido por los creyentes que lo comparten, empero, puede suceder que cada uno de ellos asigne una interpretación muy personal, sin llegar a cambiar el valor significativo.

Los símbolos instrumentales, por su parte, funcionan como medios para la consecución de los fines del ritual. Y en este sentido, Turner hace suponer que este tipo de símbolos más bien deben considerarse como “meros signos o símbolos referenciales” (Turner, 1980). Pero sucede que para poder realizar una exégesis adecuada de los rituales, es muy importante diferenciar un signo de un símbolo. Un signo es una expresión análoga o abreviada de una cosa conocida, real; mientras que un símbolo expresa un hecho relativamente desconocido, subjetivo, pero que a pesar de ello es reconocido por un grupo de personas como existente. El simbolismo abarca tanto lo intelectual como lo afectivo, ya que un mismo objeto puede ser considerado por unos individuos como un signo entre tantos, y por otros como un símbolo cargado de afecto y sentimientos. De esta manera, es posible que los signos lleguen a convertirse en símbolos y los símbolos puedan transformarse en signos. Todo depende del significado social que se les confiera. Todas las sociedades humanas tienden a crear e inventar símbolos a través de figuras, imágenes u objetos, según representen conceptos morales, afectivos, intelectuales, sociales, ideológicos o sagrados. La cultura es entonces, de acuerdo con esta perspectiva, un ámbito simbólico que el hombre crea a partir de su interacción con su entorno biofísico y social, con lo objetivo y lo subjetivo; y en el campo de lo religioso, con lo sagrado y espiritual.

Adaptación

El concepto de adaptación proviene de la teoría de la evolución de las especies, donde se aplica especialmente a la manera en que las diversas formas de vida resuelven la continuidad de su existencia. Radcliffe-Brown (1996:17) explica al respecto: “La adaptación interna, depende del ajuste de los diversos órganos y procesos fisiológicos que mantienen la vida del individuo. Mientras que la adaptación externa, es aquella respuesta del organismo ante las fuerzas y tensiones medioambientales”.

Lógicamente, todas las *respuestas adaptativas* que un grupo social desarrolla tendrán que ser favorables a su pervivencia. Desde el punto de vista fisiológico, esas respuestas adaptativas tienen que ver de manera primordial con lograr el éxito en tres aspectos principales: *alimentación, salud y reproducción*. Desde el punto de vista cultural, los estudios pioneros de Steward (1972 [1955]) corresponden a los trabajos de ecología cultural de la primera mitad del siglo XX. Él define la adaptación

como: “un proceso mediante el cual los rasgos culturales son modificados o reinterpretados”.

Más tarde otros antropólogos culturales con orientación ecológica, desarrollaron nuevos enfoques. Entre ellos figuran Andrew Vayda y Roy Rappaport (1968), quienes estudiaron el interjuego de la cultura y la ecología, a medida que las poblaciones humanas se adaptan a sus ecosistemas. Consideraban a la población humana como unidad de análisis, el ecosistema como contexto y la adaptación como proceso dinámico de interacción entre población y ecosistema. Había ciertos componentes de la cultura, como son la religión y la guerra, que consideraban como mecanismos reguladores que ayudaban a mantener un equilibrio entre la población y sus recursos (Bardfiel, 2000). Por otra parte, Marvin Harris (1979a) trató de llevar más lejos la explicación ecológica, así como la descripción de las culturas, al desarrollar una estrategia de investigación científica que denominó *materialismo cultural*. Según esta visión tenía primacía causal la infraestructura para la supervivencia y la adaptación humanas. Para Morán (1996), “las respuestas adaptativas pueden ser de tipo fisiológico, morfológico y cultural y dependen de las experiencias pasadas y los conocimientos disponibles”. Esos tres aspectos del *sistema adaptativo*, son clave en la estabilidad de un sistema sociocultural, ya que su continuidad durante cierto período de tiempo dependerá en gran medida de la efectividad de dicha adaptación.

Aptitud biológica

Las respuestas adaptativas de tipo fisiológico y morfológico de los individuos, con relación al medio ambiente, se conocen como la *aptitud biológica* del grupo social. Por lo general ese tipo de respuestas no es tan rápido y en gran medida se ve influenciado de manera genética. Esto se debe a que los cambios prolongados en el ambiente afectan a todo el grupo humano y por consiguiente se requieren varias generaciones para regresarlo a un estado de equilibrio. La *aptitud biológica* puede evaluarse mediante dos parámetros principales: la demografía y la morbilidad. La demografía permite evaluar el equilibrio que guarda la población en cuanto a la natalidad y la mortalidad. Y la morbilidad se refiere a la incidencia de enfermedades que pueden afectar la vitalidad del grupo. Las respuestas morfológicas están íntimamente ligadas a las fisiológicas y reflejan en gran medida la capacidad humana para adaptarse a situaciones críticas. Por ejemplo, la baja estatura, estudiada

desde el aspecto de la nutrición, es una respuesta adaptativa a la falta de alimento en los momentos clave del crecimiento en la edad de la niñez y la adolescencia. Por otra parte, el color de la piel, al igual que su grosor y su dureza, muestran una respuesta correlacionada con el ambiente agreste en el que viven los individuos.

Aptitud cultural

Las respuestas culturales de adaptación han llevado a la especie humana a dominar prácticamente todos los ambientes sobre la Tierra. Por ejemplo, la adaptación de tipo social llamada *cooperación* por Herbert Spencer (1864-1867), es un rasgo característico de los grupos indígenas. Este tipo de adaptación implica un ajuste en el comportamiento de los organismos individuales a fin de que la vida en sociedad se dé y se mantenga. Esto fue lo que hizo posible que el hombre, al igual que otras especies de animales, haya evolucionado en sociedad hasta lo que es en la actualidad. Las respuestas en conducta, ya sea individual (personalidad, hábitos) o colectiva (comportamiento social, costumbres), representan lo que se puede denominar la *aptitud cultural* del grupo social. Este tipo de respuestas son más rápidas que las fisiológicas o morfológicas y se adecuan más fácilmente a los cambios repentinos en el ambiente.

La *aptitud cultural* se traduce principalmente en estrategias y actividades que realiza el grupo humano para subsistir. Por tanto, para evaluarla, es imprescindible identificar y describir la manera en que resuelve sus necesidades básicas de alimento, vivienda, vestido, religión, reproducción, y demás actividades que hacen posible su permanencia como grupo social. Es decir, dicha *aptitud* está muy ligada a la manera en que se estructura, organiza y funciona un grupo social para persistir en el tiempo.

Roles de género

Un rol es una función o un papel desempeñado o asumido por cualquier persona en la estructura de la sociedad (Barfield, 2000: 453). En sentido estricto, *rol* designaba originalmente, tanto en inglés como en francés, el papel que interpretaban los actores de teatro, y los científicos sociales adoptaron este concepto para describir lo que la gente hace en la vida cotidiana. Los roles, por lo general, se relacionan en forma muy

estrecha con el estatus de un individuo, que muchas veces es fijo y está asignado (al menos para contextos específicos). El número de roles que desempeña una persona cada día, por no decir a lo largo de su vida, puede ser bastante grande (Linton, 1936; Parsons, 1951).

George Herbert Mead publicó en 1934, *Mind, Self, and Society*, obra que daría origen a la teoría de los roles. El *interaccionismo social* o *simbólico*, como él la llama, está sustentada en tres premisas básicas: a) los seres humanos actúan en relación con las cosas sobre la base de los significados que éstas tienen para ellos; b) esos significados se manejan y modifican mediante un proceso interpretativo que la gente usa para tratar con las cosas; c) quienes participan de esa interacción tienen que tomar en cuenta, necesariamente, sus respectivos roles, con lo que se convierten al mismo tiempo en actores y espectadores.

Biología, género y cultura⁹

Con el propósito de ofrecer una alternativa al determinismo biológico que predominaba en los círculos académicos hacia la década de los años veinte, Margaret Mead (1928; 1935) señaló que la cultura o el ambiente influyen de manera determinante en el establecimiento de las diferencias de género. Esperaba, con ello, demostrar a las mujeres estadounidenses que había otras opciones de roles sociales diferentes a los del hogar y la crianza de los niños. Es decir, que anatomía no significaba forzosamente destino. Sin embargo, posteriormente en los años ochenta, Derek Freeman (1983) consideraba que la postura de Mead era la de un determinismo cultural (prioridad a la cultura sobre la biología), y con ello abrió un gran debate sobre este tema. Hay quienes señalan que las ideas de Freeman fueron tomadas, de manera errónea, como un nuevo apoyo a la sociobiología formulada por Edgard Wilson (1975), que establece que todo comportamiento social tiene una causa genética. La sociobiología busca explicar las diferencias entre los hombres y las mujeres por medio de lo que se denomina *dimorfismo sexual*. Desde este enfoque, existen hipótesis explicativas acerca de los roles de las mujeres y los roles de los hombres que se relacionan con sus características físicas. Por ejemplo, la de la fuerza masculina que parte de que al

9. Tomado de: Brettell, Caroline B. y Carolyn F. Sargent (2001). "Biology, Gender, and Human Evolution". En: *Gender in Cross-Cultural Perspective*. pp. 1- 5.

ser los hombres más fuertes, son superiores y por ende tienen capacidad para desempeñar los roles de protección y aprovisionamiento asociados con ella (Leibowitz, 1975). Para el caso *wixarika*, se ha demostrado que esta hipótesis es falsa.

*Calidad de vida*¹⁰

El concepto de calidad de vida es fundamental para comprender el tipo de *bienestar* al que toda persona aspira, independientemente del lugar, cultura, situación económica y género. Más aún, los sistemas de comunicación actuales han permitido a todos los grupos humanos, incluyendo a aquellos más aislados, conocer estilos de vida que en cierta manera quisieran imitar o a los que les gustaría aspirar. El sistema capitalista se ha esmerado, sobre todo, en ofrecer bienes y servicios en torno a esa aspiración generalizada de *mejorar la calidad de vida*. Sin embargo, la calidad de vida de una sociedad se puede medir a partir de tres parámetros fundamentales: *bienestar humano* (alimento, vivienda, salud), *bienestar social* (equidad, desarrollo, educación, libertad civil), *Bienestar ecológico-ambiental*: (aire, agua, suelo, biodiversidad).

Bienestar humano

Éste se logra, primero, cubriendo las necesidades mínimas indispensables para la vida; aquellas a las que todo ser vivo debe aspirar. Es decir, lo que proporciona la posibilidad de sobrevivir y reproducirse. El alimento, la casa y la salud son las tres necesidades básicas que toda persona aspira a cubrir, independientemente del grupo humano al que pertenezca, la cultura y la ideología, o, incluso, el nivel de desarrollo económico o tecnológico. Tiene que ver, además, con las necesidades propias de la etapa de desarrollo fisiológico (niñez, juventud, madurez y senectud), ya que a cada etapa corresponden necesidades específicas y, en consecuencia, aspiraciones diferentes.

En la niñez todo ser humano es muy frágil y depende en gran medida del cuidado parental para sobrevivir. Además, en esta etapa el individuo imprime en su conciencia los rasgos de su personalidad y el conocimiento

10. La descripción de este concepto fue tomada de Guzmán y Anaya (2001). *Educación Ambiental*. McGraw-Hill Interamericana. México. 161p.

propio de su entorno, tanto físico como social. Para ello, es necesario que el niño juegue y conviva con los demás; los prejuicios, la vergüenza y las conductas estereotipadas no existen para él, en la medida en que no es aún consciente del contexto que le rodea. La juventud del individuo es, quizá, la etapa más maravillosa, ya que es sinónimo de energía, capacidad, proyectos, ilusiones y optimismo; es cuando se expresa con mayor vigor la receptividad intelectual y de afecto, la capacidad de asombro y de amar. También en esta etapa los individuos definen los objetivos de vida, que variarán de unos individuos a otros, dependiendo del contexto socio-cultural en el que vivan. Por ejemplo, habrá jóvenes que aspiren a tener poder y dinero, pero por lo general, dedican gran parte de su tiempo a cultivar amistades, a la diversión y a su preparación. Y en especial, es en esta etapa de la vida cuando el individuo busca pareja y genera la vida; reafirma el afecto filial. La madurez es la etapa de la vida de un individuo, en que se ha logrado tener un amplio conocimiento del contexto en donde vive, lo que significa poder aspirar a producir y acumular bienes materiales e intelectuales. Asimismo, es cuando la mayoría de los individuos construye una familia, tiene gran capacidad creativa e innovadora, pero sobre todo, adquiere lo que se denomina experiencia. Por último, está la senectud. Es la etapa que significa pérdida de vigor y decaimiento fisiológico, pero por otra parte, desde el punto de vista social, el estatus del individuo en esta etapa llega a ser muy alto. Su gran capacidad intelectual y el bagaje de experiencias le posibilitan tomar decisiones más acertadas en todos los niveles: familiar, comunal, o de todo un pueblo o nación.

Bienestar social

Para que un individuo cuente con una calidad de vida aceptable en la sociedad a la que pertenece, se deben considerar varias características:

- a) Estabilidad y continuidad, tanto en lo tocante a cosas materiales, como a valores intangibles.
- b) Desarrollo, pues aquellas sociedades en donde los individuos no innovan su estilo de vida en las diversas áreas (bienes y servicios, ciencia y tecnología, bellas artes), están condenadas a desaparecer.
- c) Valores éticos y morales que garanticen una sana convivencia con los demás; ya que cuando los individuos no comparten una moral pública y valores éticos, es probable que se presenten criminalidad, desasosiego, temor y desconfianza.

- d) Experiencia, para poder sortear todo tipo de dificultades, pero además, para lograr mediante la especialización, un alto grado de satisfacción espiritual.
- e) Libertad, no sólo de pensamiento sino también de obra, con la finalidad de que todo individuo pueda aspirar a decidir qué hacer, cómo, cuándo y con quién; siempre y cuando se reconozca los límites que no contravengan con la libertad de otros individuos.
- f) Educación: para tener acceso a la experiencia acumulada por otros individuos, la cual se traduce en conocimiento. Esa posibilidad de acceso al conocimiento permite a todo individuo incrementar su capacidad de respuesta al entorno, enriqueciendo el criterio para la toma de decisiones.

En resumen, la *calidad de vida* se logra cuando los individuos satisfacen las necesidades básicas para lograr un estado de bienestar físico y emocional equilibrado. Por tanto, ésta tiene relación directa con el bienestar del individuo, su comunidad y su. Ambos, individuo y entorno, retroalimentan la calidad de vida en una sociedad. Y para lograr que sea adecuada para todos sus miembros, es indispensable considerar un mínimo de equidad no sólo en el presente, sino también de manera intergeneracional.

Bienestar ecológico-ambiental

Como toda especie que habita la Tierra, el ser humano requiere un medio adecuado para vivir y persistir a lo largo del tiempo. En una escala global, los factores que determinan la calidad de vida de todo ser vivo dependen de los flujos naturales e inducidos de carbono, nitrógeno, fósforo, azufre, clima, agua y aire. Todo en su conjunto se traduce en condiciones adecuadas, o no, para el desarrollo de los individuos. El entorno natural de nuestro planeta ha experimentado en los últimos años una notable degradación correlacionada con el desarrollo cultural del hombre. Esa crisis ambiental se agudizó a partir de la revolución industrial en los siglos XVII y XVIII, sobre todo, a partir de entonces han desaparecido muchas especies de manera acelerada. El uso excesivo de sustancias químicas, la destrucción de hábitats, la contaminación y la expansión de las poblaciones humanas, han contribuido al empobrecimiento del ambiente natural. En especial, vastas zonas en todo el mundo han sufrido o están sufriendo severa erosión de suelos; es decir, las tierras fértiles se han convertido en suelos estériles. Un alto porcen-

taje de ríos, lagos y lagunas está hoy contaminado. La mayoría de las zonas urbanas y suburbanas experimenta un grave deterioro ambiental: cuantiosa producción de desechos orgánicos e inorgánicos, aire contaminado por sustancias tóxicas, agua escasa y de mala calidad y altos niveles de ruido, son todos factores que ponen en constante peligro la salud humana. Por tal motivo, resulta apremiante conocer y comprender cómo se da el uso de los recursos, su distribución y consumo.

Con el afán de evaluar la calidad de vida humana, hemos identificado cincuenta características que corresponden a ocho variables que intervienen directamente en el bienestar humano. Esas variables se han organizado en tres grandes categorías, correspondientes a los aspectos fisiológico, psicofisiológico y cultural (véase la tabla 1).

Investigación *in situ*

Las descripciones etnográficas familiares y comunales (corazón de la presente investigación), fueron recabadas a lo largo de diez años de trabajo de campo en la sierra de los huicholes, en el Norte de Jalisco, México, siete de esos años, han sido de trabajo directo con una familia extensa de *Waria*, San Sebastián Teponahuatlán, con la cual participamos en todas las ceremonias familiares durante cinco ciclos naturales. Antes de cada ceremonia, el *mara'akame* principal nos explicó con detalle, a ambos autores, la secuencia de cada rito, los objetivos, así como la parafernalia necesaria para llevarlas a feliz término. Y en el transcurso de cada una de ellas, un indígena bilingüe nos relataba y explicaba lo que estaba sucediendo. Así, etapas clave de cada rito, cantos sagrados, relatos, rezos y otros, fueron registrados con un equipo digital.

Se hicieron retratos de escenas, personas e instrumentos, y un corometraje de la familia en actividades cotidianas. Todo ese material, accesible para consulta en la Universidad de Guadalajara, fue examinado por miembros importantes de la familia, con el fin de destacar detalles que hubiesen podido pasar inadvertidos por estar inmersos en las ceremonias, así como para traducir secciones determinantes. Las descripciones fueron revisadas en tres ocasiones por los propios *wixari-tari*. Los puntos oscuros fueron clarificados en consenso familiar, con la supervisión de los miembros de mayor jerarquía de la familia. Una vez concluido este trabajo, fueron analizadas para utilizarse en la interpretación antropológica que aquí se presenta.

Los *wixaritari* conforman uno de los grupos indígenas contemporáneos de México más cerrados y renuentes a exponer sus mitos, creencias y costumbres ante los extraños. Nos consideramos privilegiados por haber sido considerados dignos de su confianza como para compartir con nosotros parte de su vida hasta hoy secreta. Para sortear esa barrera cultural, la persistencia, el trato honesto y sencillo, fueron cruciales, así como la garantía de no lucrar con el conocimiento adquirido, de retribuir con la promoción de apoyos para fortalecer su libertad, su privacidad y su estilo de vida.

Un trabajo de la magnitud del aquí presentado, por lo general afronta dificultades inherentes a la complejidad de la temática abordada y a cambios estocásticos de las variables del proyecto. Las complicaciones arrostradas fueron pocas, si bien contundentes y sin solución a nuestro alcance:

- Los fondos económicos acordados con el antiguo Instituto Nacional Indigenista (INI) llegaron con nueve meses de retraso. Esta discordancia repercutió en el ritmo de trabajo, en el calendario planteado y en la producción global definitiva.
- Los acuerdos básicos celebrados con las comunidades no fueron cumplidos. En especial esto es válido para el renglón del levantamiento de datos y para el diseño *in situ* de proyectos. En ambos casos autoridades locales no permitieron la realización de los trabajos. El primer autor fue cuestionado en asambleas públicas y amenazado por tomar fotografías.
- Informantes clave fueron reprimidos en asambleas comunitarias y amagados con expulsión por una supuesta *venta de cultura*. Esta actitud ha sido recurrente a lo largo del tiempo, y en parte obedece al proceso de cambio anual de autoridades. Durante el levantamiento de datos hubo diez cambios de poderes en las comunidades.

A las dificultades mencionadas debemos anteponer las virtudes de las instituciones. La Universidad de Guadalajara, el Instituto Nacional Indigenista (ahora transformado en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) y la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco (hoy liquidada), apoyaron la investigación:

- La Universidad de Guadalajara, institución pública de educación superior en donde ambos autores estamos adscritos de tiempo completo, nos autorizó dedicación absoluta a esta investigación, facilitándonos la libertad académica necesaria durante diez años.

Tabla 1. Características consideradas
en la evaluación de la calidad de vida

<i>Aspecto</i>	<i>Características</i>	<i>Núm.</i>	<i>Unidades</i>
Fisiológica	Alimento y Nutrición	1	Cantidad
		2	Accesibilidad
		3	Valor nutritivo
		4	Sanidad
	Salud	5	Acceso a servicios
		6	Mortalidad
		7	Desnutrición
		8	Alcoholismo, tabaquismo..
		9	Parasitismo
		10	Enfermedades transmisibles
		11	Conocimientos de higiene
Psicofisiológica	Salud ambiental	12	Calidad del agua
		13	Disponibilidad de agua
		14	Fecalismo
		15	Plagas, basura...
		16	Productos químicos
		17	Animales domésticos
		18	Propiedad
	Casa	19	Espacio
		20	Estabilidad
		21	Funcionalidad: frío, lluvia...
		22	Iluminación:
		23	Ventilación
		24	Cocina
	Valores estéticos	25	Paisaje natural
		26	Paisaje creado
	Recreación	27	Sentido de pertenencia
		28	Actividades sociales
	Desarrollo personal	29	Educación nacional
		30	Educación tradicional
		31	Tiempo para si
		32	Libertad en la participación
		33	Importancia de participar
		34	Grado de satisfacción
		35	Tiempo

Aspecto	Características	Núm.	Unidades
Cultural	Trabajo	36	Efectos fisiológicos
		37	Efectos psicológicos
		38	Relación comunal
		39	Relación familiar
		40	Autoridades tradicionales
		41	Autoridades nacionales
		42	Marco legal nacional
		43	Marco legal tradicional
	Interacciones	44	Albergues
		45	Relación institucional
		46	Circunvecinos
		47	Libertad civil
		48	Coherencia interna
		49	Tenencia de la tierra
		50	Reciprocidad

- El INI (CDI) nos dio libre acceso a su banco de información, nos facilitó un vehículo durante tres años, autorizó presupuestos extra de emergencia y contrató nueve técnicos de las comunidades que apoyaron el trabajo de campo durante ese mismo lapso.
- La Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco permitió el acceso a todas las asambleas y el libre tránsito por todas las comunidades y ranchos.

Por otro lado, esta investigación nos otorgó una oportunidad privilegiada para acercarnos a una sociedad muy antigua que mantiene intactos ocultos, y resguardados por unos cuantos ancianos, muchas de sus tradiciones y de sus conocimientos. Así mismo, nos permitió contemplar a través de una ventana del tiempo, de más de dos mil años de historia, un estilo de vida otrora común en muchas tribus mesoamericanas.

Es en verdad preocupante el simple hecho de pensar que la cultura *wixarika* se erosione antes de ser plasmada en la memoria histórica documental como una reliquia y patrimonio de la humanidad. Esta inquietud de inmediato plantea una pregunta: ¿Cómo podemos contribuir a la conservación de esa pequeña isla hoy inmersa en un mar de formidables presiones socioeconómicas y políticas, cuya constante es precisamente la promoción del cambio?. La respuesta es harto compleja. Parte de la dificultad que existe para contrarrestar lo que hemos denominado nosotros las mi-

cro y mega tendencias en contra de la sustentabilidad cultural estriba, en efecto, en las tendencias internas y los factores externos que las motivan y alimentan. Por ello, la contribución más importante de esta investigación es, quizá, lo que podemos abonar para responder esa pregunta.

Describir algunos aspectos importantes del pueblo *Wixarika* puede, en parte, sólo en parte, cumplir con la promesa no escrita que hicimos ante testigos fabulosos. Testigos que solemnes acudieron con puntualidad a la cita, provenientes de los distintos rumbos del mundo mitológico de los *wixaritari*. En un momento preciso y en un punto diminuto de la inmensidad del desierto de San Luis Potosí, los *Kakaiyare* y *Teteiyare* nos acompañaron a recrear una tradición convocada por nuestros amigos, músicos con violines desvencijados, pero con gran devoción espiritual.

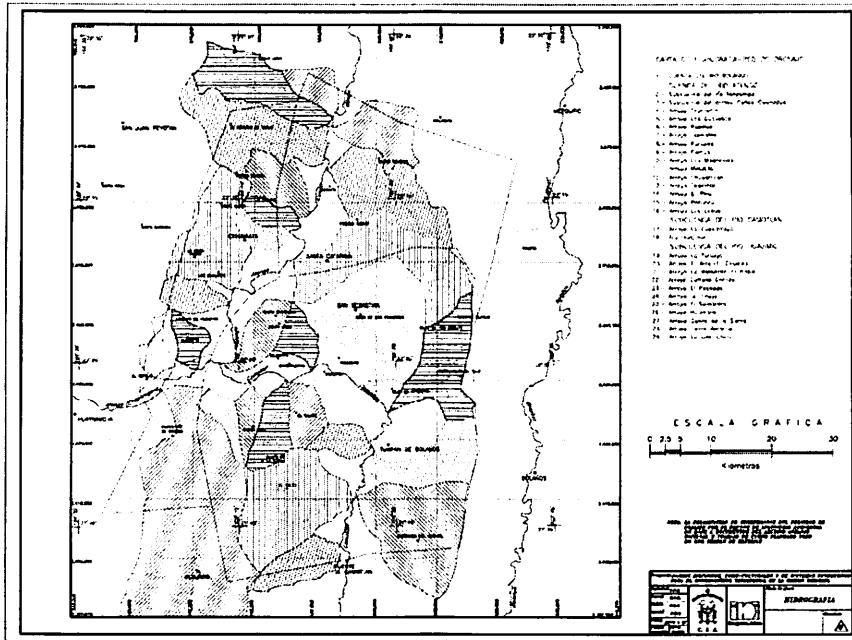
II

Los wixaritari en el tiempo y el espacio



Fotografía 5. Peregrinos en *Wilikuta*. Miembros del grupo familiar *wixarika* en el manantial conocido como *Tuy maye'u*, en San Luis Potosí, México; durante la peregrinación en 1999. Izquierda, Carmen Anaya (*Tu'utu piyale*), enseguida a la derecha, *Muwieri Temai, mara'akame* que dirigió al grupo. (Fotografía R. Guzmán)

Mapa 1. Localización del territorio *wixarika*, dentro del Estado de Jalisco, México



Territorio

El pueblo indígena *wixarika*, también conocido como huichol, se caracteriza porque la mayoría de sus integrantes aún comparte el mismo territorio desde hace por lo menos cuatrocientos años (Tello, 1984; Santoscoy, 1986; Weigan y García, 1995), y muy probablemente mucho más (Guzmán y Anaya, en este trabajo). Los *wixaritari* habitan en la actualidad en las regiones montañosas del Norte de Jalisco, Noroeste de Nayarit, Suroeste de Durango y pequeñas regiones de Zacatecas, México (Benítez, 1968b; Scheffler, 1986; Anónimo 1994). Su población en 2006 se calculó en aproximadamente 20 000 habitantes (INEGI, 2006).¹

En Jalisco, el territorio *Wixarika* está enclavado en la sierra de los huicholes, en los municipios de Mezquitic y Bolaños (103°40'; 104°25'W;

1. Negrín, 1985:13, y Leal Carretero, 1992 dan cifras de 30,000 y 50,000 habitantes, si bien éstas no tienen ningún fundamento.

22°25'; 21°40'N); y comprende una superficie estimada en 3 568.3 kilómetros cuadrados. De esa superficie territorial, 48% está cubierto de selva baja caducifolia y bosque tropical caducifolio; 32.5% es bosque templado; 17.1% es de áreas de pastizal, agricultura de temporal, suelos desnudos, pueblos y caminos; 1%, bosque mesófilo de montaña y 0.4% corresponde a bosques de galería y cuerpos de agua con 150 hectáreas (Guzmán y Rojas, 1996).

La zona incluye dos macrocuencas hidrográficas. La primera la conforman el río Atengo y el río Camotlán, que al confluir toman el nombre de Chapalagana. Este sistema se une al río Jesús María que drena en el río Grande de Santiago, y que fuera del territorio se transforma en el río Huainamota. La sierra de los huicholes, *stricto sensu*, es parte-aguas, en su parte más oriental, de la segunda gran cuenca que drena en el río Bolaños. Este sistema del río descarga también en el Río Grande de Santiago, para desembocar en el océano Pacífico, en el estado de Nayarit, en Barra Aserradero, cerca de 22.5 al noroeste de San Blas. Ambos sistemas, el Bolaños y el Chapalagana, aportan al Río Grande de Santiago un caudal medio anual de 38 metros cúbicos por segundo. Es importante destacar que el área de la desembocadura de este río es muy rica en humedales, en los que se localizan algunas de las lagunas costeras más importantes de México.

El territorio *wixarika* ejerce notable influencia en el volumen del caudal, el clima, la diversidad biológica, así como en otros atributos biofísicos de una amplia zona de influencia en el nivel interestatal.

Origen y evolución²

Persistencia en el tiempo

Francisco Cortés de San Buenaventura pisó por primera vez el Valle de *Xiutla* (*Xiuhitic*), o Valle de los Azules (probablemente en alusión al color azulado de las cañas de carrizo, *Arundo donax* L.), hoy Bahía

2. Lo referente a las evidencias genéticas sobre el origen de los *wixaritari*, es una contribución original del doctor Héctor Rangel-Villalobos, miembro del Sistema Nacional de Investigadores, y profesor-investigador adscrito al Centro Universitario de la Ciénega, Universidad de Guadalajara (hrangel@cuci.udg.mx), a quien agradecemos su amable disposición por compartir estos recientes hallazgos de suma importancia.

de Banderas, el viernes 24 de marzo de 1525 (hace 482 años). En ese momento ya estaban consolidados al menos dos grupos tribales culturalmente distintos: los de la *sierra* y los de la *costa*. Fray Antonio Tello (1997:XVII:45), en el capítulo titulado “De la entrada y descubrimiento del Valle de Banderas y quien le puso ese nombre”, escribió:

Avisaron al capitán, y salió con toda la gente al encuentro, y se juntaron en un llano raso, y saliendo á encontrar a los enemigos, hallaron dos campos formados, los del mar y los de la sierra, hacia la sierra, y querían pelear, y preguntando que por qué era aquello, respondieron que porque habían recibido de paz los del mar á los españoles.

Pero, ¿por qué es importante la existencia de esos dos grupos indígenas y cuál es su relación con los *wixaritari*?. El grupo de *los de la sierra* es clave para establecer el origen de los *wixaritari*, ya que a ese grupo de indígenas pertenecían dos subgrupos tribales culturalmente distintos, *coras* y *huicholes*. Tres evidencias, complementarias entre sí, la conexión Acaponeta, la conexión Bahía de Banderas y la conexión *Kauyumarie*, nos llevan a hacer esta afirmación.

La conexión Acaponeta

La primera evidencia la proporciona el propio Tello (1997:III:25), “En que se trata del origen que tuvieron los indios que poblaron las tierras de la Nueva Galicia”, en donde escribe, al narrar el proceso de colonización de la costa, previa a la primera presencia europea en la costa de Jalisco:

Llegados que fueron á estas tierras de Acaponeta, á sojuzgar y apoderarse de ellas, obligando a los naturales á que les hicieran rostro y les resistiesen, pidiendo auxilio á su dios Pitzintli, el cual se les apareció armado de arco, adarga y flechas invocando al Dios del cielo, pidiéndole que enviase desde su trono legiones de ángeles y del infierno demonios que ayudasen á sus fieles siervos, y viendo los de Acaponeta y los demás pueblos la gran pujanza de los mexicanos y su mayor destreza en pelear, temerosos de no ser desbaratados, rotos y vencidos en batalla, dejaron casas y se retiraron á las sierras vecinas [...]

Tello describe con amplitud el antiguo proceso de colonización en esa zona. Su narrativa coincide con la hecha por otros autores (e.g. De la Mota Padilla, 1973) en tres puntos:

- La zona de la costa, en la franja que comprende los estados de Sinaloa, Nayarit y Jalisco, tuvo varias etapas de colonización; en cada una de ellas, sus ocupantes exhibieron un progreso cultural.
- La presencia de grupos antagónicos belicosos, mejor equipados, desplazó a los habitantes originales.
- En el momento de la llegada de los primeros españoles a la zona, era dominante la cultura de Banderas.

Para el año 1650, ciento veinticinco años después de la primera incursión española, *los de la costa* fueron barridos, exterminados o dominados. El exterminio ocurrió, unos por enfermedades virales; otros absorbidos por el proceso de mestizaje. Parte de *los de la sierra* existen aún hoy, precisamente, en los coras y huicholes actuales. Esta realidad implica que después de un largo tiempo, los de la sierra ganaron la batalla definitiva contra los del mar. Lo que llevó cerca de quinientos años de resistencia.

La conexión Bahía de Banderas

Mountjoy (2002) menciona que la cultura de Banderas, la que encontraron los españoles al mando del capitán Cortés en 1525, existió desde el año 600 a.C. hasta el año 1600 d.C. en el mismo sitio de las llanuras aluviales del valle de *Xiutla*, Bahía de Banderas. Las diversas fases de ocupación corroboran que la zona de la costa no tuvo una cultura única. La historia de los nativos de lo que ahora se conoce como Puerto Vallarta, abarca un periodo de 1200 años, que va del año 600 a.C. al 1600 d.C. Para esa época se distinguen seis fases diferentes (Tabla 2).

- ***Ixtapa temprano.*** Los primeros habitantes de esta zona del continente se establecieron en terrazas aluviales en la vertiente Sur del río Mascota, al Norte de la hoy Ixtapa, hace no menos de 2600 años. Éstos eran grupos concheros seminómadas que vivían de la recolección y de la cacería incipiente. La población se componía de familias nucleares de cuatro a seis miembros de amplia colaboración y cohesión interna.

Usaron herramientas sencillas y practicaron el culto a los muertos. Este estilo de vida persistió por aproximadamente 300 años sin cambios culturales notables, con monotonía y estabilidad en función de variables ambientales. La modificación del entorno fue insignificante. Esos indígenas jugaron el rol de la vida con reglas similares a las de cualquier

otra especie de depredadores locales: podían utilizar los recursos que tenían a la mano, pero al mismo tiempo ellos mismos formaron parte de las tramas tróficas locales, sin poder imponer reglas externas al flujo cíclico de energía del sistema.

Tabla 2. Historia de los vallartenses nativos: 600 a.C. a 1600 d.C.

<i>Año</i>	<i>Fase</i>	<i>Persistencia</i>
600 a. C. - 300 a.C.	Ixtapa temprano. Se establecen en terrazas aluviales en la vertiente S del río Mascota, al N del hoy Ixtapa, los primeros pobladores habitantes nativos del continente. Eran grupos concheros seminómadas que vivían de la recolección y de cacería incipiente. La cerámica que confeccionaron era sin decoración y no utilizaron utensilios de piedra, excepto puntas de proyectiles muy alargadas, delgadas, confeccionadas de obsidiana, probablemente utilizadas como arpones. Tuvieron trato comercial cuando menos con Ixtlán del Río, Nayarit y en Jalisco con Teuchitlán, La Lobera y Huitzilapa.	300 años
300 a.C. - 300 d.C.	Amparo. Coexisten las culturas tumba de tiro y Tuxcacuesco. Usaron dos tipos de cerámica, la de Tuxcacuesco, del Norte de la Sierra de Manantlán, a veces decorada con colores rojos y naranja y figuras incisas de triángulos. Utilizaron metates de cuatro patas. Confeccionaron además figuras antropomorfas y silbatos con figura de perro. Practicaron el culto a los muertos en tumbas de tiro y ollas funerarias.	600 años
300 d.C. - 600 d.C.	Reparito. La cerámica en cuencos y cántaros está decorada de colores rojo, rojo y negro, negro y blanco. Persiste el culto a los muertos en tumbas de tiro con forma de bota y botella; con multitud de ofrendas de cerámica, copas, ollas, braseros, cuencos, silbatos, pilas, malacates, espejos de pizarra, puntas de arpones y navajas de obsidiana.	300 años
600 d.c. - 1100 d.C.	Llanitos. Florece la cultura Llanitos al E y W del arroyo San Sebastián y en los alrededores de Ixtapa. Esta cultura usó por primera vez comales y molcajetes de cerámica. Confeccionaron navajas prismáticas de obsidiana y estelas de piedra. Practicaron el culto a los muertos en tumbas de tiro y edificaron pirámides ceremoniales.	500 años
1100 d.C. - 1200 d.C.	Aztatlán. Auge de la cultura Aztatlán, presente desde el N de Sinaloa hasta el centro de Jalisco; convive con la cultura Llanitos. Diseñaron incensarios en forma de cacerola. Edificaron casas de forma cuadrada, pirámides de 7 a 8 m de altura y juego de pelota y estelas de piedra.	100 años

<i>Año</i>	<i>Fase</i>	<i>Persistencia</i>
1200 d.C. -	Banderas* . Surge la cultura de Banderas de los <i>indios</i>	400 años
1600 d.C.	Pantoque , una mezcla de varias culturas presentes en la región, con fuerte influencia de la cultura de Aztatlán. Los metates utilizados, conocidos como <i>güilance</i> , no tienen patas. Ésta es la cultura que encontraron los españoles a su llegada. Cultivaban maíz, frijol y algodón de manera extensiva. Domina un pensamiento mágico religioso. Las casas habitación eran circulares. Ocuparon una superficie de al menos 500 hectáreas. Construyeron adoratorios, plataformas rectangulares e ídolos con figuras antropomorfas.	
		2,200

Fuente: Mountjoy, 2002. El desarrollo de cultura indígena en la costa de Jalisco. Mexicoa, 3(1,2):25-37.

- * Pantoque puede derivarse de la voz Náhuatl, *pactōqui*, que significa “estar a gusto”. O puede ser una corrupción de *pantli* nombre Náhuatl de banderita, muy acorde con lo que vieron los españoles cuando arribaron a Xiutla, los Azules.
- **Amparo**. En esta fase se da un salto cultural notable, evidente en el culto a los muertos, pues coexisten las tumbas de tiro y las técnicas de cerámica decorada de Tuxcacuesco. Esto es una evidencia colateral de una notable evolución del pensamiento relativo a la percepción del tránsito de una vida terrenal hacia una vida ultraterrenal. Se da gran importancia a la vida después de la vida, lo que muy probablemente tuvo que ver con un incremento en la población humana. Ese incremento de población quizás se debió al de la producción alimentaria, que a su vez dependió de la comprensión y el dominio de las variables ambientales. Amparo, como sociedad, propicia el intercambio cultural entre grupos, por medio de sus mujeres, motivo central del comercio y el bien más valioso de todos los tiempos entre los grupos tribales. Esta cultura y este estilo de vida se desarrollaron y dominaron en todo el valle de Banderas por cuando menos 600 años.
- **Reparito**. Es continuidad de la sociedad tribal Amparo, excepto por el refinamiento en el arte decorativo de utensilios cotidianos. Las combinaciones de colores de diversos tonos de rojo, negro y marrón, demuestran entre otros rasgos, ocio, aprecio por el arte decorativo, especialización de funciones y mayor demanda local de productos. Los indígenas de este período cultural confeccionaban sus propias prendas de vestir. Es probable que esa sociedad fuese la cuna del cultivo del algodón. Entre varios adelantos tecnológicos sobresalen el mortero,

el horcón y las herramientas de piedra para excavación. El mortero lo utilizaban para triturar semillas, como la de capomo (*Brosimum alicastrum*) y el horcón, que era un poste hecho con el tronco de un árbol, que empleaban para elevar las camas del piso. El maíz se consume ampliamente, y para molerlo utilizaban metates de cuatro patas. El culto a las divinidades es más importante y se construyen, *ex profeso*, centros ceremoniales circulares en torno a habitaciones rectangulares y cuadradas. Este estilo de vida persistió por un lapso de trescientos años.

- **Llanitos.** Se trata de un paso más en la evolución cultural subsiguiente de Reparito. Avances notables son los molcajetes de cerámica, comales, ollas con asa y navajas de obsidiana; centros ceremoniales con pirámides y plazas hundidas. La obsidiana no es propia del valle de Banderas, lo que sugiere la existencia de un sistema de comercio bien organizado y la emergencia temprana de roles especializados. Estos antiguos vallartenses experimentaron la invasión de la cultura de Aztatlán, y si bien se resistieron durante décadas, finalmente fueron absorbidos y dominados por un sistema más agresivo y eficiente. La cultura de Llanitos es en parte el origen de los habitantes de la sierra. Este periodo duró quinientos años.
- **Aztatlán.** Período cultural bien diferenciado por diversos rasgos, entre los que sobresalen la creación de los molcajetes de patas huecas con una canica de arcilla dentro. Sin duda, una decoración muy ingeniosa, indicio de creatividad e interés en el diseño artístico.

En este período se impulsa el intercambio económico de artesanías y tecnología con navajas de obsidiana, herramienta letal por excelencia. Comienza a darse la observación sistemática de los ciclos solares, plasmados en estelas de piedra. La jerarquía dominante es la religiosa, pues se construyen plataformas y altares ceremoniales alrededor de las pirámides de hasta de ocho metros de altura, e incluso se edifican canchas para el juego ceremonial de pelota.

Detrás de esas evidencias ceremoniales subyace un sentimiento místico que ha cautivado a antropólogos y científicos del fenómeno religioso contemporáneo, aún hoy no comprendido ni explicado de manera satisfactoria. Las evidencias señalan profunda reverencia y respeto a la vida misma: la práctica rutinaria de sacrificios humanos. Más aún, los señores de alto rango se hacen construir moradas para su deleite terrenal y moradas únicas y exclusivas para después de la muerte; ellos acostumbraban tomar sus alimentos en tiestos de fina cerámica decora-

dos con varios tonos de color rojo, combinados con blanco y negro. Este periodo apenas duró cien años.

- **Banderas.** Éste es el resultado de la mezcla entre la gente de Llanitos y los invasores de Aztatlán. Muchos rasgos de Aztatlán fueron adoptados por *los bandera*, pero les dan un toque propio más refinado. La población se incrementa exponencialmente y con ello la diversidad de roles: elites dominantes de guerreros, sacerdotes, agricultores, artesanos y comerciantes. Estos roles denotan una fuerte rivalidad de grupos antagónicos regionales pero, al mismo tiempo, una tendencia hacia una economía de Estado.

Los guerreros decoraban sus cuerpos con colores naturales hechos a base de barro rojo, negro y tinturas de caracol púrpura y palo de Brasil. Se armaban con dardos arrojadizos, macanas, ondas, arcos, escudos y flechas confeccionadas también con palo de Brasil, carrizo y punta de obsidiana. Sus vestidos eran de algodón y usaban sandalias de cuero de venado. Durante este período y el anterior, la religión se conforma como institución en la que los sacerdotes son una casta especializada que vive de y para el culto a sus deidades: promueven la adoración politeísta, la contribución económica obligada para el sostenimiento de actividades religiosas, el culto permanente a las divinidades con ofrendas de sacrificios humanos y rituales especializados, incluida la cremación de infantes.

La producción de algodón, maíz y frijol, utilizando el riego, es importante. A estos cultivos se asociaban, tal y como se dio en toda Mesoamérica, variedades de calabaza, tomate, jitomate y chile.

Los artesanos, además de confeccionar comales, ollas, metates, figuras antropomorfas y zoomorfas, malacates y aditamentos de guerra, trabajaron el oro, el cobre, la piedra serpentina, las perlas y plumas preciosas.

Los comerciantes transaban pieles de animales, animales vivos, carne seca, miel y sal. Los metates de patas desaparecen de la vida profana y de la sagrada, y toman su lugar los metates güilanche, una batea pétreo de amplio uso en toda clase de actividades.

La cultura de Banderas floreció y su población creció de manera notable. En el tiempo de la llegada de los españoles, ocupaban un área de al menos 50 hectáreas, densamente poblada, sólo en lo que equivaldría a la zona urbana. Esto se traduce en una estimación conservadora de cerca de cien mil habitantes en el valle de *Xiutla*, nombrado por los españoles valle de Banderas.

Los españoles comandados por Francisco Cortés de San Buenaventura arribaron entonces, por primera vez a las majestuosas llanuras aluviales de *Xiutla*, durante la fase de la cultura de los indios bandera. De tal forma, es altamente probable que los grupos expulsados de la costa pertenezcan a la cultura de Llanitos, hecho que sitúa a los *wixaritari* en su territorio desde cuando menos hace 900 años.

La conexión Kauyumarie

Es costumbre entre los *wixaritari* contemporáneos que, durante una de las etapas de la ceremonia del *Hikuli neixa*, o baile del peyote, el *mara'akame* narre en uno de los cantos ceremoniales más importantes (variable en extensión, dependiendo de quien lo ejecute, de seis a doce horas), la epopeya de *Tamatsi Maxa Kuaxi Kauyumarie*, en donde se cuenta con precisión y lujo de detalles, el origen y la evolución de los *wixaritari*. Es, en realidad, una remembranza de la ruta original de ida y vuelta a San Luís Potosí, *Wilikuta*, al que los *kawiterutsixi*, *ancianos sabios*, han llamado, *el camino sagrado*. Esta magnífica historia oral proporciona el tercer enlace con el posible origen de los *wixaritari*, pues nos presenta los siguientes elementos de juicio:

- 1) La zona de la costa estaba integrada por grupos antagónicos simbolizados por animales. Entre otros, se menciona a *'frawe*, el lobo; *tuwe*, el tigre; *maye*, el león; *haiki*, la víbora azul de agua; y *xaye*, dos tipos de víbora de cascabel, la prieta y la amarilla. El jefe de todos, según cuenta la historia, era un hombre/animal con apariencia de venado con gran cornamenta.
- 2) Había en la zona tres venados muy jóvenes, de los cuales dos hembras y un macho. El macho era el mayor y de ahí el origen del nombre, *Tamatsi Maxa Kuaxi Kauyumarie* (*Kauyumarie*, nuestro hermano mayor). *Kauyumarie* no había sido concebido por medio de un embarazo, sino en forma divina.
- 3) Los animales de la costa intentaron matar a *Kauyumarie*, pues representaba un trofeo magnífico, digna ofrenda para las deidades.
- 4) Con ayuda del zopilote (*kukaiwa*), *Kauyumarie* huyó junto con sus dos hermanas/esposas, de la costa rumbo a la serranía,³ donde ellas

3. Esta versión coincide plenamente con la narración de Tello (1997).

permanecieron, si bien él se trasladó al desierto de San Luis Potosí, *Wilikuta*.

- 5) En el desierto adquirió notable sabiduría y fortaleza con ayuda del *hikuli*. De ahí regresó a la sierra, su actual territorio. Y a partir de ese primer viaje, *Kauyumarie* estableció la tradición del camino sagrado a *Wilikuta*.

Origen de los wixaritari según el costumbre

Todos los *wixaritari* adultos contemporáneos han escuchado al menos una vez en su vida la historia anterior sobre *Kauyumarie*. Cada uno de los 20 000 que viven en la actualidad (2006), tiene obligación de realizar –si aspiran a tener salud y prosperidad– el viaje a *Wilikuta*, al menos cinco veces en su vida. Durante el viaje es necesario hacer una ofrenda en cada uno de los 29 campamentos originales, sitios en los que *Kauyumarie* sorteó alguna dificultad para obtener lo que hoy tienen los *wixaritari*.

La cacería del venado azul (i.e. la peregrinación para coleccionar el peyote o *hikuli*), se llama así en alusión a la persecución que sufrió *Kauyumarie*. Hoy se realiza a través de Jalisco, Zacatecas y San Luis Potosí y ha sido documentada por diversos autores (Lumholtz, 1900; 1902; 1904; Zing, 1938; 1998; Mata, 1974; 1980a; 1980b; 1982; Anaya, 1999).

Luego, de acuerdo con la tradición oral, los *wixaritari* llegaron a su territorio contemporáneo provenientes del noreste, en lo que sería su última migración. La peregrinación que realizan a San Luis Potosí, y que se repite con notable precisión de generación en generación, así lo constata. También los mitos describen con exactitud este hecho y lo asocian a un espacio geográfico real, sitios, cerros, montañas, formaciones rocosas, árboles, plantas, animales, ríos y manantiales.

En la época contemporánea el peyote se colecciona en los sitios donde fue encontrado originalmente, a pesar de que ahora crece en lugares más accesibles, y cada lugar es denominado con un nombre propio. Se puede asegurar, entonces, en ausencia de otro tipo de evidencias, que la ruta actual del peyote es la recreación de la ruta original que siguieron los ancestros *wixaritari* para llegar a *Teekata*.⁴⁴ Hoy este lugar es consi-

4. *Teekata* es el lugar sagrado más importante para los *wixaritari*, ubicado en la sierra de los huicholes y localizado en la comunidad de Santa Catarina. Es considerado como el centro del territorio huichol.

derado como el centro del territorio *wixarika*, quinto rumbo del mundo y santuario más sagrado (Weigand, 1992). Lo anterior nos lleva a suponer que muy probablemente los antiguos *wixaritari* hayan habitado por algún tiempo el desierto de San Luis Potosí, replegándose a causa de la presión de los grupos de la costa. Ahí, quizá, su fuente fundamental de alimento fueron frutos silvestres de distintas cactáceas, raíces y tallos suculentos, aunque también piezas pequeñas y medianas de cacería, como venados, liebres, conejos, tortugas y culebras. Durante esa época tal vez establecieron contacto con otros grupos sedentarios de Mesoamérica cuya economía giraba en torno al cultivo del maíz.

Evidencias genéticas

La reconstrucción de nuestro pasado ha sido una tarea desarrollada tradicionalmente por antropólogos, historiadores, arqueólogos y paleontólogos; mientras que la evidencia indirecta de las poblaciones humanas modernas pertenece al área de los lingüistas, y más recientemente, de los biólogos moleculares. Estos últimos estudian el material genético contenido en las células de nuestro cuerpo, con el propósito de indagar los cambios (o mutaciones) acumulados en nuestro material genético, que constituyen un registro de nuestro origen, historia y relaciones biológicas de parentesco. Inicialmente el análisis de este registro se hacía por medio de la expresión génica, es decir, las proteínas, que constituyen los marcadores genéticos clásicos, como el sistema ABO, Rh, entre otros (Cavalli-Sforza et al., 1994). Sin embargo, a partir del conocimiento detallado del material genético, propiamente dicho el ácido desoxirribonucleico (ADN), se han desarrollado técnicas de biología molecular que permiten analizar sitios específicos del genoma humano, llamados *marcadores moleculares*. Estos *marcadores* proporcionan información antropológica detallada que ayuda a confirmar o descartar hipótesis acerca del origen y la evolución de cada individuo o población (Rangel-Villalobos, 2000). Con base en ello, enseguida se presenta un resumen sobre algunos estudios de genética molecular desarrollados en relación con los *wixaritari*.

En el caso de los *wixaritari* se han analizado diversos tipos de *marcadores genéticos* usados en pruebas de identidad genética, que se encuentran en cromosomas no-sexuales, o como dirían los genetistas *cromosomas autosómicos*. También se han estudiado marcadores en el cromosoma sexual "Y", que define el sexo masculino en el humano y

que se hereda de padre a hijos varones (Rangel-Villalobos et al., 2003; Páez-Riberos et al., 2006), y un marcador localizado en ambos cromosomas sexuales llamado DXYS156 (Torres-Rodríguez et al., 2006).

Además de los análisis de marcadores genéticos realizados a los *wixaritari*, se han incluido individuos de las etnias tarahumara, purépecha, náhua de Puebla, indígenas de Mezcala (Jalisco) y mestizos del occidente de México; aunque también se incluyen algunos pocos tzotziles, mayas e indios zuni, mencionados en el trabajo de Páez-Riberos et al. (2006). Para el caso de Los *wixaritari*, destacan tres aspectos importantes:

- a) *Poco o nulo mestizaje*. Este dato concuerda con el arraigo a sus tradiciones y cultura, que se mantienen casi inalteradas desde antes de la llegada de los españoles.
- b) *Estrecha relación genética con los tarahumaras del estado de Chihuahua*, etnia con la que, además, están más relacionados lingüísticamente que con los otros grupos analizados.
- c) *Diversidad genética disminuida*, atribuida a que la población total se ha mantenido ajena al mestizaje y relativamente pequeña durante muchas generaciones. Esto ha contribuido a eliminar de manera azarosa algunas variantes genéticas y a propiciar el incremento en la frecuencia de otras variantes, lo que a su vez se traduce en mayor diferenciación con respecto a otros grupos humanos. A este proceso de diferenciación genética se le conoce como *deriva génica al azar* (en inglés *random genetic drift*).

La *diversidad genética disminuida* podría explicarse también por el *efecto fundador*, que indica que la mayor parte de la población actual deriva de un grupo reducido de individuos que la fundaron. Esto consta, al menos en lo relativo a la línea paterna, en el trabajo de Páez-Riberos et al. (2006) donde se menciona que dos líneas del cromosoma sexual “Y” fueron muy frecuentes en los varones *wixaritari*, formando dos grupos relativamente bien definidos (véase más adelante).

El efecto de *deriva génica azarosa* también podría ser el responsable de los resultados obtenidos recientemente en los *wixaritari* al analizar el *marcador genético APO-E* (Cruz-Fuentes et al., 2005; Aceves et al., 2006). A diferencia de los marcadores antes mencionados, se ha demostrado que éste afecta la función de la apolipoproteína E; e incluso una de sus variantes (APOE*4) se ha asociado a elevados niveles de colesterol y, por tanto, a mayor propensión a enfermedades cardiovasculares, así como a la enfermedad de Alzheimer. En ambos estudios

los *wixaritari* destacaron por tener la mayor frecuencia para la variante APOE*4 (24.2%–28.7%) entre las etnias mexicanas y los grupos nativos de América previamente estudiados; sólo el grupo cayapa de Ecuador tuvo una frecuencia similar (28%) (Aceves et al., 2006). Esta similitud en la frecuencia, más que denotar una relación ancestral, es indicativa de un efecto fundador, de deriva génica o de un efecto combinado de ambos en estos dos grupos amerindios.

En otro estudio de varios marcadores heredados como una unidad (lo que se conoce como haplotipos) en dos regiones (3' y 5') de un gen que tiene la información con la que se produce una proteína que constituye la hemoglobina (portador del oxígeno en la sangre), se encontraron interesantes hallazgos en los *wixaritari* (Villalobos-Arámbula et al., 2002). Los *wixaritari* fueron diferentes a todas las poblaciones con las que fueron comparados (incluyendo africanos, nativos de América, asiáticos, caucásicos e isleños del Pacífico), excepto con los coreanos para la región 5', y con los nativos de América con los que se comparó para la región 3'. Sobre sus relaciones genéticas, se evidenció mayor cercanía con otros grupos amerindios y poblaciones asiáticas, lo que concuerda con la teoría del poblamiento de América a través del estrecho de Bering, que es sustentada también con estudios genéticos previos (Cavalli-Sforza et al., 1994).

El trabajo de Páez-Riberos et al. (2006) ha aportado la información más relevante sobre el origen de los *wixaritari*, en él se analizaron marcadores del cromosoma "Y", es decir, se examinó únicamente a varones. La ventaja de analizar este cromosoma sexual es que se transmite directamente de padres a hijos varones sin cambios (o mutaciones), y constituye un registro fácilmente interpretable que permite inferir su origen y su evolución; a excepción de las mutaciones que se acumulan con el paso de las generaciones. Esta ventaja que ofrece el cromosoma "Y" es más evidente al considerar el modo de herencia de los marcadores que se encuentran en cromosomas no sexuales, ya que éstos, cuando se generan los gametos (óvulos y espermatozoides) para pasar a la siguiente generación, sufren un proceso de "mezcla" conocido como recombinación, que asegura que no le heredaremos a nuestros hijos un cromosoma idéntico a los que recibimos de nuestros padres de manera individual, sino una combinación de ambos. Este proceso de recombinación es el fundamento de la variabilidad en organismos de reproducción sexual, que garantiza que somos seres únicos e irrepetibles. De manera que, incluso en unas pocas generaciones, los cromosomas autosómicos

tienen múltiples ancestros (abuelas y abuelos paternos y maternos) que dificultan establecer su origen.

En el mencionado estudio de Páez-Riberos et al. (2006) sobresalieron en sus resultados, por su alta frecuencia, dos líneas de origen paterno no directamente relacionadas, denominadas A44 (20.6%) y A62 (23.5%), donde “A” es indicativo de *amerindio*, con varios cromosomas “Y” relacionados cercanamente con estas líneas, formando estos dos grupos más o menos bien diferenciados. En primera instancia, esto pudiera ser resultado de poligamia (un varón que tiene muchas mujeres), o de una gran fertilidad en los varones de estas líneas. La poligamia antes frecuente entre los huicholes, a la fecha es poco común (Diguët, 1992). Adicionalmente, la deriva génica y el efecto fundador previamente descritos, podrían haber contribuido al resultado observado. (véase la figura 2, p. 99)

El hecho de encontrar dos grupos por línea paterna en los *wixaritari* fue relevante si se consideran las descripciones del antropólogo francés León Diguët de principios del siglo XX, donde registró que según la tradición oral, los huicholes provienen de *Hikuripa*, un lugar geográficamente ubicado al centro-norte del país, presumiblemente en el estado de San Luis Potosí. Una fracción de este grupo habría sobrevivido al migrar a las montañas de Nayarit (guiados por un mítico líder llamado *Maxa kuaxi*) donde se fusionaría con grupos nativos del lugar, como teules, tepehuanos, coras, caxcanes, etc., dando lugar a los actuales *wixaritari* (Diguët, 1992). Este hecho es fundamentado por la existencia de dos fenotipos físicos básicos y la presencia de individuos con diferente morfología craneal: braquicéfalos y doliocéfalos. Se ha interpretado que el grupo más primitivo fue de braquicéfalos, mientras que los segundos serían los más avanzados y, en consecuencia, quienes trajeron la religión, las artes y la agricultura que constituyen la cultura huichol moderna (Diguët, 1992).

De acuerdo con estos registros históricos, los resultados de Páez-Riberos et al. (2006) revelan la presencia de dos principales linajes paternos del cromosoma “Y” en los *wixaritari*, donde el grupo A62 habría derivado de la línea más ancestral, definida como A24, de la que derivan diversas líneas pertenecientes a la mayoría de grupos étnicos mexicanos, incluyendo los mayas. Mientras el grupo A44 proviene de una línea más reciente A25, de la que a su vez derivan varios grupos del centro-norte (tarahumaras, indígenas zuni y purépechas, principalmen-

te); lo que sugiere que esta línea paterna representaría la migración del grupo del norte que llegó más recientemente a las montañas de Nayarit para formar a los *wixaritari*, si nos ajustamos a la descripción que hace Diguët. Aunque estos resultados fundamentan un origen dual de esta etnia mexicana, los autores reconocen que estos datos deben confirmarse con una muestra de indígenas *wixaritari* más amplia.

Evidencias culturales

Los *wixaritari* se consideran todos descendientes de los mismos antepasados con una historia común, que se refleja en sus relaciones sociales estrechamente emparentadas. Su identidad étnica la crean y la reproducen ideológicamente apelando a ese origen común, en donde las exigencias dogmáticas de carácter religioso juegan un papel determinante. De manera especial, los niños adquieren la cosmovisión *wixarika* mediante el proceso de endoculturación que se da cuando participan en las ceremonias y rituales. La vida cotidiana se fusiona con los mitos y ritos para constituir lo que ellos denominan *el costumbre*, que consideran el medio por el cual un individuo aprende a “ser *wixarika*” (Anguiano y Furst, 1987; Anaya, 2004; Guzmán, 2004).

Los *wixaritari* aún hoy conservan vestigios de un grupo cazador, donde el venado es la presa más apreciada desde el punto de vista mitológico. Esto llevó a Myerhoff (1974) a sugerir una transición todavía incompleta de una vida nómada a una vida sedentaria, con base en las siguientes evidencias:

- Carácter sagrado del venado, compañero de ancestros y *mara'akate*
- Empleo de la sangre de venado en diversas ceremonias.
- Cacería ritual del venado.
- Sentimiento filial hacia el venado.
- Ausencia de centralización política
- Amplia dispersión de asentamientos.
- Autonomía religiosa de las familias en sus ranchos.
- Organización social fincada en parentesco bilateral y ausencia de grupos parentales unilineales.

A las observaciones de Myerhoff habría que adicionar:

- Migración estacional altitudinal y latitudinal dentro de su territorio, acorde con las variaciones ambientales y la producción natural de los ecosistemas.

- Ofrendas en los cinco rumbos del mundo (Este, Oeste, Norte, Sur y Centro) en todas las ceremonias y muchas actividades cotidianas. Esos rumbos del mundo representan desde el paraíso hasta el inframundo y tienen una localización geográfica real. Así, por ejemplo, el Oeste, *Tatei Haramara*, está ubicado en San Blas, Nayarit y en otros lugares de Jalisco y Colima. El paraíso es *Wilikuta*, ubicado en el desierto de San Luis Potosí.
- Dedicación de por lo menos 30% del tiempo de cada ciclo anual, exclusivamente a actividades religiosas, todas ellas asociadas al venado.
- Gran aprecio y respeto a los depredadores naturales, tigre, águila real y halcones.

Antecedentes históricos

Cuatro épocas distintas

Según Rojas (1993:9-10), es prácticamente imposible hablar de los huicholes en relación con el período prehispánico y muy poco se sabe del colonial temprano. Las referencias documentadas sobre los Huicholes tratan, más bien, del siglo XVI y principios del XVII a la fecha y sólo algunos de los trabajos arqueológicos que mencionan la zona, plantean hipótesis sobre la posible existencia de los huicholes en tiempos antiguos (Weigand, 1975). Parece ser que en la expedición de Nuño de Guzmán en 1531 a esa área se hace el primer registro sobre el contacto que este grupo indígena tuvo con los europeos (Grimes y Hinton, 1990: 74). No fue sino hasta doscientos años después que las tropas españolas penetraron a la sierra, y a partir de entonces los franciscanos fundaron misiones en las tres comunidades huicholas (Grimes y Hinton, op. cit.).

De acuerdo con Jáuregui (1992), los antecedentes históricos de los *wixaritari* se pueden organizar en cuatro épocas o períodos, según se detalla enseguida.

- Primer período (1890-1910). Época en la que los huicholes permanecieron completamente aislados en su territorio actual, debido principalmente a la derrota del movimiento de Lozada con quien

participaron coras y huicholes y que trajo consigo una situación de represión por el porfiriato.⁵

- Segundo período (1920-1959). Se llevó a cabo la rebelión conocida como la Cristiada (1926-1929), que favoreció en gran medida la consolidación de la zona que actualmente ocupan los *wixaritari*. En esa época la nueva economía nacional intentaba “integrar” a los indígenas, pero la carencia de caminos y servicios de comunicación lo impidieron. Con el establecimiento del trabajo asalariado en la costa, la emigración estacional de los *wixaritari* para trabajar en la cosecha del tabaco y de otros cultivos “se convirtió en una opción y, luego, en una costumbre” (Jáuregui, *Ibid.*12).
- Tercer período (1960-1990). Coincide con la institucionalización de la comunicación aérea y radiofónica en la zona huichol, lo que significó un primer paso hacia lo que posteriormente sería la intervención gubernamental ahí. En 1960 se crea el primer Centro Coordinador Indigenista (CCI) cora-huichol, que comenzara a operar en Mezquitic, Jalisco el año siguiente. Posteriormente, en 1964, el CCI fue trasladado a Tepic, Nayarit. Tiempo después se reabrió en Mezquitic, Jalisco, donde funcionó como una oficina de enlace entre las comunidades indígenas y los programas de desarrollo e integración nacional que se promueven y establecen por medio del Instituto Nacional Indigenista (hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) del cual depende. La distribución de los apoyos económicos provenientes del presupuesto federal, constituían una de las principales tareas que ese Centro Coordinador tenía (Rajsbaum y Jáuregui, 1992:71). Otro antecedente importante en este período se puede identificar hacia el año de 1970, cuando el presidente Luis Echeverría estableció el Plan Huicot (Huichol-Cora-Tepehuano), como un programa gubernamental que promovía grandes inversiones en infraestructura en la zona (Anónimo, 1971). Él introdujo gran cantidad de tractores y diversa tecnología agrícola, así como hatos de ganado bovino y otras especies pecuarias menores. Eso trajo consigo la introducción de nuevas técnicas de producción de alimentos, así como de especies

5. Nahmad (1990) en su breve revisión sobre el período 1854-1895 hace referencia a esa misma rebelión en la que participaron los huicholes con Manuel Lozada hacia 1860 y también a la Revolución Mexicana con los villistas comandados por el general Buelna.

exóticas a la zona.⁶ La participación de los franciscanos en la región debe considerarse como crucial, especialmente con relación a la introducción del idioma español, la vestimenta bordada, elementos de la religión católica y algunos cambios en su sistema de gobierno tradicional. Estos antecedentes han sido registrados en la revisión bibliográfica que Abascal y Jáuregui (1992) hacen sobre el archivo documental de la Basílica de Zapopan en Jalisco, el cual incluye registros desde 1949.

- Cuarto período (1990's-actualidad). Jáuregui logra identificar en este período algunos “síntomas que permiten vislumbrar un cambio”. Entre los hechos más sobresalientes menciona la construcción de la presa de Aguamilpa, la construcción de la carretera Ruiz(Nay)-Valparaíso(Zac.) y la construcción del puente en el río Santiago. Estas obras, sin duda, han contribuido con el aumento acelerado de la comunicación y el intercambio de los *wixaritari* con el exterior; sin pasar por alto la radiodifusora que el Instituto Nacional Indigenista (INI) estableció en 1991 y los programas de desarrollo económico y social que esa misma institución comenzó a instrumentar en la zona a través de la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco (UCIHJ), conforme los lineamientos del programa gubernamental de Solidaridad. Otro acontecimiento de importancia histórica de este período fue, el rechazo que los *wixaritari* demostraron hacia la presencia de los misioneros franciscanos; mientras que, por otra parte, desde entonces se ha ido afianzando la penetración de la religión protestante y de otros nuevos cultos religiosos.

Revitalización étnica

El proceso de revitalización étnica o indianización del que habla Vázquez (1992), y que tuvo que ver de manera especial con la formalización en 1971 de la Ley Federal de Reforma Agraria que le otorgó reconocimiento a la propiedad comunal indígena, ha sido quizás el parteaguas que llevó a los *wixaritari* contemporáneos al igual que los demás grupos indígenas de México, a utilizar la etnicidad con fines políticos y para

6. De acuerdo con las observaciones que realizamos, esas prácticas productivas de cría de ganado no han dejado de ser complementarias a las agrícolas, siendo éstas las principales de subsistencia.

la obtención de apoyos especiales. Con el “[re]surgimiento del orgullo de ser indio, con el fin de competir por tener voz, se convirtieron de sujetos en actores sociales” (Vázquez, Ibid.,115). Esto nos ha llevado en la actualidad a plantear la siguiente pregunta: ¿cuál será el beneficio verdadero a futuro que conlleva ese cambio de estatus social de los *wixaritari* en el contexto nacional?.

Época contemporánea

Los *wixaritari* son en la actualidad un pueblo indígena sedentario. Su estilo de vida preindustrial se sustenta en la agricultura de maíz con fines de subsistencia (Grimes y Hinton, 1990; Torres, 1995; Guzmán, 1996). Como tal, dependen en un porcentaje cercano al ciento por ciento de sus conocimientos y habilidades para utilizar de manera sostenible la productividad de los sistemas naturales. Su productividad agrícola oscila alrededor de la renovación cíclica de la fertilidad de la tierra, la cual manejan con base en la fuerza muscular humana y de animales de carga y tiro (Guzmán, 1996). Todas las actividades productivas y religiosas que realizan durante el ciclo agrícola están muy vinculadas con su cosmovisión.

El grupo es distintivo por su religión, su lengua y su vestido. Desde el punto de vista lingüístico, los *wixaritari* pertenecen al tronco yuto-nahua o yuto-azteca, el cual agrupa a las familias corachol (huichol y cora), náhuatl, pimana y tarachita (Lamb, 1964). Aunque hoy los *wixaritari* son reconocidos en todas las latitudes por una identidad propia forjada y sostenida a lo largo del tiempo (véase Anderson, 1993). Mantienen algunas semejanzas en estrategias generales de supervivencia —que se explican por procesos de convergencia cultural— con diversos grupos indígenas contemporáneos mesoamericanos y de otras latitudes. La etnia *wixarika* es, pues, una reliquia continental viviente, genuina y única. Una cultura del maíz, peyote⁷ y venado.

7. Peyote: *hikuli*, rosita, tuutu;, *Lophophora williamsii*. Cactácea alucinógena distribuida en la cuenca del Río Bravo, desde Shafter, Texas y Presidio, Chihuahua, hasta McAllen, Texas y Reynosa, Tamaulipas, extendiéndose hacia el Sur por los Estados de Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas, Noreste de Zacatecas y San Luis Potosí. El *hikuli* contiene mezcalina, aislada en 1896 por Arthur Heffter, y otros alcaloides, Hordenine, N-Metilmezcalina, N-Acetilmezcalina, Pellotina, Analinina, Analonina, Analodinina, Analamina, O-Metilanalónidina, Tiramina y

Cosmovisión *wixarika* en el contexto mesoamericano

Los *wixaritari* pertenecen al área geográfica de Mesoamérica (Kirchhoff, 1942; 1960). Esta comprende desde la parte central de México hacia el Sur hasta la frontera nororiental con Costa Rica. De acuerdo con la definición proporcionada por la enciclopedia *Wikipedia* (2005), rasgos comunes de esta región mesoamericana son: la agricultura intensiva de ladera basada en el maíz, el sistema de deidades centrados en el sol y la lluvia; el calendario ritual de 260 días, la familia de lenguas interrelacionadas.

Las culturas mesoamericanas notables previas a la presencia europea en México son la olmeca, la zapoteca, la teotihuacana, la maya, la mixteca, la huasteca, la totonaca, la tolteca, la tarasca y la azteca.

Medina (2003), considera la cosmovisión de Mesoamérica en tres campos temáticos, a saber: Conceptualización personal, Ciclo del maíz, Geometría cósmica.

Los *wixaritari* invierten gran cantidad de su tiempo y energía en honrar a sus ancestros. Todas las actividades, aún las más triviales, están precedidas por algún tipo de honra hacia ellos. La vida, según la visión *Wixarika*, está sustentada en dos dimensiones, la del tiempo y del espacio. Ambos, espacio y tiempo, difieren con mucho de la concepción del Occidente.

Lofoforina. Se requieren de 100 a 350 mg. de mezcalina para obtener una visión psicotrópica. Una planta, del tamaño aproximado al de una manzana, puede contener entre 1 a 6 % de su peso de esa sustancia. Por lo que, de 6 a 10 plantas producirán la alteración psicotrópica. Quien ingiere esas cantidades, entran en un estado de sudación, cierta angustia, náuseas y debilitamiento corporal. Luego viene un estado de hipersensibilidad a olores y colores que se traducen en visiones surrealistas. No todos alcanzan las visiones sagradas y algunos se ponen "pasmados, absortos, abstraídos". La referencia más antigua a los efectos de esta planta es la de Fray Bernardino de Sahagún (1975) quien cita: "Hay otra hierba, como tuna de tierra, que se llama péyotl; es blanca, hácece hacia la parte del Norte. Los que la comen o beben ven visiones espantosas, o de risas; dura esta borrachera dos o tres días y después se quita. Es como un manjar de los Chichimecas, que los mantiene y da ánimo para pelear y no tener miedo, ni sed, ni hambre, y dicen que los guarda de todo peligro". El peyote se consume en la ceremonia de *hikuli neixa* por niños y adultos, partido en gajos o en horchata mezclado con agua. Tiene un sabor amargo, aún diluido, difícil de tragar. Los *Wixaritari* reconocen varias variedades de *hikuli*, blanca, roja, amarilla, azul y manchada, los mismos colores del maíz. El *hikuli* forma una trilogía totémica indisoluble con el venado y el maíz en la cultura *Wixarika*. Incluso, en diversas ocasiones cada uno asume la identidad de los otros. La Ley Mexicana especifica que sólo los grupos indígenas podrán poseer y utilizar esta planta y contempla hasta treinta años de cárcel a quienes, no siendo indígenas, la utilicen o trafiquen con ella. El nombre familiar, de cariño, con el que los *Wixaritari* se refieren a esta planta es "rosita" y *Tuutu muyuyuwai*, flores azules. (véase Benítez, 1968a; 1968b; Myerhoff, 1974; entre otros).

Espacio biofísico y simbólico

El espacio, aunque se traslapa con el territorio geográfico, para los *wixaritari* tiene dos significados: el biofísico y el simbólico. Como espacio biofísico, el territorio *wixarika* representa el lugar de ubicación y el principal patrimonio de la etnia. Conforme este contexto, la casa cobra significación como unidad productiva, donde se gestan las familias, se desarrolla la vida cotidiana y se establecen las relaciones sociales con fines de subsistencia. No obstante, la casa no es de ninguna manera para los *wixaritari* el espacio encerrado en cuatro paredes, sino la totalidad del entorno, con sus bosques, animales, ríos, árboles, vientos, lluvia, aire, cielo y estrellas. Según Ingrid Geist (1995), el territorio *wixarika* se expande y se contrae, se crea y se recrea por medio de los ritos. El centro no es estático sino dinámico. Se constituye en las actividades de *el costumbre*.

Como espacio simbólico, el territorio *wixarika* se extiende hacia los diferentes rumbos del mundo correspondientes con el plano de la Tierra. En el cruce de los rumbos está el centro, *Teekata*, ombligo del mundo. Aporta un sentido vertical y es el sitio en donde se ubica el hombre. Hacia arriba, cenit, y hacia abajo, nadir. Es el eje dinamizador del plano de la Tierra, por donde fluyen las energías divinas. De ahí nace y cobra relevancia su corresponsabilidad para la buena marcha de la vida. Es en este espacio simbólico en donde se materializa lo masculino y lo femenino. Un regalo divino a los hombres (lo masculino) desciende del cielo hacia la Tierra. Los cuernos del venado atraen la energía del cielo y permiten al *mara'akame* encontrar el peyote, *hikuli* o rosita, en *Wilikuta*. El venado es hermano del *wixarika*. Por otra parte, la energía femenina es ascendente, va de la tierra hacia el cielo. Ambas, energía masculina y femenina, se materializan en la renovación periódica de la fertilidad del entorno.

El tiempo es cíclico

Para los *wixaritari* el tiempo es un continuo entre el pasado y el presente. Entre la vida y la muerte. Entre objetos animados e inanimados. Entre lo físico y lo metafísico. Entre miles de eventos relacionados. En el mapa de la totalidad, el hombre tiene un modesto lugar en donde rigen leyes que él acata. Si se violenta ese orden ocurren desastres:

enfermedad, muerte, ausencia de lluvias, pérdida de fertilidad de los suelos, los venados se van, los peces mueren de sed y muchas otras desgracias o adversidades. Por ello, el *wixarika* no es dueño, ni puede serlo, de su entorno. Recibe de los antepasados la estafeta de la vida concentrada en experiencias, conocimiento y responsabilidades. En la tarea de la creación, él es sólo un relevo. Un eslabón con la alta misión de entregar a la siguiente generación los dones recibidos. Esto se traduce en un constante regreso al origen, en una cíclica ratificación del pacto con las fuerzas divinas, donde es necesario regresar los favores de la vida a los *Kakaiyarixi* en forma de ofrendas, testigos del cumplimiento de ese pacto. Bajo esta perspectiva, el *wixarika* es responsable de la continuidad de la vida. Vela por todo. Custodia la creación y evita la extinción. No en balde un renombrado líder *wixarika* decía: “los *wixaritari*, gran cantidad de los cuales ya murieron y el resto aún no ha nacido, son parte de la Tierra y de cuanto en ella vive, lluvia, ríos y manantiales”.

Pensamiento mágico-religioso

La vida cotidiana del *wixarika* está embebida en un pensamiento mágico-religioso. Subsiste alrededor de un mundo sagrado en donde residen héroes y hechiceros. El *wixarika* es capaz de entrar en contacto directo con ese mundo, privilegio que implica manejar y asumir responsabilidades. El poder le permite orientar fenómenos naturales, curar enfermedades, mantener prosperidad, tener buenas cosechas y alejar todo tipo de males. Pero este poder de ninguna manera es una concesión divina gratuita. Todo *wixarika* debe ganárselo en la práctica de *el costumbre*.

El pensamiento mágico-religioso permite al *wixarika* no sólo ejercer influencia sobre elementos materiales, sino también, establecer comunicación entre la vida y la muerte. Una conexión entre lo tangible e intangible de la vida diaria. Según esta visión, los *wixaritari* relacionan los problemas de erosión de suelos, la pérdida de cobertura vegetal y la desecación de ríos, entre muchos otros que generan falta de alimento, hambre y desnutrición, con incumplimiento de *el costumbre*. Empero, esos problemas pueden ser resueltos, si se regresa al camino sagrado.

Estatus religioso contemporáneo

Los *wixaritari* tienen una religión politeísta, donde el culto puede ser familiar o colectivo, según el propósito; y por lo regular ambos son de tipo chamánico. El culto familiar se realiza en los ranchos, mientras que el colectivo predomina en toda la sierra a nivel comunitario y en ocasiones especiales. Para el caso de la familia extensa, motivo de esta investigación, dos *mara'akate* de prestigio regional forman parte de este grupo y, luego, impera el culto chamánico familiar con una cosmología estricta.

Ceremonias religiosas y fiestas civiles

Los *wixaritari* acostumbran a hacer diferentes celebraciones religiosas y civiles periódicas a lo largo del año, nombradas por ellos mismos como *ceremonias*, las primeras, y como *fiestas*,⁸ las segundas.

Las ceremonias tienen el propósito de honrar a los *Kakaiyarixi* y *Te-teiyarixi*, ancestros masculinos y femeninos deificados; así como, pagar favores ya recibidos o solicitar nuevos, con distintas ofrendas, sacrificios personales y ritos⁹ (tablas 3 y 4). En las ceremonias es costumbre hacer oraciones, narraciones de historias fabulosas, cantos y danzas, ofrendas de sacrificios personales, comidas y bebidas, todos considerados sagrados y diseñados para cumplir con objetivos concretos (Mata, 1974). Hay dos tipos de ceremonias, las familiares y las comunales. Las ceremonias familiares se realizan en los ranchos con la participación principal de la familia extensa, parientes de otras familias en extenso, amigos y conocidos. Mientras que las ceremonias comunales reúnen a gran cantidad de gente en el *tuki*, centro ceremonial, y en la casa real. Ambas, están relacionadas con los períodos seco y húmedo del año (Zingg, 1938). El período seco se asocia a las deidades masculinas y el período húmedo a las femeninas.

-
8. Neurath (2002), basado en Preuss, utiliza el concepto de mitote (del náhuatl, mitotía, bailar) en forma indiscriminada, para referirse a las celebraciones de *Tateikie*, San Andrés Cohamiata, una comunidad *Wixarika*. Al discutir con los propios *Wixaritari* este vocablo, nos hicieron notar que no todas las celebraciones tienen bailes, e incluso hay algunas que los prohíben. La ceremonia del *Hikuli neixa* (*hikulil*, peyote; *neixa*, baile) sí lo tiene y este es un ejemplo de lo que sí calificaría para mitote. Mientras que no contamos con un concepto que incluya ceremonias con danzas y sin ellas, usaremos el de ceremonia.
 9. La permanente petición de favores resulta en una "deuda" eterna de los *Wixaritari* a sus deidades (Durin, 2003).

De las ceremonias descritas en las tablas 3 y 4 ninguna se asocia con objetivos o ritos de la Iglesia católica, ni de alguna otra religión. Todas implican gran inversión de tiempo y de energía, individual y colectiva, en virtud de que:

- Cada ceremonia tiene una duración variable entre uno a varios días, con actividades continuas hasta por 24 horas.
- Todos los participantes en la ceremonia asumen un rol activo, evidente en cantos, rezos y danzas rituales.
- En la preparación y durante el desarrollo de las ceremonias es necesario realizar ayunos, diversas ofrendas y abstinencias (incluso sexuales).
- Algunas ofrendas se deben llevar a ciertos lugares sagrados lejanos, para lo que se hace necesario efectuar desplazamientos por terrenos escarpados, tanto dentro como fuera de su territorio, cuyas distancias se cubren en períodos de varios días o semanas.
- Cada ceremonia demanda además, para su funcionamiento, insumos de leña, ofrendas y comidas especiales. Esto repercute en el presupuesto personal y familiar.

Tabla 3. Calendario de ceremonias religiosas y fiestas civiles comunales en San Sebastián Teponahuatlán

<i>Celebración</i>	<i>Traducción al español</i>	<i>Fecha aproximada</i>
<i>Kuru puxi</i> ('weni)	Resguardado de equipales	5 de junio
<i>Mawarixa</i>	Temporal	20 de septiembre
<i>Paraxisco</i>	Mesa San Francisco; descubrir los equipales	5 octubre
<i>Paxikutiki</i>	Cambio de mayordomos	12 de diciembre
<i>Itsu patsixa</i>	Cambio de varas	12 de enero
<i>Mawarixa tukaripa</i>	Ceremonia de las ofrendas de semana santa	Semana Santa
<i>Xaarikixa</i>	Del esquite o del maíz tostado	1 de febrero
<i>Nariwiyeri</i>	De la batalla	15-24 de febrero

Fuete: Información recabada por autores.

Tabla 4. Calendario de ceremonias religiosas
de una familia extensa de San Sebastián Teponahuatlán

<i>Nombre de la celebración</i>	<i>Significado</i>	<i>Fecha aproximada</i>
<i>Tatei</i> (nuestra madre) <i>niwetsika</i> (niña) <i>'eisixa</i> (embarazar)	Siembra de la madre maíz. La tierra está lista para la siembra (las hojas del maíz son los cuernos del venado).	Junio
<i>Tatei niwetsika aitsixa</i> (dar nombre)	“ungir una defensa”, a la madre maíz de colores, un “amarre”, i.e., una defensa. Es una protección de la madre maíz. Se celebra cuando las plantas de maíz tienen cinco hojitas.	Julio ± 20
<i>Tiukari</i> (una nueva vida) <i>nuiwari</i> (nacer nuevamente)	Renacimiento de la vida nueva o del tiempo nuevo. Reiniciación del nuevo tiempo. Es año nuevo. Se establece el compromiso para la peregrinación a <i>Wilikuta</i> ; renacimiento, reiniciación de la peregrinación fin y principio.	Julio
<i>Mawarixa</i>	Temporal. Los elotes están en su punto. Dura cuatro días. Cantan de manera ininterrumpida el segundo día, durante 12 a 14 horas.	20 de septiembre
<i>Tatei neixa</i>	La bendición de los primeros frutos.	Septiembre
<i>Tatei uxipierixa</i>	El descanso del maíz de colores, de la cosecha. Tiempo de almacenar el maíz de colores.	Diciembre
<i>Tatei welika wimali</i>	Recordar a la <i>Tanana</i> .	Diciembre 12
<i>Pariyatsie yeiyare</i> <i>Weritsika</i>	Cerro alto, i.e. <i>xiriki</i> , empezar a caminar, encaminarse a. Peregrinación a <i>Wilikuta</i> , en Real de Catorce, San Luis Potosí.	15 de abril
<i>Makuixa</i>	Renovación, limpieza (de males) para la nueva vida. Se dan bendiciones a media noche. El primer peyote y <i>uxa</i> se dan primero a los angelitos, <i>hakeli uka</i> y <i>hakeli uki</i> . Luego a los demás.	Sigue de la anterior.
<i>Iweiyeri</i> (cacería)	Cinco días a la cacería del venado.	Sigue de la anterior.
<i>Tikariki</i>	Encender, florecer, amanecer. Ofrenda a <i>maxa</i> , al fuego y sol. En el mediodía: <i>Sauri</i> (mediodía) <i>wenarixa</i> (vela, ofrenda).	Sigue de la anterior.

<i>Nombre de la celebración</i>	<i>Significado</i>	<i>Fecha aproximada</i>
<i>Hikuli neixa</i>	Danza de la <i>tu'utu</i> ; con cariño, danza de la flor. Danza del peyote.	15 de mayo
<i>Xa'arikixa</i>	Acta, totalidad. Incluye cacería, coamileo, imagen de nube, imagen de flor. Es un permiso.	Inmediatamente después a la anterior.

Fuente: Información recabada por autores.

La celebración de ceremonias es un rasgo cultural que ha persistido a lo largo del tiempo en las diversas sociedades. Lévi-Strauss (1975) y Harris (1968) hacen notar que es precisamente mediante las ceremonias de tipo comunal que la identidad se crea y recrea. En este tipo de cultos los individuos se organizan en asociaciones a veces persistentes por largo tiempo. Tales asociaciones suelen estar integradas por hombres, mujeres, mixtos y por afinidad de edad. Los líderes asumen el compromiso de conducir los ritos de manera regular o esporádica.

El beneficio recibido puede ser privado o público, pero suele hacerse mayor hincapié en el valor comunal. Estos cultos comprenden los llamados “ritos de solidaridad”, eventos públicos forjadores y consolidadores de la identidad del grupo; y los “ritos de pasaje”, asociados con el cambio de un estado social a otro.

Durante los ritos el grupo se integra en actividades con una participación colectiva de corta y mediana duración. Así mismo, los miembros son asociados con nombres y símbolos de plantas, animales y fenómenos naturales durante su participación ritual. Esto es, sin duda, un vestigio de totemismo, al que Lévi-Strauss (1965) considera como una manera de exhibir la identidad al compararse con tótem y motivar su uso. Los tótem *wixaritari* por excelencia son el maíz, el peyote y al venado.

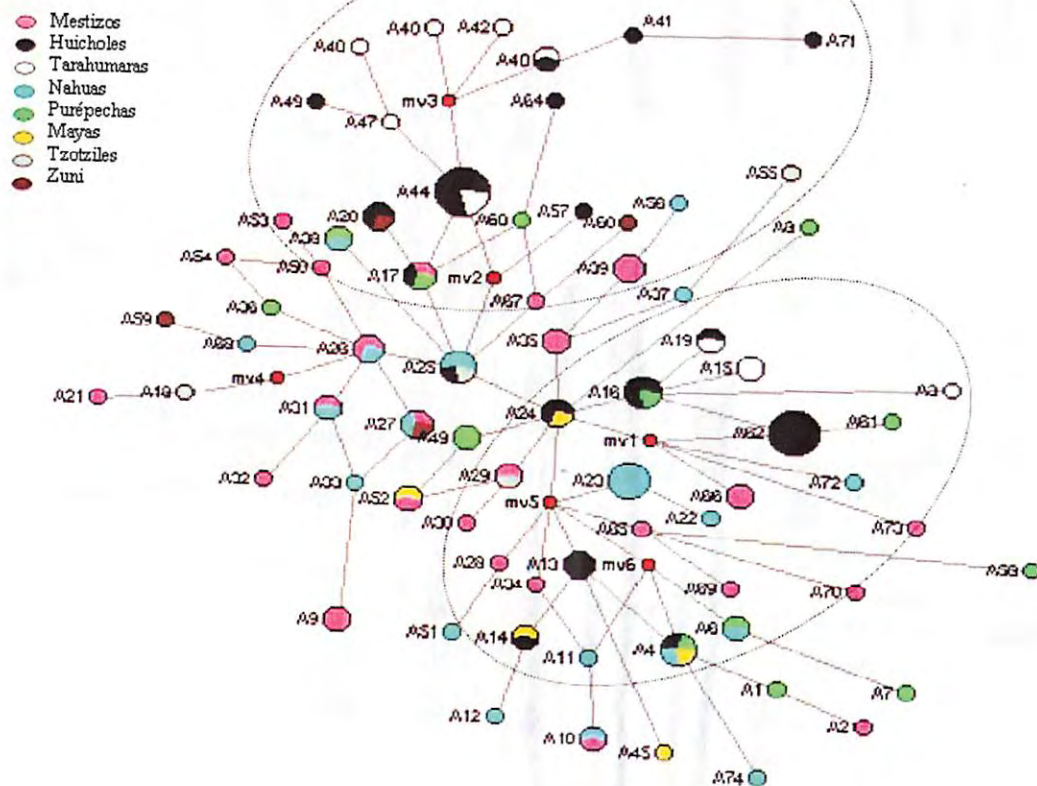


Figura 2. Árbol en red que representa las relaciones entre líneas del cromosoma "Y" en varias poblaciones mexicanas. Cada círculo representa una línea, el color indica la población donde se encontró y su tamaño es proporcional a su frecuencia. Se señalan en dos óvalos los grupos representados por las líneas A44 y A62 en la etnia wixarika.

III

Descripción del entorno biofísico



Fotografía 6. Sierra de los Huicholes. Río Chapalagana (R. Guzmán, 1996)

Introducción

Hemos utilizado en esta sección el nombre de *Tatei Yurienaka*, nuestra madre, Tierra y fertilidad, para referirnos al entorno físico y biótico de lo que los propios *wixaritari* también han dado en llamar, nación *wixarika*. Esta región, conocida como la Sierra de los Huicholes, comprende una superficie estimada en 3,568.3 kilómetros cuadrados y se localiza principalmente en los municipios de Mezquitic, Bolaños y Huejuquilla el Alto en el estado de Jalisco; a 22°25' y 21°40' N y 103°40' y 104°25' O. Al oeste delimita con el río Jesús María y al este con el río Bolaños.

La descripción del entorno biofísico a nivel de todo el territorio *wixarika* está basada, en lo que concierne a la parte física, en el trabajo publicado por O. R. Barrera (1999a; 1999b; 1999c; 2004), y la parte biológica se sustenta en las investigaciones de: Nieves et al. (1999), Navarro et al. (1995a; 1995b), Valdés et al. (1999), Luquín et al. (1999), Hernández (1999), Vázquez et al. (1999) y Vázquez et al. (2004) —este último actualiza la mayoría de las publicaciones anteriores— y en las publicaciones de Guzmán y Rojas (1996) y Guzmán (1999), así como en observaciones de campo no publicadas. Las descripciones de las comunidades bióticas y su acomodo por niveles de organización biológica son una versión original de esta obra.

Niveles de organización biológica

De acuerdo con Soulé (1991), la diversidad biológica se puede organizar, de manera artificial, con base en su conformación, en diversos niveles que van del más complejo al más simple (tabla 5). La descripción biológica que enseguida se presenta está organizada según este criterio. La parte estrictamente física se describe en la sección denominada “Unidades de paisaje” y tiene que ver con criterios geomorfológicos.

Unidades de paisaje

Desde el punto de vista geomorfológico se han identificado en el área tres unidades principales: Los relieves tabulares que incluyen planicies, mesetas onduladas, mesetas escalonadas y mesas residuales; y que se localizan en Tuxpan de Bolaños, en las márgenes del río Camotlán y

Huajimic, en el área de San Sebastián y Santa Catarina, en las márgenes del río Atengo y del río Camotlán; y en el área de Pueblo Nuevo y Nueva Colonia. Las montañas son la segunda forma identificada, y son de interfluvios angulosos, convexos y planos en la llamada Sierra Pajaritos, Sierra de Halica y la propiamente dicha Sierra los Huicholes. Y, finalmente, la tercera forma es la de superficies pedmontanas, con pedimentos, glasis, niveles y conos. Se han localizado principalmente en la vertiente Este y Sur de la Sierra los Huicholes.

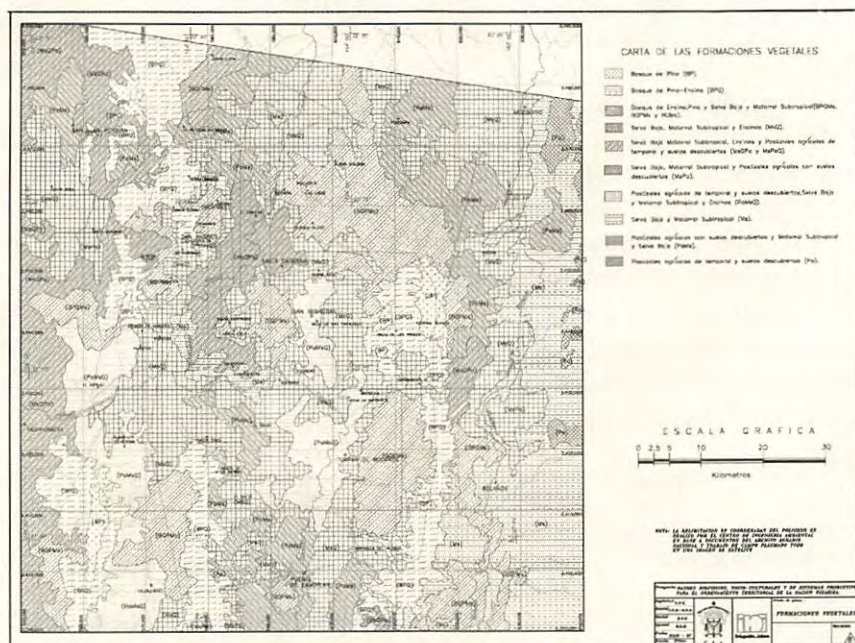
En cuanto a las cuencas hidrológicas, *Tatei Yurienaka* incluye dos macrocuencas. la primera la conforman el río Atengo y el río Camotlán que al confluir toman el nombre de Chapalagana (Mapa 2). Este sistema se une al río Jesús María, que previamente, fuera del área de estudio, recibe el nombre de río Huainamota. El Jesús María a su vez drena en el Río Grande de Santiago.

Tabla 5. Niveles de organización biológica

<i>Jerarquía bioespacial</i>	<i>Ejemplos</i>
Sistemas o unidades de paisaje	Relieves tabulares, montañas y superficies piedemontes del área de estudio.
Comunidades o asociaciones bióticas	Selva baja, el bosque tropical deciduo, bosque templado, bosque mesófilo de montaña y pastizal.
Poblaciones	Estatus de la biodiversidad por grupos taxonómicos.
Especies	Guacamaya verde, monstruo de gila, ajolote.
Genética	Razas de maíz y sus variedades cultivadas.

Tatei Yurienaka, en sentido estricto, es parteaguas, en su parte más oriental, de la segunda gran cuenca que drena en el río Bolaños. Este sistema del río Bolaños descarga también en el río grande de Santiago para desembocar, finalmente, en el océano Pacífico. El río Grande de Santiago desemboca en el estado de Nayarit, en Barra Aserradero, al noroeste de San Blas. Ambos sistemas, el Bolaños y el Chapalagana, aportan al río grande de Santiago un caudal medio anual de 38 metros cúbicos por segundo. Es importante destacar que la desembocadura del río Grande de Santiago es un área muy rica en humedales, en donde se localizan algunas de las lagunas costeras más importantes de México. *Tetei Yurienaka* entonces, sí ejerce una notable influencia en volumen de caudal, clima, diversidad biológica y otros atributos biofísicos en una amplia zona en el nivel interestatal.

Mapa 2. Cuencas hidrográficas



Comunidades o asociaciones bióticas

En el nivel de comunidades o asociaciones bióticas, el territorio *wixarika* posee varios tipos de vegetación. A continuación se describen por orden de importancia según su extensión (Mapa 3).

Bosque tropical caducifolio

El bosque tropical caducifolio o deciduo, también conocido como selva baja caducifolia, con 172 399.9 ha es el mejor representado, no sólo en superficie sino en conservación. Se localiza en las partes medias y bajas, protegido en barrancas profundas y pendientes fuertemente inclinadas. Este tipo de vegetación es uno de los más importantes no sólo en esta región sino en todo México. Se caracteriza por la presencia de especies arbóreas de talla regular, que varían de cuatro a 15 metros de altura, aunque pueden presentarse individuos de tallas mayores. Se localiza sobre todo a orillas de arroyos y pequeños embalses. La mayoría de las especies que la componen pierden sus hojas por espacios de cinco a ocho

meses, lo que coincide con la época seca del año. Durante el periodo seco las comunidades vegetales no se quedan desprovistas totalmente de hojas ya que muchas especies se cubren de vistosas flores (géneros *Ipomoea*, *Senecio* y otros) al principio o al final de este período. Gran parte de sus componentes vegetales presenta exudados resinosos y laticíferos y sus hojas tienen olores fragantes. Dominan las especies con hojas compuestas o cubiertas por abundante pubescencia. Generalmente los troncos de los árboles son cortos, robustos, torcidos y ramificados cerca de la base. Muchas especies presentan cortezas escamosas o papiráceas, como las del género *Bursera*, con protuberancias espinosas o de corcho como las del género *Diphysa*. El estrato herbáceo no es abundante y sólo se puede apreciar al inicio del período lluvioso. Por su distribución geográfica este tipo de vegetación se considera propio de la vertiente occidental del país. En *Tatei Yurienaka* este bosque está ampliamente distribuido en las laderas inferiores de las barrancas del río Bolaños y sus afluentes.

En la región norte del Estado de Jalisco, este tipo de vegetación está restringido a suelos muy someros generalmente pedregosos con drenaje rápido, principalmente con pendientes pronunciadas. Al parecer los factores climáticos de más relevancia en la zona son la temperatura, la altitud y la precipitación pluvial. La temperatura media anual es de 20 a 28 °C, el rango altitudinal va de los 500 a los 1600 m.s.n.m, y la precipitación pluvial varía de 500 a 800 mm. anuales.

Esta asociación vegetal comúnmente forma intersección con el encinar y el pastizal y ocasionalmente se ven incrustaciones de especies correspondientes al bosque tropical subcaducifolio de *Ficus*, *Enterolobium* y *Trichilia*. Presenta el mayor número de especies en relación con otras comunidades vegetales localizadas en la sierra. Por lo regular los poblados de más importancia de *Tatei Yurienaka* se hallan asentados dentro o adyacentes a este tipo de vegetación. Entre ellos están San Sebastián Teponahuatlán, Tuxpan de Bolaños, San Andrés Cohamiata, Puente de Camotlán y Santa Catarina Cuexcomatitlán.

Las especies arbóreas más comunes observadas en la sierra dentro de este tipo de vegetación son: *Lysiloma acapulcense*, *L. microphyllum*, *Amphipterygium adstringens*, *Heliocarpus terebinthaceus*, *Haematoxylum brasiletto*, *Bombax ellipticum*, *Ficus petiolaris*, *Ipomoea* sp., *Leucaena esculenta*, *Bursera* sp., *Ceiba aesculifolia*, *Guazuma ulmifolia*, *Thevetia ovata*, *Acacia farnesiana*, *Psidium guajava*, *Bocconia arborea* y *Plumeria rubra*.

Entre las especies arbustivas figuran: *Baccharis* sp., *Tecoma stans*, *Vitex pyramidata*, *Eysenhardtia polystachya*, *Opuntia* sp. y *Calliandra* sp.,

siendo las más comunes en las áreas visitadas: *Anoda cristata*, *Mentzelia hispida*, *Dalea cliffortiana*, *Tephrosia nicaraguensis*, *Bessera elegans*, *Crotalaria pumila*, *Gomphrena decumbens*, *Galeana pratensis*, *Dorstenia drakena*, *Zinnia sp.*, *Muhlenbergia brevifolia*, *Cosmos sulphureus*, *Dyssodia porophyllum*, *Habenaria sp.*, *Tillandsia recurvata*, *Pitcairnia*, *Macropitilium atropurpureum*, *Quamoclit coccinea*, *Serjania sp.*, entre otras.

Bosque templado

Este tipo de vegetación cubre 116, 030.1 ha. de extensión en la sierra. Es la segunda comunidad biótica mejor representada. En la parte extrema oriental de la zona de estudio se localizan masas puras de pino con algunos remanentes de bosque de viejo crecimiento. Disperso en toda el área, se han cuantificado alrededor de 16 000 hectáreas de bosque con potencial de aprovechamiento forestal. En esta asociación vegetal se distinguen dos géneros principales: el pino (*Pinus spp.*) y el encino (*Quercus spp.*), que llegan a formar tres subcomunidades diferentes: bosque de encino (encinar), bosque de pino (pinar) y la mezcla de ambos, variando en diversos grados de dominancia, ya sea como pino-encino o encino-pino.

Encinar

En este tipo de vegetación quedan agrupados los bosques donde la dominancia corresponde al género *Quercus*. En *Tatei Yurienaka* se desarrolla de los 800 a los 1 600 metros de altitud. La mayor parte de los componentes del encinar pierde las hojas durante una parte de la época seca del año y tiene una altura promedio de cinco a 12 metros. Junto con el bosque de pino-encino, los encinares cubren la mayor parte de *Tatei Yurienaka* y forman una intersección en su parte más baja con el bosque tropical caducifolio y zacatal, y en su parte alta con el bosque de pino-encino y ocasionalmente con el bosque mesófilo de montaña. En los relictos húmedos de los encinares se desarrolla gran diversidad de plantas epífitas, pero sobresalen las que pertenecen a las familias *Bromeliaceae* y *Orquidaceae*; también abundan los helechos y, en menor proporción, las aráceas. En la superficie del suelo donde la materia orgánica se origina de la hojarasca, es común observar también algunos hongos de los géneros: *Russula*, *Amanita*, *Boletus*, *Ramaria* y algunas orquídeas terrestres de los géneros *Habenaria* y *Spiranthes*. Los encinares han jugado un papel importante en el desarrollo de las comunidades *wixaritari*, ya que además

de proveer de leña para uso doméstico y el comercio, han sido áreas de importancia para la conservación de otros recursos bióticos y abióticos que interactúan en las actividades cotidianas de los pobladores.

Pinar

Esta comunidad vegetal está conformada principalmente por especies del género *Pinus*. En *Tatei Yuriénaka* se le encuentra de entre los 2,000 a 2,900 m.s.n.m, con una distribución muy reducida como masa homogénea, ya que por lo general se encuentra mezclada con bosque de encino y en ocasiones con especies de la familia *Ericaceae*. Los pinares de las áreas observadas forman comunidades de entre los 10 y 20 metros de altura (aunque algunos ejemplares pueden ser de mayor talla), y se les encuentra en lugares abiertos o semiabiertos debido a la tala hecha por leñadores y contratistas madereros, o bien, por la acción de incendios o plagas forestales. El sotobosque o estrato herbáceo y arbustivo de los pinares es escaso; verde en el temporal lluvioso y muy seco y desolado en la temporada de estío. Algunos de los géneros que caracterizan este estrato son: *Lupinus*, *Senecio*, *Eryngium* y *Agave*, y especies de las familias Gramineae y Ericaceae. Las especies de pino más frecuentes son: *Pinus oocarpa*, *P. devoniana* y *P. lumholtzii* y en menor proporción *P. leiophylla* y *P. douglasiana*.

Bosque de pino-encino

Las asociaciones de pinares y encinares constituyen la vegetación característica de las regiones montañosas de *Tatei Yuriénaka* y se presentan en manchones aislados de superficie reducida o hasta en grandes masas continuas de mayor extensión. Por lo general se les encuentra a una altura de 1 000 a 2 800 msnm, sobre suelos someros con escaso estrato herbáceo y arbustivo, principalmente en la época seca del año. Los factores que propician el desarrollo de esta asociación vegetal son el tipo de sustrato geológico, la altitud, la precipitación media y, sobre todo, las temperaturas que varían entre los 18 °C a 25 °C. Este tipo de vegetación en la región se usa principalmente para la obtención de madera. En espacios abiertos se practica en mínimas proporciones la ganadería y la agricultura. Del sotobosque se aprovechan algunas plantas alimenticias y medicinales como la pingüica (*Arctostaphylos pungens*), el palo mulato (*Befaria mexicana*) y el sotol (*Dasylirion sp.*) En el estrato edáfico enriquecido con material orgánico se desarrolla gran diversi-

dad de hongos: *Hypomices latiflorum*, *Pleurotus aurantiacum* y *Amanita caesarea*. Al igual que en el encinar, en el bosque de pino-encino se desarrollan varias especies parásitas de la familia *Loranthaceae* (*Viscaceae*), sobre la mayoría de los componentes arbóreos, y su abundancia se ha intensificado, poniendo en riesgo estos macizos. A este tipo de problema natural se agregan las talas irracionales que se llevan a cabo con fines comerciales y el daño ocasionado por la agricultura de coamil, explotaciones ganaderas e incendios forestales.

Bosque mesófilo de montaña

Este tipo de vegetación representa 1% de la superficie de *Tatei Yuriénaka*, aproximadamente 3 568.30 ha. Con esta denominación se conoce el tipo de vegetación que se desarrolla en áreas de clima templado, que ocupa parte de las montañas y en ocasiones se mezcla con bosques de coníferas y encinares, pero en sitios con condiciones de humedad alta y temperatura no muy baja. Es un bosque denso conformado por lo general de árboles de 15 a 35 metros de altura, aunque puede llegar a haber algunos ejemplares de hasta 60 metros. Lo componen tanto árboles de hoja caduca, como otros siempre verdes, por lo que nunca se ve totalmente desprovisto de hojas.

En *Tatei Yuriénaka* este tipo de vegetación se encuentra entre los 800 y 2 500 metros de altitud. Aunque los espacios que ocupa no son de gran extensión, prácticamente se le encuentra distribuido en toda la sierra, sobre todo a grandes altitudes o cubriendo pequeñas superficies de cañadas y barrancas húmedas. Es de interés especial para los *wixaritari*, ya que algunos de los sitios donde se le encuentra están considerados como lugares sagrados y en la mayoría de ellos hay importantes afloramientos de manantiales. A este tipo de bosque en *Tatei Yuriénaka* se le puede considerar uno de los ecosistemas de mayor belleza natural. La humedad de los suelos y del ambiente permanecen constantes durante la mayor parte del año, lo que origina una alta diversidad de especies vegetales terrestres y epífitas, entre las que destacan: *Abies durangensis*, *Clethra mexicana*, *Clusia salvinii*, *Dendropanax arboreus*, *Quercus salicifolia*, *Salix bomplandiana*, *Quercus elliptica*, *Ardissia compressa*, *Bocconia arborea*, *Cestrum* sp., *Fuchsia arborescens*, *Monnina xalapensis*, *Rhus allophylloides*, *Styrax argenteus*, *Anthurium fortinense*, *Heliocereus* sp., *Oncidium* sp. *Tillandsia schiedeana*, *Clematis dioica*, *Philodendron tripartitum*, *Rhus radicans*, *Smilax* sp. y *Adiantum capillus-veneris*

Pastizal

En esta categoría se incluye el tipo de vegetación en el que predominan las gramíneas. En la mayoría de los casos es el resultado del sobrepastoreo, la agricultura de temporal, el fuego y la deforestación. En *Tatei Yurienaka* tiene una extensión de 64, 682.2 ha. e incluye suelos desnudos, pueblos y caminos. Presenta algunas variantes en su fisonomía debido principalmente a las diferencias fisiográficas y de clima. Se le localiza en zonas planas con altitudes que van desde los 800 metros hasta más de los 2,000 m.s.n.m, principalmente sobre llanuras aluviales, en mesetas riolíticas o en laderas rocosas. Dentro de estas áreas, la precipitación anual oscila entre los 350 y 700 mm. con seis a siete meses secos y una temperatura de 14 a 19 °C, presentándose regularmente 30 días o más con heladas. Los tipos de pastizal predominantes en la sierra son el semitropical y el de altura. El primero crece desde los 800 hasta los 1,500 metros de altitud, asociado o limitando con el bosque tropical caducifolio y el encinar. Su aspecto característico es de lomeríos y hondonadas formadas por suelos superficiales rocosos y con escasas precipitaciones pluviales. Los componentes florísticos más frecuentes son los pastos perennes bajos, verdes durante la época de lluvias y amarillentos o parduscos en temporada de estío. Su distribución se localiza cerca de Puente de Camotlán y en partes de San Sebastián, Santa Catarina, San Andrés y Tuxpan de Bolaños. Las especies de gramíneas dominantes de esta comunidad son: *Bouteloua gracilis*, *B. scorpioides*, *Muhlenbergia rigida*, *Aristida divaricata*, *Microchloa kunthii*, *Aristida Schiedeana*. Otras especies diferentes asociadas son: *Ageratum corymbosum*, *Bessera elegans*, *Kosteletzkya paniculata*, *Macrosiphonia hypoleuca*, *Zinnia angustifolia*, *Cyperus spectabilis*, *Eryngium* sp., *Zornia dyphylla*, *Acacia farne-siana*, *Ipomoea intrapilosa*, entre otras.

El pastizal de altura se ubica a una altitud de 2,200 a 2,800 m.s.n.m. Los espacios que cubre se reducen a las áreas abiertas del bosque de pino y de pino y encino, por lo que no son extensas. Por lo general estas comunidades se desarrollan en suelos con humedad alta y permanente durante todo el año. Algunas especies de gramíneas comunes de este tipo de pastizal, son: *Heteropogon* sp., *Sorghastrum incompletum*, *Tristachya avenacea* y *Andropogon* sp. Las localidades donde se presenta en *Tatei Yurienaka* son: Bajío de los Amoles, Bajío de las Gallinas, Las Azucenas, Chonacata, inmediaciones de la colonia Rivera Aceves y las partes altas de Santa Catarina.

Bosque de galería

Este tipo de vegetación ocupa aproximadamente 0.4% de la superficie en *Tatei Yurienaka*, con sólo aproximadamente 150 ha de extensión. Está asociado a cuerpos de agua. Es un bosque heterogéneo (Rzedowski, 1978), cuyas especies varían en altura desde los cinco hasta los 40 metros. Se desarrolla en las márgenes y a lo largo de las depresiones de ríos, arroyos y corrientes de agua más o menos permanentes. En esta región se desarrolla a lo largo del río Bolaños y sus principales afluentes y en arroyuelos de aguas permanentes que por lo general circundan o corren adyacentes a las poblaciones de mayor importancia. La altitud varía de los 700 a los 1,800 m.s.n.m. Entre las especies más representativas de esta comunidad vegetal se encuentran: *Juniperus deppeana*, *Pitcairnia* sp., *Salix bomplandiana*, *Piper sanctum*, *Chusquea acuminata*, *Salix taxifolia*, *Polygonum* sp., *Juncus* sp., *Cyperus* sp. y *Alnus jorullensis*.

Poblaciones

El nivel de organización biológica de poblaciones corresponde a aquellas compuestas de una o más especies, considerando su densidad y su distribución espacial. Esto resulta de gran relevancia debido a que nos indica el estatus de persistencia y estabilidad que presentan las poblaciones de las diversas especies; considerando que la fragmentación de sus hábitats aumentan el riesgo de extinción de las mismas. Para el caso que nos ocupa (*Tatei Yurienaka*) es interesante destacar el estatus de la biodiversidad en el nivel de poblaciones de algunas especies (tabla 6) según las Normas Oficiales Mexicanas (Poder Ejecutivo Federal, 1994):

Tabla 6. Estatus de conservación de algunas especies en la Sierra de los Huicholes

<i>Aves</i> ¹	<i>Estado de conservación</i>	<i>Reptiles y mamíferos</i>	<i>Estado de conservación</i>
<i>Circus cyaneus</i>	A	<i>Heloderma horridum</i>	A
<i>Hapthaliaetus solitarius</i>	P*	<i>Kinosternum integrum</i>	A
<i>Buteo jamaicensis</i>	Pr	<i>Crotalus atrox</i>	A
<i>Falco mexicanus</i>	A	<i>Felis pardalis</i>	P
<i>Falco peregrinus</i>	A	<i>Felis wiedi</i>	P
<i>Icterus wagleri</i>	A	<i>Felis yagouaroundi</i>	A

<i>Aves</i> ¹	<i>Estado de conservación</i>	<i>Reptiles y mamíferos</i>	<i>Estado de conservación</i>
<i>Icterus cucullatus</i>	A		
<i>Zoothera pinicola</i>	R*		
<i>Ammodrammus baileyi</i>	A		
<i>Ara militaris</i>	P		

1. CIPAMEX ha reportado además de las especies aquí citadas, el trogón orejón, el águila real y la cotorra serrana, en una zona aledaña a la de esta área propuesta. Ninguna de estas especies ha sido avistada por nosotros. Del águila real tenemos registros verbales y hemos visto plumas en sombreros ceremoniales *Wixaritari* que bien pudieran ser de esta especie. El área propuesta por CIPAMEX, denominada por sus proponentes "Carricito del huichol", conforme la información actual disponible, cae fuera del territorio *Wixarika*.

Clave:

- A Amenazada
- P En peligro de extinción
- Pr Sujeta a protección especial
- R Rara
- * Endémica de México

Especies

En esta categoría de organización biológica, la atención se fija en la diversidad de especies, su número, su distribución espacial y los patrones de abundancia. Sin embargo, nos limitaremos a presentar enseguida un inventario de las especies de invertebrados, peces, anfibios, reptiles, mamíferos y aves, reportadas para la zona de *Tatei Yurienaka*.

Invertebrados

Moluscos. Moluscos gasterópodos (caracoles) *Physa* sp. y *Planorbis* sp.

Crustáceos decápodos. *Atya margaritacea* (burrito), *Potimirin glabra*, *Cambarellus* sp. (acocil), *Macrobrachium americanum*, *M. hobbsi*, *M. olfersii*, *M. occidentale*, (langostinos), *Pseudothelphusa* sp. (cangrejo).

Insectos. Se reportan especies pertenecientes a los siguientes grupos taxonómicos: Coleóptera, Collénbola, Díptera, Ephemeroptera, Hemíptera, Lepidóptera, Megalóptera, Odonata, Plecóptera, Trichóptera, Dermáptera, Dyctióptera, Embióptera, Hymenóptera, Neuróptera, Orthóptera (Guzmán, 1990; Bueno *et al.*, 1992; Villalobos *et al.*, 1992).

Vertebrados

Peces. *Cyprinus carpio* (carpa común), *Notropis* sp. (carpita), *Yuriria alta* (carpa blanca), *Moxostoma austrinum* (chuime), *Ictalurus dugesi*, *Arius liropus* (bagres), *Gobioesox fluviatilis* (cucharita), *Poecillia butleri* (topote), *Poecillopsis latidens* (guatopote), *Atherinella c. crystallina* (plateadito), *Chiclasoma beani* (mojarra), *Oreochromis aureus* (tilapia), *Agonostomus monticola* (trucha de tierra caliente) y *Awaous trasandeanus* (Guzmán, 1990; Becerril et al., 1992).

Anfibios. *Bufo marinus horribilis* (sapo), *Bufo mazatlanensis* (sapo), *Smilisca baudini* (ranita), *Pachymedusa dacnicolor* (rana verde), *Rana pustulosa* (rana), *Rana* cf. *pipiens* (rana común). (Guzmán, 1990; Casas et al., 1992).

Reptiles. *Kinosternum integrum* (tortuga almizclera), *Pseudemys scripta ornata* (tortuga pinta), *Cnemidophorus c. huico* (cuiche), *C. costatus occidentalis* (cuiche), *Heloderma horridum* (monstruo de gila), *Phyllodactylus lanei rupinus* (pata de res), *Anolis nebulosus* (roño), *Ctenosaura pectinata* (iguana, garrobo), *Sceloporus horribilis* (garrobo), *S. nelsoni* (garrobo), *Urosaurus bicarinatus tuberculatus* (roño), *Boa constrictor* (ilamacoa), *Gyalopion quadrangularis* (tapete), *Lampropeltis triangulum* (falso coral), *Leptodeira maculata*, *Leptophis diplotropis* (culebra verde), *Masticophis bilineatus*, *Manolepsis putnami*, *Salvadora mexicana* (culebra listada), *Sympholis lippiens*. (Guzmán, 1990; Becerril et al., 1992; Casas et al., 1992).

Mamíferos. *Didelphis virginiana* (tlacuache), *Marmosa canescens* (tlacuache ratón), *Dasypus novemcinctus* (armadillo), *Lepus callotis* (liebre torda), *Sylvilagus floridanus* (conejo serrano), *Bassariscus astutus* (cacomixtle), *Nasua nasua* (tejón), *Procyon lotor* (mapache), *Mustela frenata* (comadreja), *Conepatus mesoleucus* (zorrillo de espalda blanca), *Mephitis macroura* (zorrillo listado), *Taxidea taxus* (tlacoyote), *Canis latrans* (coyote), *Urocyon cinereoargenteus* (zorrra gris), *Felis concolor* (puma), *Felis onca* (jaguar), *Dicotyles tayacu* (pecarí), *Odocoileus virginianus* (venado cola blanca), (Guzmán, 1990; Bueno, 1992; EMIRN, 1955). El lobo (*Canis lupus*) y oso negro (*Ursus americanus*), originalmente habitaron en la región. El jaguar (*Felis onca*) y el ocelote (*Felis pardalis*) se han reportado para la parte baja de la sierra, en las estribaciones de la Sierra Madre Occidental y en la planicie costera en Nayarit.

Aves. Navarro, Sandoval y Valdés (1995) reportan un total de 121 especies pertenecientes a 29 familias y 12 órdenes. Ese listado se basa en

14 estaciones de muestreo ubicadas en siete tipos de vegetación, en un rango altitudinal comprendido entre los 650 m.s.n.m. y los 2,860 m.s.n.m. El reporte es desde luego, un registro somero, ya que consideramos que es muy probable que no se haya registrado aún ni la mitad de las especies, considerando que *Tatei Yurienaka* ocupa un territorio tan amplio.

Nivel genético

El nivel genético es aquel que se relaciona con la variabilidad genética que se da en los individuos de cada especie. Esa variabilidad representa un reservorio para las especies en cuanto a su capacidad para responder al ambiente mediante la adaptación y la supervivencia. Es el nivel menos estudiado, no solamente en la zona de estudio sino en todo el país. Para el caso de la región de *Tatei Yurienaka*, es notable la diversidad genética observada en el maíz cultivado por los *wixaritari*. Esta diversidad ha sido conservada *in situ* a lo largo del tiempo por motivos mágico-religiosos mediante *el costumbre*. Los *colores del maíz* se conservan con orgullo y en forma tradicional en los campos de cultivo de las familias. La diversidad no sólo de colores sino de tonos y combinaciones entre ellos, representa un material genético invaluable del cual no se han hecho estudios aún.

Conclusiones

Con la información incluida en este capítulo podemos concluir los siguientes puntos importantes:

- De toda la extensión que ocupa la Sierra de los Huicholes, superficie estimada en 3,568.3 kilómetros cuadrados, el bosque tropical caducifolio ocupa 48%; el bosque templado, 32.5%; las áreas de pastizal, agricultura de temporal, suelos desnudos, pueblos y caminos, 17.1%; el bosque mesófilo de montaña, 1%; y el bosque de galería y cuerpos de agua, 0.4% (150 ha.).
- De la superficie con vocación forestal (32.5%), apenas 16,000 hectáreas son asociaciones de coníferas relativamente comerciales. El resto (104, 000 ha.) es de bosques de encino-pino y selvas bajas no aptas para uso comercial forestal.
- Del total de la superficie del territorio *wixarika*, 40% no es apto para actividades productivas por su pendiente y su conformación geológica; y 10% está conformado por pueblos, ríos, carreteras,

áreas muy degradadas y sitios sagrados. Estas cifras dejan sólo 30% de bosque con vocación silvo-pastoril.

- Por su extensión, los pastizales y áreas arbustivas son relevantes para las comunidades *wixaritari*, ocupando 17.1% del total del territorio. Esta cobertura cobra aún más relevancia por las condiciones de baja precipitación pluvial de la zona, con una mínima de 800 a 840 mm. anuales en el área de Nueva Colonia y una máxima de 960 a 1,000 mm. anuales en las cercanías de Ocota de la Sierra. Los arbustos y pastos retienen el suelo, conservan la humedad, amortiguan las variaciones amplias de temperaturas y propician el hábitat de la fauna silvestre.
- Las poblaciones de fauna silvestre están muy disminuidas a causa de la cacería intensa. A este patrón escapa el caso del guajolote silvestre, *Melleagris gallopavo mexicana*, a causa de la dificultad que representa su cacería por lo huidizo de las presas.

IV

Descripción del entorno social



Fotografía 7. Cazadores del venado azul. Tuapurie, Jalisco. (R. Guzmán, 1995).

Introducción

Al referirnos al entorno social, aludimos a los pobladores *wixaritari*, su ubicación, su identidad, su disposición, su organización y sus interrelaciones, tal y como las viven dentro de su territorio, *Tatei Yurienaka*.

La vida social, como lo señala Radcliffe-Brown (1996[1952]:18), depende en gran medida de la continuidad estructural del grupo. Pero, las relaciones sociales no se dan al azar sino que responden a una serie de normas, reglas o patrones establecidos, conocidos como *instituciones*, que indican a cada quien la manera en que se espera que se comporte. Esas instituciones son de diversos tipos de acuerdo con lo que persiguen. Por ejemplo, instituciones para guiar y controlar la vida familiar; instituciones de gobierno; instituciones económicas; instituciones militares e instituciones de tipo religioso; entre otras. Asimismo, para que las instituciones sociales funcionen, se requiere que éstas respondan a la cosmovisión, las necesidades, los intereses y las aspiraciones propias del grupo. Desde 1895 Émile Durkheim (*Régles de la Méthode Sociologique*) ya hacía notar esto. Al parecer, para él la función de una institución social corresponde a las necesidades del *organismo social*. Esas necesidades son consideradas por nosotros, como aquellas necesarias para que un sistema sociocultural se mantenga. Entonces, podemos decir (siguiendo la analogía durkheimiana) que, la estructura social la constituye toda la serie de relaciones sociales que se dan entre los individuos que conforman una sociedad particular, en respuesta a un sistema jerárquico propio. Y lo que le da vida y continuidad a esa sociedad es el funcionamiento de la estructura organizativa. Por tanto, cada parte del sistema sociocultural tiene una función que contribuye a dar vida a la sociedad, considerada ésta como un todo. Enseguida describimos cómo se conforma la sociedad *wixarika* en cuanto a su población adscrita al Estado de Jalisco; su estructura organizativa y funcional; y las instituciones sustantivas que sostienen su funcionamiento.

Población

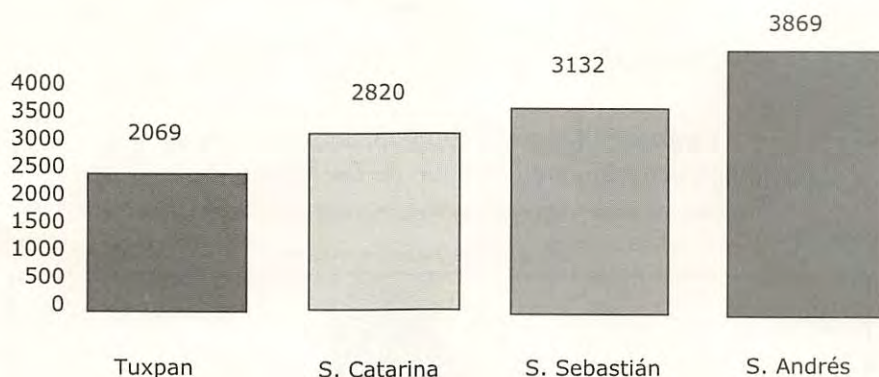
El censo básico del EMIRN (1995) arrojó un total de 11 890 habitantes *wixaritari* distribuidos en una superficie de 3,921 Km². De esta población, 50.2% son hombres y 49.8% mujeres. Los niños representan 41%; y éstos, combinados con adolescentes y jóvenes, alcanzan un porcentaje

cercano a 80%. Es decir, un poco más de 9 500 individuos que en el corto plazo reemplazarán al resto de la población. Es notable la naturaleza tan dispersa de la población y la lejanía entre un rancho y otro. En la gráfica 1 se muestra la distribución de la población de acuerdo a las cuatro comunidades pertenecientes al Estado de Jalisco: *Wautia* (San Sebastián Teponahuatlán), *Tateikie* (San Andrés Cohamiata), *Tuapurie* (Santa Catarina Cuexcomatlán) y *Tutsipa* (Tuxpan de Bolaños) (Guzmán y Rojas, 1996).

San Andrés Cohamiata ocupa el primer lugar con relación a su población, con 3,869 habitantes que representan el 32.5%. Le siguen San Sebastián con 3,132 habitantes (26.3%) y Santa Catarina con 2 820 (23.7%). Por último, Tuxpan de Bolaños con 2,069 habitantes (17.4%). En cuanto a superficie, San Sebastián cuenta con la parte del territorio más grande, con más de 2,400 Km².

Gráfica 1. Distribución de la población *wixarika* en las cuatro comunidades

Fig. 13.3.3. Distribución de población por comunidad



Fuente: Censo EMIRN

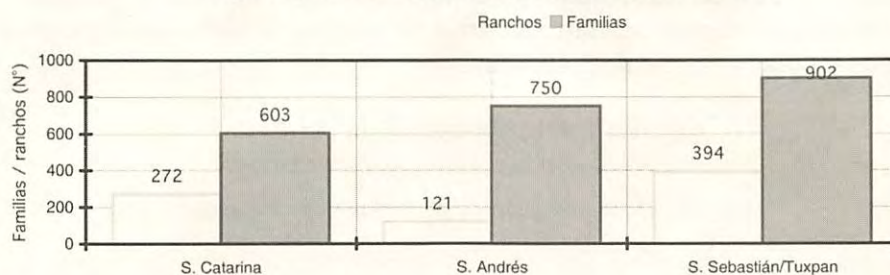
Agencias, ranchos y familias.

El pueblo *wixarika* está compuesto por comunidades, agencias, ranchos y familias, todas dentro del sistema municipal mexicano. El censo básico del EMIRN (1995) identificó 54 agencias, 787 ranchos y 2 255 familias. San Sebastián y Tuxpan en conjunto presentan el mayor número de agencias

(32), ranchos (394) y familias (902) de la región. El número promedio de familias por rancho en San Andrés Cohamiata es de seis, siendo mayor al de las comunidades de San Sebastián Teponahuatlán y su anexo Tuxpan de Bolaños, así como la de Santa Catarina Cuexcomatlán que tienen dos familias por rancho, en promedio. Esto se refleja también en la densidad de población, que tiene que ver con el número de habitantes por kilómetro cuadrado, según se muestra en las gráficas 2 y 3.

Gráfica 2. Número de ranchos y familias por comunidad (Tomado de Guzmán y Rojas, 1996)

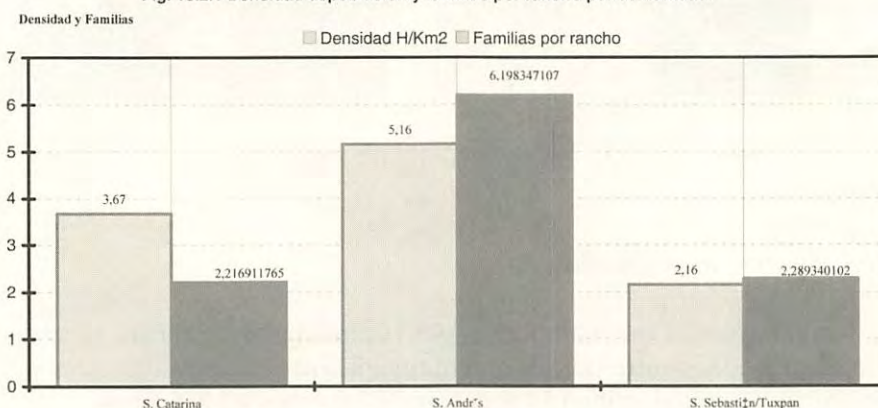
Fig. 13.3.2. Número de ranchos y de familias por comunidad.



Fuente: Guzmán y Rojas, 1996

Gráfica 3. Densidad de población y familias por rancho/comunidad (Tomado de Guzmán y Rojas, 1996)

Fig. 13.2.1 Densidad de población y familias por rancho por comunidad.



Fuente: Guzmán y Rojas, 1996

Identidad *wixarika*

Entre los *wixaritari* la identidad indígena se construye a base de exigencias dogmáticas. Los niños desde que nacen están en *deuda* para con sus ancestros o deidades, y prácticamente nunca terminan de pagarla. Luego, esa deuda aumenta conforme crecen y adquieren mayores responsabilidades, ya que para cumplirla, deberán siempre acudir a las plegarias que invocan la voluntad de los *Kakaiyarixi* y *Teteiyarixi*; pues, sin su voluntad, nada es posible. Sin darse cuenta, poco a poco los individuos van adoptando una personalidad basada en obligaciones religiosas que impregnan toda actividad de su vida cotidiana. De esta manera se da el proceso de endoculturación donde se aprende a *ser wixarika*.

Durante los primeros cinco años, los niños adquieren el conocimiento tradicional por medio de los cantos y narraciones de relatos míticos. Durante su participación en las ceremonias se dan cuenta del *cómo se actúa siendo wixarika*; y en especial durante el ritual de *Tatei neixa* son iniciados en toda su cosmovisión *mediante* su participación en el vuelo mítico transformados en niños-pájaros. Durante ese vuelo mítico los niños viajan como colibríes por la ruta original que *Kauyumarie* realizó por primera vez hasta la tierra del peyote, *Wilikuta*, lugar sagrado donde viven los ancestros de los *wixaritari* (Anguiano y Furst, 1987:25). El viaje a *Wilikuta* se considera, particularmente, el *sine qua non* de la persistencia cultural *wixarika* (Furst, 1972:136-184; Myerhoff, 1974), debido a que representa el seguimiento de los pasos de sus antepasados. Según *Muwieri Temai*: “fue *Tatewari*”, el abuelo fuego y primer *mara'akame*, quien dirigió la primera cacería del peyote con la participación de los principales *Kakaiyare* y *Teteiyare*” (Com. personal, 1999). Este ritual, sobre todo, se convierte en la consagración de todas las creencias que unen a los *wixaritari*, debido a que como lo describen Anguiano y Furst (1987:25):

[...] es en los sueños extático-visionarios provocados por el divino cactus alucinógeno, que el peregrino novicio (*matewa'me*) llega a comprobar por sí mismo la verdad de lo que los mayores le transmiten. Las deidades ancestrales se manifiestan, la sabiduría tradicional es confirmada y queda establecida la validez -en realidad, la superioridad- del estilo de vida indígena.

El mito, el ritual y la vida cotidiana se fusionan de tal forma que las fronteras no están claras entre sí, pero juntos estos elementos constituyen el contexto ideológico en el que crecen los niños. Los mitos y ritos se entre-

tejen con la vida cotidiana. Todos los relatos son concebidos como verdades absolutas, como cosas que sucedieron en épocas antiguas. Así, los objetos de uso diario son dotados de una fuerza vital cuando son utilizados durante las ceremonias. De manera general, se puede decir que para el caso de los *wixaritari*, hemos identificado cinco requisitos indispensables para que un individuo sea considerado ciento por ciento *wixarika*:

- a. Haber nacido dentro del grupo (genético), y de preferencia en el territorio.
- b. Hablar el lenguaje *wixarika* para comunicarse y compartir ideas y creencias con el resto del grupo.
- c. Adoptar y cumplir las normas y valores del grupo indígena.
- d. Haber recibido en tiempo y forma los sacramentos religiosos *wixaritari* o dogmas de fe (bautizo y matrimonio principalmente; pero aún la despedida después de muertos).
- e. Cumplir con *el costumbre* (actividades agrícolas y religiosas relativas al cultivo anual del maíz).

El cumplimiento cabal de esos requisitos implica también compartir otras actividades sociales cotidianas que le añaden características distintivas al grupo, como son el vestido, la vivienda, la alimentación y la tecnología, entre otras.

El costumbre

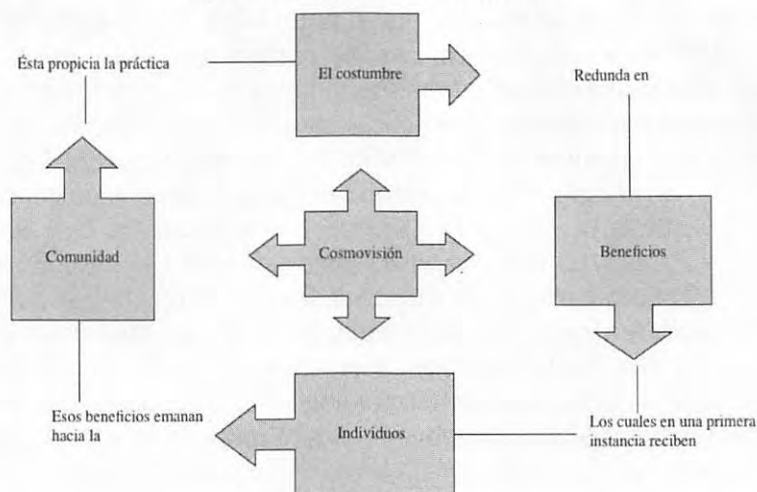
La vida cotidiana de los *wixaritari* está impregnada de religiosidad y gran contenido simbólico. Lo *sagrado*, en gran medida, da sentido a su vida. Por ese motivo, todas las actividades sociales y productivas preponderantes del grupo indígena están regidas por *el costumbre*, que no es otra cosa sino un ciclo de ritos enlazados con las prácticas agrícolas en torno al cultivo anual del maíz (véase tabla 7).

En términos evolutivos, *el costumbre*, ha representado una estrategia de persistencia cultural¹. Aunque en lo general niños y adolescentes se ven obligados por sus padres y por la presión comunal a celebrar *el costumbre*, en forma regular y predecible, los adultos lo hacen sin nin-

1. Torres (2000:103-114) afirma que *el costumbre* es "una forma ritualizada de vinculación entre los [huicholes] con la naturaleza y los sagrado y que a través de la ceremonia se fortalece, reafirma y mantiene la organización social."

guna coerción aparente a pesar del formidable esfuerzo que se requiere para cumplir, año con año, con todas y cada una de las extenuantes actividades. En la figura 3 se ilustra el ciclo de *el costumbre* entre los *wixaritari*.

Figura 3. Ciclo de *El costumbre*



La práctica de *el costumbre* es cíclica, predecible, con beneficios tangibles e intangibles, que emanan del individuo hacia su comunidad y ésta posteriormente se los devuelve. *El costumbre* contribuye a formar la identidad *wixarika*. En la figura 4 mostramos la forma en que *el costumbre* se relaciona con los demás elementos identitarios de los *wixaritari*:

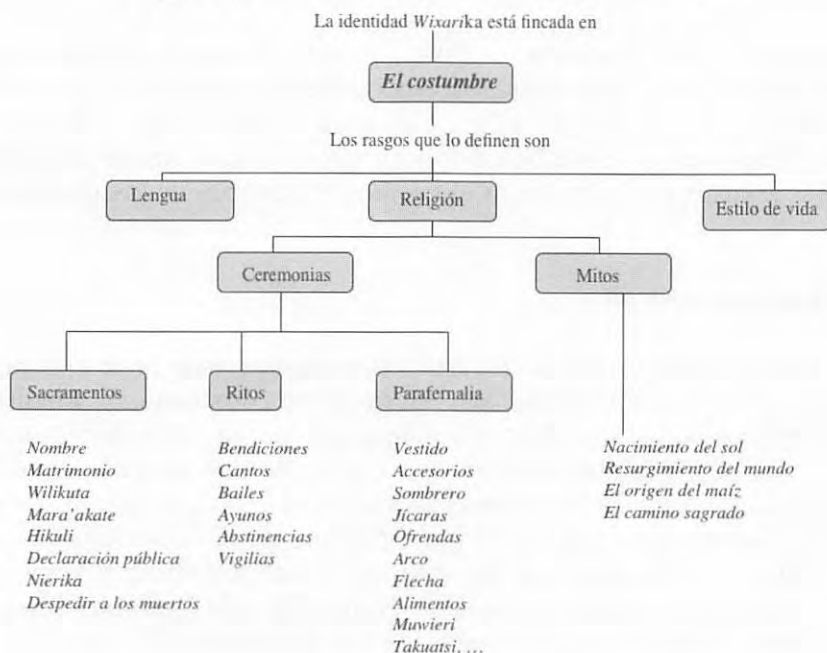
Organización social

El término *organización social* está íntimamente ligado al de *estructura social*, pero es importante señalar que no se trata de sinónimos. Mientras la *estructura social* se refiere a la manera en que los individuos ocupan una posición o estatus determinado dentro de una sociedad humana organizada en *jerarquías*, la *organización social* tiene que ver con la serie de actividades que realizan los individuos, o los *roles* que desempeñan. Es decir, que mientras que la *estructura social* determina el cómo los individuos existen en una sociedad de forma física, la *organización social* hace que los individuos persistan a lo largo del tiempo. De esta manera,

podemos concluir que, aunque dos grupos sociales compartan una misma estructura, pueden diferir en cuanto a su *organización social*.

El estudio de la organización social de un pueblo permite identificar los lazos que vinculan a los individuos con el resto del grupo. En sociedades simples, como es el caso de la sociedad *wixarika*, esas relaciones sociales están casi siempre ligadas al parentesco. Lewis Henry Morgan desde 1877 ya se refería a esa relación entre parentesco y organización social. Él pensaba que los sistemas terminológicos de parentesco actuales representan pervivencias de prácticas matrimoniales antiguas, las cuales generaron la organización social de las sociedades en las cuales se los encontraba. En el siglo XX aparecieron dos obras de gran importancia para el estudio de la organización social: *Social Structure* de G.P. Murdock (1949) y *Estructuras elementales del parentesco* de Claude Lévi-Strauss (1969). El enorme trabajo de Murdock, basado en un análisis estadístico de tabulación cruzada, dio como resultado su *World Ethnographic Atlas*, en donde concluía que la residencia posmarital era la que ejercía el mayor efecto sobre la generación de terminologías de parentesco. Por otra parte, en su estudio igualmente inmenso, Lévi-Strauss proponía una solución

Figura 4. *El costumbre y la identidad wixarika*



al problema planteado por Tylor en 1878, relativo a la significación de la exogamia y el matrimonio de primos cruzados.

Pese a la posibilidad que presentaba de originar generalizaciones conceptuales abstractas, el estudio de la *organización social*, como se le definía tradicionalmente por el análisis del parentesco, la descendencia y las alianzas, se derrumbó porque no tomaba en cuenta de manera suficiente al individuo como *agente social*. Tampoco consideraba los importantes efectos de los factores ecológicos, económicos y religiosos/simbólicos que motivan la acción social. Por todas estas razones surgieron otros enfoques de análisis de la organización social que podrían describirse como materialistas, marxistas o ecologistas, y que demostraron ser más adecuados y perdurables. Estos métodos se asocian primordialmente con Julian Steward (1977), Murphy y Steward (1955), Fried (1967) y Service (1971), entre otros.

La *organización social* no es privativa del hombre, otras especies animales también la han desarrollado. Mientras que en las demás especies animales refleja en gran medida un carácter biológico o biosocial, en los humanos se trata de sistemas socioculturales (Kaplan y Manners, 1972). Los sistemas socioculturales se caracterizan por el diseño muy particular de aquellos subsistemas que los constituyen:

- *Un estilo o forma de vida social*, que se basa en el tipo de estructura y la organización que dan forma al grupo social y que funciona de acuerdo con normas sociales establecidas y compartidas por todos sus miembros.
- *Un estilo o forma de vida religiosa o espiritual*, que se basa en el tipo de creencias, valores y aspiraciones que son compartidas entre los miembros del grupo.
- *Un subsistema económico-productivo*, del cual depende la subsistencia del grupo social.
- *Un subsistema político o de gobierno*, que le permite al grupo mediante instituciones, regular las relaciones humanas y satisfacer las necesidades de todos los miembros.

La comunidad indígena

Las comunidades *wixaritari* funcionan de manera independiente. Cada una de ellas constituye un sistema social y político autónomo, con sus autoridades, sistema administrativo, producción de alimentos, procu-

ración de justicia, lugares para el culto ceremonial, y aún con variantes lingüísticas y en su vestimenta,² propios. Este patrón implica que aunque florece un constante intercambio económico y cultural entre las comunidades, éstas actúan en cierta forma desarticuladas entre sí en términos administrativos y políticos.

En el estado de Jalisco se ubican las siguientes comunidades *wixaritari*: *Tuapurie* (Santa Catarina Cuexcomatitlán), dedicada a *Tatewari* y considerada el sitio más importante para todo el pueblo *wixarika*. *Wautia* (San Sebastián Teponahuaxtlán), cuyo nombre deriva de un arroyo que corre adyacente al lugar. *Tateikie* (San Andrés Cohamiata), que significa la casa de nuestra madre y está dedicada a la veneración de *Tau*, el padre Sol. Y *Tutsipa* (Tuxpan de Bolaños) considerada como anexo a la comunidad de San Sebastián Teponahuaxtlán. Cada comunidad se compone de un poblado principal, conocido en la actualidad como pueblo,³ que funciona como cabecera (centro cívico y religioso), al que acuden las diferentes familias pertenecientes a las agencias y que por lo general viven en ranchos o rancherías dispersos dentro del territorio de la comunidad, a horas o hasta días de distancia a pie unos de otros. En realidad, esos poblados, más que sitios de residencia permanente, son lugares de reunión para llevar a cabo asambleas, juicios, ceremonias y fiestas. Ahí se resuelven delitos menores, y sólo en caso de asesinatos, los inculpados se transfieren a las cabeceras municipales de Jalisco o Nayarit.

En cada comunidad se reconoce como máxima autoridad al gobernador tradicional (*tatuwani*), quien es seleccionado y nombrado por el grupo de *kawiterutsixi*⁴ en una ceremonia que se realiza cada año durante los primeros quince días del mes de enero, conocida como el *Cam-*

-
2. Esas diferencias fueron reconocidas por los primeros antropólogos que estudiaron el área (Diquet, 1899; Lumholtz, 1902).
 3. Este concepto es reciente. Nueva Colonia, por ejemplo, se conoce como Pueblo Nuevo. Ahí se llevan a cabo distintas asambleas, reuniones, juicios y otros eventos similares que propician aumento eventual en la ocupación poblacional.
 4. *Kawiteru*, según Iturríoz (2007), proviene de la palabra “cabildero” que es de origen español y que hace referencia a “miembro del cabildo” en relación al Consejo de ancianos instituido en el tiempo de la colonia. Por lo tanto, el significado desde su análisis lingüístico es de “anciano consejero”. Nosotros coincidimos con Iturríoz en el sentido de que ambas cualidades, describen bien a los *kawiterutsixi*. Sin embargo, consideramos que términos de gran importancia como éste en una cultura como la *wixarika*, siempre están cargados de significados más amplios, que del lingüístico original solamente. Por lo tanto, calificativos como “cantador”, “conocedor del camino a *Wilikuta*” y “sabio” también son válidos desde el punto de vista de las etimologías “popular”, “explicativa” o precientífica, como el mismo Iturríoz las define.

bio de varas (Anónimo, 1993). El gobernador y las demás autoridades tradicionales se reúnen en la Casa grande (*Kalihuey*) tanto para fines religiosos como civiles.

La agencia

Cada agencia tiene un *Kalihuey*, estructura religiosa que funciona como Centro de ceremonias a donde acuden las familias. Éste es considerado por los *wixaritari* como el sitio en donde se refugian los antepasados en forma de cristales de roca.

El rancho

Centro social, religioso, económico y unidad productiva más importante, en donde se gestan, desenvuelven y evolucionan las familias. En cada rancho conviven una o más familias con afinidad parental, incluyendo al jefe de familia, esposa(s) e hijos casados y solteros. Una hija recién casada permanece al menos el equivalente de un ciclo agrícola con sus padres durante cuyo tiempo el esposo trabaja y contribuye al sostenimiento de la casa de los suegros. Aunque se practica la poliginia, ésta en realidad tiende a ser muy baja.

Cada familia nuclear posee una o dos habitaciones, una cocina que puede ser compartida, y por lo menos un carretón para almacenar su cosecha, además de una parcela para cultivar el alimento que requieren sus miembros para todo el año. Aun cuando las familias nucleares tienden a formar familias extendidas y a construir un rancho propio, no dejan de convivir en el rancho parental de donde provienen; sobre todo con fines religiosos y de convivencia social. El rancho se considera, entonces, como unidad básica productiva y sociocultural. Esto quiere decir que es autosuficiente tanto en lo que produce como en lo que consume. Como espacio físico, representa el lugar por excelencia donde se desarrolla la vida cotidiana y se establecen las relaciones sociales con fines de subsistencia. Es el espacio de comunicación e intercambio de bienes y favores. Funciona como un espacio socialmente constituido en términos históricos, ya que es apropiado y recreado por los miembros del grupo familiar que conviven en él a lo largo del tiempo. Además, ahí es donde se aplican las reglas sociales que tienen que ver con el autogobierno. Como espacio simbólico, su importancia radica en la función que desempeña durante los proce-

sos de producción y recreación de significados, especialmente aquellos que se generan durante los rituales y ceremonias con fines religiosos, así como durante las fiestas y celebraciones seculares.

Siendo el rancho el principal bien de propiedad familiar, los *wixaritari* acostumbran representarlo mediante los “títulos” que llevan consigo durante la peregrinación a *Wilikuta*, con el fin de pedir a sus deidades que les ayuden a conservarlo. Se trata de esquemas sencillos que ellos mismos elaboran a escala, donde señalan los puntos más importantes, como son los linderos, arroyos, cerros, barrancos y la ubicación del rancho propiamente dicho. La configuración del rancho por lo general responde a un patrón característico en todo el territorio huichol. Las casitas principales se organizan de manera circular alrededor de un patio central y la orientación de éstas es de frente al oriente (por donde sale *Tau*, el padre Sol). En el centro del patio se encuentra ubicada una base de piedras en forma de círculo, que es en donde descansa *Tatewari*, el abuelo fuego, quien proporciona la principal fuente de energía para la elaboración de los alimentos y el calor para que la familia supere las inclemencias del frío.

Sistema de gobierno

El sistema de gobierno de las comunidades *wixaritari* está conformado por dos subsistemas, el tradicional y el nacional (Lumholtz, 1902; Zingg, 1938; Escalante, 1994; Rajsbaum, 1994c). El primero se basa en *el costumbre*, mientras que el segundo sigue el modelo nacional en estructura, normas y procedimientos. Aunque con diferentes funciones y propósitos, en la práctica se da un fuerte traslape entre ambos subsistemas (véase la tabla 8).

Para propósitos prácticos, en la figura 5 se describe e ilustra el sistema de gobierno de la comunidad de San Sebastián, con alusiones a otras comunidades. La división propuesta en la figura es teórica. En la vida cotidiana hay una fuerte retroalimentación de un subsistema hacia el otro.

Subsistema de gobierno tradicional

El subsistema tradicional contiene diferencias importantes en cada comunidad. Para el caso de San Sebastián, cuenta con un gobernador o *tatuwani*, un segundo gobernador; un juez o alcalde, *arkarite*; un capitán o *kapitani*; un alguacil o *arkuatsine*, y varios *tupil*. Mata (1980b) men-

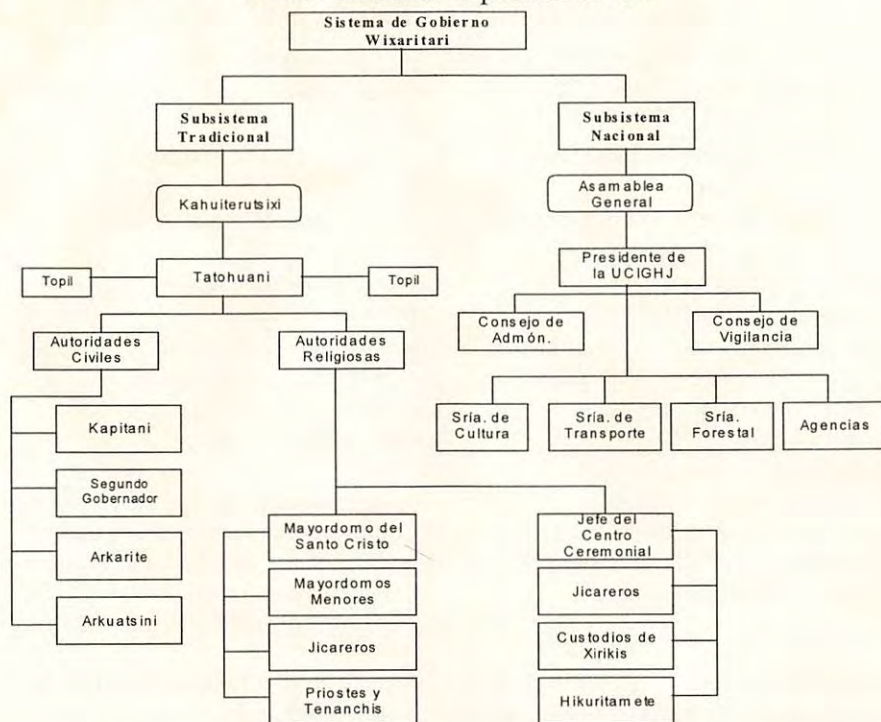
Tabla 8. Rasgos contrastantes de los dos subsistemas de gobierno, el tradicional y el nacional, que prevalecen en las comunidades *wixaritari* del Norte de Jalisco

<i>Subsistema tradicional</i>	<i>Subsistema nacional</i>
La elección es según <i>el costumbre</i> .	La elección es de tipo nacional, al margen de <i>el costumbre</i> .
La administración se renueva cada año.	La administración se renueva cada tres años.
Se fundamente en la tradición <i>wixarika</i> .	Se basa en principios administrativos del gobierno mexicano.
Se basa en intereses comunales, trasciende intereses individuales.	Los motivos individuales son los más importantes.
Los integrantes no reciben sueldo, más bien invierten sus propios recursos.	Los integrantes reciben remuneraciones por parte del gobierno nacional.
La gestión es eminentemente sociocultural.	La gestión es económica de aplicación social y cultural.
Los dirigentes deben contar con el reconocimiento moral de las comunidades, obtenido debido a su desempeño intachable en los diversos puestos religiosos-culturales.	Los dirigentes deben contar con conocimientos y habilidades de la cultura nacional como son: hablar, leer y escribir español, dominar los cálculos aritméticos básicos y conocer los sistemas básicos de la administración pública.

ción además, cuando menos un *tsraketi* o sargento y un comisario. Los tres nombramientos más importantes son los del gobernador, el juez y el capitán. Todos los miembros de este subsistema portan varas sagradas de mando con listones de colores, distintivos para cada jerarquía. Esta administración tradicional se renueva año con año en la ceremonia conocida como *Cambio de varas*. Los ancianos más reverenciados, o *kawiterutsixi*, entrevén en sueños a los candidatos que deben postularse para administrar la comunidad al término de un ciclo. Los presidentes municipales de Mezquitic y Bolaños en turno, ratifican los nombramientos de las autoridades tradicionales desde finales del siglo pasado. Los *Kawiterutsixi*.⁵ Son un grupo de cinco de los ancianos más sabios de una comunidad. Se distinguen por ser prominentes conocedores del camino a *Wilikuta*, su significado e historia *wixarika* y por ser canta-

5. El término *kawitero*, hoy difundido en la literatura y de uso constante en el lenguaje cotidiano, es una deformación de la palabra original, *Kawiteru*, plural *Kawiterutsixi* (Julio Xitakame de la Cruz, com. pers., diciembre, 1995). Recientemente, se ha introducido la figura de *Consejo de ancianos*, pero los *Wixaritari* no utilizan este término.

Figura 5. sistema de gobierno de la comunidad de San Sebastián Teponahuatlán



(Fuente: Guzmán y Rojas, 1996)

dores y curanderos destacados. Estos ancianos han ocupado todos los cargos del sistema tradicional en el transcurso de su vida, lo que les da una amplia experiencia y un conocimiento pleno de todos los asuntos sociales, religiosos, políticos y administrativos de su comunidad. La distinción de kawiteru es vitalicia. Este grupo de sabios, como ya se mencionó, elige a las autoridades tradicionales; de modo que, en ellos reside el conocimiento cultural y religioso y el compromiso por la conservación de la cultura. Según Weigand (1992), y confirmado por nosotros en la presente investigación, ésta es la única figura sociopolítica que no ha recibido influencia externa y en consecuencia alteración cultural como consecuencia de la conquista, la posconquista y la época contemporánea. En pocas palabras, desde nuestra perspectiva, es el grupo wixarika que aún conserva una extraordinaria pureza cultural.

El Tatuwani. Conocido como *gobernador* es la máxima autoridad de una comunidad. Es quien administra el poder, imparte justicia, vela por la seguridad de la comunidad, los derechos comunes y privados, afronta cualquier tipo de conflicto de su jurisdicción y encabeza celebraciones religiosas. Entre algunos otros asuntos, el gobernador, con apoyo del juez, escucha, orienta, sanciona, recomienda, convoca y ordena sobre problemas de adulterio, maltrato a mujeres, conflictos de tierras, robos, tratos incumplidos, relaciones con otras comunidades, asuntos institucionales, transacciones comerciales, fiestas, ceremonias, brujerías, pleitos y otros sucesos internos.

El gobernador, como ya se mencionó anteriormente, es elegido por los *kawiterutsixi*, quienes lo postulan después de haberlo identificado en los sueños. Su ejercicio se mantiene por un año, de enero a enero. Es un cargo de sacrificio, poco codiciado. Una responsabilidad que va mucho más allá de las aspiraciones personales. Las grandes inversiones de tiempo y recursos propios, críticas frecuentes y separaciones familiares desaniman a los candidatos. Se han dado casos de *wixaritari* que, al ser postulados para obtener esa distinción, escapan a otra comunidad. Un gobernador, en consecuencia, debe poseer, además de buen carácter, don de palabra y juicio equilibrado, ascendencia moral y recursos económicos para procurar e inspirar confianza y seguridad a su comunidad. La fuerza del gobernador es otorgada y transferida por los *kawiterutsixi*, en quienes reside el poder, el conocimiento y el compromiso de velar por el bien comunitario. Los *Kawiterutsixi* actúan como guardianes del desempeño del gobernador. Un gobernador tradicional se puede convertir, con el paso del tiempo y con el cumplimiento de otras responsabilidades, en un *kawiteru*. Los gobernadores tradicionales en turno y los inmediatos pasados, actúan como segunda instancia de consulta en cualquier asunto de interés comunal.

El Arkarite. Conocido como juez o alcalde, tiene la función de auxiliar al gobernador y está facultado para ordenar arrestos, sanciones y para entregar detenidos a las autoridades municipales en caso de delitos mayores. En una comunidad, el juez es la segunda autoridad en importancia, después del gobernador, de modo que en ausencia de éste, él es responsable general de los asuntos comunitarios. Participa en todos y cada uno de los eventos, casi siempre sentado al lado derecho del gobernador, con quien formará, en compañía del capitán, una poderosa alianza, indisoluble por medios terrenales porque está protegida de ma-

nera especial por los *Kakaiyarixi*. El puesto de juez no era una entidad diferenciada hasta principios de este siglo. Tal figura, y en especial su función, era desempeñada por el gobernador. Para 1938 (Zingg, 1938) la figura de juez ya se perfilaba como una entidad bien definida, y en la actualidad está por completo consolidada tanto en sus funciones como en el aspecto social, a grado tal, que es indispensable en todas las gobernancias. Un caso análogo a éste es la figura de segundo gobernador, que hoy aparece en la gobernancia de San Sebastián y que también empieza a consolidarse.

El Kapitani. Conocido como capitán, es la tercera figura de importancia jerárquica de una gobernancia *wixarika*. Él coordina a los *tupil* y su función más importante es la de cuidar el orden en todos los eventos oficiales, ceremonias religiosas, audiencias, juicios y sentencias. Aunque en las decisiones puede imponerse con mucha frecuencia su criterio, el capitán no actúa por decisión propia. Acuerda sus actividades de manera anticipada con el gobernador y el juez. Estas actividades consisten en decomisar durante los eventos señalados cualquier tipo de arma o instrumento que pueda causar lesiones a terceros, como son las armas de fuego, los cuchillos, machetes o garrotes. El uso de piedras, como poderosa extensión de los brazos, no es posible de controlar. Durante los juicios y demás eventos, el *kapitani* suele acompañar al gobernador y al juez, sentándose al lado derecho de éstos. Los *tupil* se mantienen siempre cercanos a él, atentos a cualquier indicación suya.

El Arkuatsine. Conocido como alguacil (*arwatsini* según Escalante, 1994) es el miembro ejecutivo de todo el sistema de gobierno tradicional. Recibe instrucciones del gobernador y del juez. Suele detener y conducir individuos al cepo o cárcel. En otros tiempos también amarraba y azotaba, según el caso, a algunos de sus detenidos, por lo que debe tener un carácter recio y, en general, los propios entrevistados coincidieron en que éste no es un puesto sencillo. Aunque las decisiones de los arrestos no son decisiones del alguacil, al término de sus funciones siempre se ganan algunos enemigos.

Los tupil. Equivalen a los policías del sistema nacional. Son quienes apoyan a las demás autoridades tradicionales. En San Sebastián Teponahuaxtlán se identificó a cinco de ellos durante varias administraciones. No van armados y son mensajeros o ejecutores de algunas de las decisiones del gobernador. Cuando deben ejecutar algún arresto, suelen portar una o más cuerdas para amarrar a la persona en caso de

resistencia. Los *tupil* son jóvenes y hacen el trabajo más pesado; de su carisma, eficiencia y esmero puede depender que sean seleccionados para futuras responsabilidades. En algunas gobernancias contemplan el cargo de *patziuni* (Tescari, 1987), jóvenes que ayudan a las autoridades en distintos quehaceres, y que es una versión más especializada en cuanto a las funciones de los *tupil*.

Subsistema del gobierno nacional

La estructura del subsistema de gobierno nacional entre los *wixaritari* se basa, con adaptaciones particulares, en la organización del ejido, figura legal que prevalece en la casi totalidad de las comunidades agrarias del país. Sin embargo, el tipo de propiedad de la tierra es comunal y se caracteriza, como dice Miranda (1966), “porque representa una referencia cultural más que un patrimonio material o una concepción de mercancía”.

La Asamblea. La Asamblea es considerada la máxima autoridad. Mediante esta figura se designa al Consejo de Administración y a los agentes municipales. Este órgano de gobierno está conformado en las comunidades *wixaritari* por 15 delegados efectivos y 54 delegados solidarios, estos últimos son los agentes municipales. Los primeros tienen voz y voto, los segundos, solamente voz. Los 15 delegados efectivos se integran con los cuatro gobernadores, uno de cada comunidad, seis miembros del Consejo de vigilancia y los cinco miembros elegidos por las comunidades. La Asamblea renueva la administración de la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco (UCIHJ) y a los agentes municipales cada tres años. La UCIHJ está conformada por un Consejo de Administración, un Consejo de Vigilancia y secretarías auxiliares. Los consejos son el punto de vinculación más importante entre el subsistema tradicional y el subsistema nacional porque en ellos participan los gobernadores tradicionales en turno. En congruencia con el subsistema tradicional, los gobernadores duran en funciones un año. Al término de este periodo, los nuevos gobernadores tradicionales pasarán a formar parte de los consejos.

El Consejo de Administración. Está integrado por un presidente de Bienes Comunales titular y un suplente; un secretario y un tesorero. El Consejo de Administración tiene como principal función, controlar, supervisar y coordinar el desempeño general de todos y cada uno de los miembros de la UCIHJ, según las funciones y los cargos que les han sido

conferidos. Tramita y gestiona, además, apoyos, convenios, contratos, asesoría, asistencia técnica, recursos y promueve relaciones institucionales diversas. Encabeza juicios, amparos e inconformidades de índole legal en tenencia de la tierra, transacciones económicas, compra-venta de recursos y otros asuntos similares. Para la obtención de recursos económicos, la Asamblea en pleno propone proyectos a la hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Luego, la CDI gestiona los recursos ante las diversas instituciones federales y estatales, y una vez aprobado el presupuesto, la delegación estatal de la Comisión en Jalisco otorga los fondos a los indígenas responsables de los proyectos.

El Consejo de Vigilancia. Está conformado por un presidente de bienes comunales, un secretario y un tesorero. Los gobernadores tradicionales fungen como titulares y suplentes. A éstos últimos se suman dos delegados efectivos también como suplentes.

El presidente de bienes comunales. Este puesto lo puede ocupar cualquier persona designada de alguna de las tres comunidades. Tiene como principal función vigilar la integridad de los bienes y recursos comunales, bosques, fauna, aguas, pastos, y, en especial, la integridad territorial. Recibe denuncias de saqueo de madera, invasiones, cacería furtiva y otras semejantes. En consenso con los demás miembros del Consejo y la Asamblea, propone estrategias para abordar esas denuncias. En la gran mayoría de los casos, el presidente de bienes comunales avalado por el Consejo, gira oficios a las dependencias estatales o federales para que intervengan de manera legal. En cada Asamblea, el presidente de bienes comunales informa de los asuntos de su competencia y acuerda nuevas líneas y estrategias de trabajo.

Los agentes municipales. Los agentes municipales, que según el censo del EMIRN (1994) identificó 54, son elegidos por la Asamblea general y son ratificados por los ayuntamientos municipales correspondientes. Funcionan como una extensión del Consejo de administración e incluso del propio subsistema de gobierno tradicional. En consecuencia, su ejercicio es limitado y se circunscribe a atender asuntos administrativos menores dentro de su área de jurisdicción. Sin embargo, la Agencia es una unidad relevante en el sentido de que es el verdadero contacto con las bases sociales y, por tanto, representa un censor microsocioal. Este agente conoce bien a las personas de su entorno inmediato, problemática, nivel de conocimientos, dinámica de recursos renovables, localización,

origen y tendencia de fuentes de beneficio natural. Estas características nos llevan a considerar que él es quien cierra el ciclo administrativo al poner en relación a los individuos *wixaritari* con la cúspide de ambos subsistemas de gobierno.

La Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco. A partir del primer semestre de 1990 se inició la operación de los Fondos Regionales de Solidaridad (FRS) para los Pueblos Indígenas en la zona *wixarika*. Esos fondos provenientes del Programa Nacional de Solidaridad se comenzaron a ejercer por intermedio de un Comité Directivo creado el 17 de Junio de 1990 con la participación de nueve representantes de las tres comunidades *wixaritari*. Esa coordinación intercomunitaria fue posible gracias a la participación del ingeniero Leopoldo López Ordóñez, responsable del Centro Coordinador Indigenista en Mezquitic, muy apreciado por los *wixaritari*. A partir de entonces se inicia un estilo nuevo de organización entre los *wixaritari*. Esa organización intercomunitaria se institucionalizó mediante la creación de la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco (UCIHJ) el 8 de abril de 1991. Después de discusiones interminables y el bloqueo de la Secretaría de la Reforma Agraria de Jalisco, la UCIHJ quedó conformada por más de cuatro mil miembros y asentada en el Registro Nacional de Organizaciones Agrarias como Organización Agraria de segundo nivel.

El objetivo inicial de la UCIHJ fue promover la productividad agropecuaria y la defensa de los recursos forestales (UCIHJ, 1992). Pero posteriormente, sus actividades se diversificaron a causa de que se convirtió en la única institución indígena receptora de los recursos económicos provenientes de los FRS y la encargada de distribuir esos recursos hacia las comunidades de acuerdo con los diversos proyectos promovidos por medio del Instituto Nacional Indigenista (hoy CDI). Desde su creación y por cerca de una década, las funciones generales de la UCIHJ fueron las de promover proyectos de desarrollo e interés social de todas las comunidades; apoyar iniciativas de defensoría, mejoramiento de las condiciones actuales en salud, educación y procuración de justicia; así como promover la productividad animal, agrícola y forestal cuando el Consejo lo acordaba. En resumen, esta organización era receptora de sumas importantes de recursos provenientes de los Fondos Federales. Para dar una idea de la cantidad de recursos económicos que los *wixaritari* comenzaron a recibir como resultado de esa nueva estrategia de "integración nacional", baste mencionar que para 1993 un informe de

Asamblea de la UCIHJ (Anónimo, 1993) registraba un total de \$1 500 millones de viejos pesos invertidos en 74 proyectos productivos y \$1 500 millones de viejos pesos en el programa carretero de la zona *wixarika* desde 1990. Hacia el año 2000 la UCIHJ quedó prácticamente liquidada debido a que los recursos económicos que recibía de los Fondos Regionales de Solidaridad fueron reasignados de manera personal y directa a los indígenas. Para entonces ya no contaba con presupuesto ni siquiera para su funcionamiento, por lo que perdió la fuerza política que le caracterizaba y su principal motivo y razón de existir.

Sistema religioso

El pueblo *wixarika* cuenta, de manera similar al sistema de gobierno, con dos subsistemas de tipo religioso: uno tradicional encabezado por los jefes de los centros ceremoniales, y otro de origen católico presidido por los mayordomos de los santos. En la figura 5 de páginas anteriores se ilustran todos los estatus de orden religioso de ambos subsistemas.

Subsistema religioso tradicional

Todos los cargos de este subsistema religioso tradicional son, al igual que los de tipo político o de gobierno tradicional, honoríficos y de gran sacrificio. Pero aún más, algunos de estos cargos suelen tener carácter vitalicio.

Jefe de centro ceremonial. Es la autoridad máxima del centro ceremonial y se apoya en los custodios de los *xirikite* y los jicareros. Su principal responsabilidad es la de velar por la seguridad general del centro ceremonial. Procura tener leña en suficiente cantidad para todas las celebraciones y en especial mantiene activo, de manera permanente, el fuego sagrado. También es responsable de la preparación de los alimentos sagrados que serán ingeridos durante las celebraciones. Vigila que todo aquel que se acerque al centro ceremonial observe la conducta apropiada. Cada cinco años el jefe del centro encabeza la renovación del *tuki* y de los *xirikite*, trabajo comunitario en el que participan los jicareros y custodios de los *xirikite* como coordinadores de las actividades. Los centros ceremoniales son el verdadero espejo de la cultura *wixarika*. En ellos se reflejan de manera fiel las tradiciones más puras de todas las comunidades. Son centros de formación e intercambio cultural, reli-

quias de incalculable valor simbólico que conservan las tradiciones más importantes de este pueblo. Si tuviéramos que establecer prioridades, los centros ceremoniales, como estructura cultural, estarían en primer término a la par que los *kawiterutsixi*.

Los jicareros o Xukuri 'ikate. Los jicareros son los custodios de las vasijas votivas y varían en número dependiendo de los *Kakaiyarixi* que se veneren. Por ejemplo, el Centro Ceremonial de Las Latas tiene treinta de ellos. Los jicareros son guardianes muy especiales de la cultura *wixarika*. Se puede decir que ésta es una responsabilidad de aprendizaje y preparación para obligaciones futuras, ya que muchas de las veces ellos se inician desde niños participando en todas las celebraciones con un rol muy concreto y con responsabilidades predefinidas. La peregrinación a *Wilikuta* es una de esas responsabilidades. Los mejores y más esmerados jicareros pasarán a ocupar otras responsabilidades y algunos cuantos de ellos se convertirán con el tiempo en *mara'akate* y *kawiterutsixi*.

Custodios de los Xirikite. Los *xirikite* son pequeños adoratorios dedicados en honor de alguna deidad. En San Sebastián, por ejemplo, hay *xirikite* en honor de *Tatewari*, *Tayaupa*, *Tewewicame* y *Nauaxatame*. Su número puede ser distinto en cada centro ceremonial. Los custodios de los *Xirikite* tienen la función de proteger las ofrendas de un *Kakaiyare* y de participar en las distintas celebraciones que se realicen para honrar a ese ancestro.

Hikuritamete (peyoteros). Cada miembro de una peregrinación para la recolección del peyote. Suman treinta más dos líderes. La cacería del peyote es una actividad muy importante que los *hikuritamete* toman con absoluta seriedad, gran respeto y responsabilidad. Es un honor participar en la peregrinación, por lo que se preparan con mucha anticipación. El grupo de peyoteros no es permanente, sino flotante y lo pueden integrar jicareros y distintos miembros del centro ceremonial y de la comunidad.

Subsistema religioso católico

Este subsistema de cargos fue adoptado a partir de la incursión de los misioneros católicos en el territorio *wixarika*. Es el resultado de las incorporaciones, reformulaciones y reinterpretaciones que los *wixaritari* han hecho acerca de los diferentes símbolos religiosos de origen europeo y nacional. La religión católica ha dejado su marca duradera en algunas de las celebraciones que esos misioneros introdujeron en el calendario anual *wixarika*, como la Semana Santa. Pero vale la pena

mencionar que esas celebraciones han sido enormemente modificadas por las creencias y prácticas indígenas (Anguiano y Furst, 1987:11); además, ocupan sitios y tiempos distintos a los de las ceremonias tradicionales. Es decir, más que tratarse de reemplazamientos en el gran *corpus* de rituales indígenas tradicionales, los santos cristianos y algunos de sus rezos han sido sumados e incluidos en las recitaciones religiosas de los *mara'akate*.

Los “santitos”, como ellos los llaman: la Virgen de Guadalupe (*Tanana*⁶), el señor San José, San Andrés, Santo Santiago y San Sebastián (*Xapastian*), siempre ocupan un lugar especial, pero aparte de sus deidades. Los veneran en las pequeñas iglesias abandonadas por los misioneros,⁷ en épocas distintas a las que realizan sus ceremonias propiamente indígenas. En cada comunidad se designa cada año a un mayordomo por cada santo para que se encargue de su cuidado y limpieza, y cuando es la fiesta de Semana Santa les ponen vestimenta nueva. En la fiesta participa toda la comunidad, es decir, al poblado principal acude la mayoría de las familias que viven en las rancherías pertenecientes a ésta. Durante esa ceremonia, los *wainarori*, o danzantes, bailan toda la noche acomodados en filas y agitando sus sonajas. También aparecen los *jórios* con las caras pintadas de negro, que al parecer representan a los judíos. Las mujeres preparan brazas para quemar copal durante la noche y arrojan agua a manera de bendecir tanto las imágenes de los santos, como a los participantes. Por la mañana del jueves santo realizan un *viacrucis* con catorce estaciones, al igual que en la costumbre cristiana; pero a diferencia de ésta, llevan una cruz adornada con sotol para ser colocada en cada estación. Ese día y el viernes siguiente ayunan. También aprovechan para tratar asuntos y quejas en los juicios públicos ante las autoridades tradicionales. Esta fiesta termina hasta el domingo, cuando todos participan en una comida general.

Los mayordomos. Cuidan las imágenes, encabezan las celebraciones del santo que tienen a su cargo y vigilan los donativos y limosnas que se otorgan a ese santo que está a su cuidado (Weigand, 1992). El concepto de mayordomía es un insumo cultural de la religión católica que ha sido adoptado por distintos grupos del país. Con los *wixaritari* estos cargos tienen una fuerte orientación hacia las costumbres locales. La comuni-

6. Iturríoz (2007) define “tanana” como nuestras madrina.

7. Los misioneros fueron desalojados del territorio *Wixarika* por los propios indígenas.

dad de San Sebastián tiene las mayordomías de la Virgen de Guadalupe (*Tanana*), San José y San Sebastián.

Las tenanchis. Por lo general son mujeres viudas o solas encargadas del aseo de los centros ceremoniales y de las casas de gobierno. Se desempeñan además en la decoración de estos recintos, preparan la comida y realizan otras actividades domésticas semejantes. Zingg (1938) notó que en algunos casos las *tenanchis* llegan a fungir como cocineras y concubinas de algunos gobernadores.

Sistema educativo

La educación es el principal medio de una sociedad mediante el cual, sus miembros adquieren conocimientos, valores, costumbres y formas de ser y de ver el mundo. Para el caso de los *wixaritari* ésta se da no sólo por medio de las palabras, sino de todas las acciones, los sentimientos y actitudes que comparten los adultos con los niños y jóvenes. Al igual que las demás instituciones sociales, existen dos subsistemas, uno tradicional y otro nacional u oficial. La educación tradicional se distingue porque ha sido y sigue siendo aún en el presente, de tipo oral. Mientras que la nacional se caracteriza porque se basa en el uso de la palabra escrita.

Subsistema educativo tradicional

En el proceso de *endoculturación*, la *educación tradicional* juega un papel central. Creencias y prácticas religiosas, así como conocimiento práctico y utilitario, son transmitidos de generación en generación mediante la *educación tradicional* que es de tipo oral y experiencial. Los padres y demás familiares son quienes desempeñan el papel educativo más importante y decisivo. Sin embargo, los *mara'akate* y *kawiterutsixi*, como especialistas que son del conocimiento tradicional, completan el proceso y le dan el toque final de calidad (Guzmán y Rojas, 1996). Los conocimientos adquiridos permiten al individuo ser capaz de procurarse alimento, vestido, habitación, salud e incluso generar algunos excedentes. Cada individuo que ha alcanzado el estado de madurez fisiológica, ha alcanzado, de *factum*, un conocimiento pleno de su entorno. Este conocimiento está circunscrito a la concepción global y a la percepción

particular que la comunidad reconoce en mitos, leyendas y hechos anecdóticos. La eficiencia se traduce en soluciones prácticas aplicadas a una compleja y diversificada problemática cotidiana.

En este subsistema educativo no hay escuelas formales, ni se forman grupos *ex profeso* para la enseñanza y el aprendizaje. Aunque pueden coincidir muchos individuos en un mismo evento, el grupo es *ad hoc* o flotante. Los niños aprenden de manera primordial en el seno de la familia y en las interacciones con su entorno inmediato. Los maestros son los padres, abuelos, ancianos respetados del lugar, hermanos mayores y autoridades tradicionales.

La educación tradicional se caracteriza porque utiliza como recurso dinámico la propia experiencia. El individuo de manera constante recibe estímulos en todo su sistema sensorial. El aprendizaje se refuerza mediante distintas sensaciones de la vista, oído, tacto, olfato y gusto. En especial, este aprendizaje se da de manera colectiva, en forma constante, desde el nacimiento hasta la muerte. Los niños escuchan y participan en una amplia diversidad de narraciones, canciones, ceremonias religiosas, bailes, actos oficiales, juicios, castigos y trabajo comunal; siempre caracterizada por un tremendo esfuerzo físico. Este proceso es lo que prepara al individuo para integrarlo primero hacia la formación de una familia independiente, y luego hacia un contexto social más amplio. De esta manera, a la edad de 12 a 15 y 16 años, se considera que tanto niños como niñas están aptos para iniciar una vida familiar autónoma.

El medio natural y el ambiente creado o transformado por el hombre, contiene ritmos marcados por el día y la noche, lluvias y secas, frío y calor, presencia y ausencia de plantas y animales, nacimiento y muerte, hombre y mujer, pasividad y actividad, tristeza y alegría, trabajo y descanso, abundancia y escasez, dureza y suavidad. Éstos y tantos otros ritmos son estímulos que dan sentido social y simbólico al sistema de aprendizaje tradicional que a su vez da sentido a la vida misma de todos y cada uno de los *wixaritari*.

Subsistema educativo nacional

Este subsistema se conforma por los albergues escolares y las escuelas oficiales que la Secretaría de Educación Pública del Estado con el apoyo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), sostiene dentro del territorio *wixarika*. Su principal misión

es la de integrar a los indígenas tanto dentro del uso del idioma español, como de los valores, normas y prácticas nacionales.

Los albergues escolares. Los albergues escolares funcionan como residencias temporales en donde los niños *wixaritari* reciben además del alimento y el hospedaje, educación oficial. Ahí residen cinco días de la semana y los otros dos regresan a los ranchos con sus familias. Estos albergues escolares fueron creados hacia la década de los años setenta cuando fue impulsado el Plan Huicot (Coplamar, 1978). Los más antiguos fueron establecidos en el área de Tuxpan de Bolaños. En la actualidad están activos catorce albergues escolares, siete de los cuales en Tuxpan de Bolaños, cuatro en San Sebastián Teponahuatlán y tres en San Andrés Cohamiata, y presentan características y una problemática muy peculiar que hemos identificado en los aspectos físicos y materiales, administrativos, sociales y de personal, que describimos en seguida:

Estructura física. Las construcciones de los albergues son inadecuadas para el clima, la cultura y el paisaje: bloques de cemento con techo de asbesto o lámina, resultan habitaciones muy calientes en verano y muy frías en invierno; además de ajenas al tipo de edificaciones locales hechas a base de adobe, madera y zacate. En general, el mobiliario de cocinas, comedores y dormitorios es insuficiente, viejo y descuidado. Todos los albergues tienen deficiencias de agua, cuando menos en verano, lo que dificulta el aseo y la higiene en baños, comedores y pisos.

Administración. Los albergues tienen asignado un jefe y personal de apoyo consistente en cocineras y ayudantes de aseo. De un total de 64 personas que sostenían los catorce albergues hacia el año de 1996, 30 eran empleados de la Secretaría de Educación Pública y el resto personal comunitario que recibía compensación económica del Instituto Nacional Indigenista (hoy CDI). En cuanto a la administración, salvo contadas excepciones, se puede asegurar que funcionan con severas deficiencias.

Los albergues se han transformado en guarderías donde los padres abandonan a sus hijos una vez cumplidos los cinco años, no participan en ningún tipo de apoyo ni contraen obligaciones hacia sus hijos y hacia la institución. Al mismo tiempo, las autoridades tradicionales han mostrado con el paso de los años escaso interés en el buen funcionamiento de los albergues, manifiesto en poco apoyo moral y material, sanciones laxas cuando se ha requerido más energía, e incluso ataque a los administradores cuando se afectan intereses de personas influyentes de la comunidad. Aunque las becas otorgadas son suficientes para el número estipulado,

hay un sobrecupo de 15%, lo que redundo en insuficiencia de alimentos y espacio vital en todas las áreas. El alimento, parte medular de los albergues, llena, más no necesariamente nutre a los infantes. Las despensas, a base de frijoles y tortillas, con frecuencia se surten al tanteo dadas las dificultades en la comunicación. A lo anterior debemos agregar la abrumadora burocracia: Informes, formatos, requisiciones, oficios, comprobaciones y otros similares, no permiten hacer una adecuada supervisión, lo que origina que se deba confiar en la buena voluntad, el juicio personal y la suerte de quienes llevan a cabo las operaciones diarias.

Misión social. La peor parte de estos albergues es la baja calidad de la vida infantil y su mala formación, resultado del exiguo interés y la falta de compromiso por un trabajo social de quienes, en lo general, tienen el trato directo y cotidiano con los niños. En su etapa más vulnerable, cinco a diez años, los pequeños son separados del seno de su familia para entrar a un ambiente extraño caracterizado por un trato frío y hosco. La ausencia de cariño familiar favorece una aceleración en la de por sí precoz actividad sexual; salvo que en este caso, no son raros los abusos de maestros y cocineras hacia los menores. La fuga permanente de personal capacitado es común debido a que la Secretaría de Educación Pública ofrece otras plazas mejor remuneradas y concesiones sindicales que burocratizan y pervierten la verdadera misión social educativa.

Una isla para comer. Con todo y sus problemas, es importantísimo reconocer que los albergues escolares han jugado un papel crucial para aliviar la fatiga alimentaria que prevalece, en especial, durante la etapa de la niñez en los *wixaritari*. En el ambiente familiar natural hay una alta probabilidad de que cualquier niño sufra desnutrición intensa a temprana edad. Esto se puede constatar por la pérdida generalizada de estatura en jóvenes y adultos, de generación en generación. Por este motivo, incluso con su deficiente funcionamiento, los albergues mejoran la posibilidad de sobrevivencia de muchos niños, aligeran la pesada carga familiar, hechos que contribuyen a que la dieta de sus hermanos mayores que permanecen en casa, mejore.

Las escuelas oficiales. La Secretaría de Educación Pública tiene instaladas dentro del territorio *wixarika*, en el Estado de Jalisco, catorce escuelas con una población aproximada de 1,600 escolares en edades que fluctúan entre los cinco y los 16 años (EMIRN, 1995). En la tabla 9 se presenta la distribución de esa población estudiantil, con respecto al nivel primaria y secundaria.

Tabla 9. Nivel de escolaridad por sexo en habitantes de las cuatro comunidades *wixaritari* de 1992-1995

Escolaridad	Sexo				Total	
	Masculino		Femenino			
	Núm.	%	Núm.	%	Núm.	%
Analfabeta	704	38	1314	66	2018	52
Leen y escriben	180	9.5	60	3	248	7
Primaria (1º a 6º)	751	40	512	26	1263	33
Secundaria y más	214	11.5	72	3.5	286	7
Se ignora	13	1	25	1.5	38	1
Total	1862	48	1991	52	3853	100

Características de la educación escolarizada. Los contenidos curriculares del sistema de educación escolarizada son ajenos a la cultura indígena. Más bien, están orientados a reforzar una cultura urbana y nacional. Además, la didáctica de la enseñanza bilingüe es ineficiente para alcanzar la misión fundamental de la educación. Por ejemplo, casi 100% de los maestros no lee ni escribe en lengua indígena. Además, hay mucha inasistencia de profesores, algunos asisten ebrios e incluso se dan casos de maltrato y amenazas con pistola a los menores. Esta situación ocasiona que la calidad de vida de los individuos y su comunidad se merme, efecto contrario al esperado.⁸ De esta manera, los egresados de primaria, apenas saben leer o escribir el español y manejan con serias dificultades la aritmética elemental. Aunque de naturaleza variada, la causalidad fundamental que alimenta este escenario se resume en lo siguiente:

- Los maestros no reciben capacitación adecuada sobre los planes y programas de educación indígena vigentes y no conocen bien la cultura local.
- La comunicación maestro-alumno se da con grandes barreras idiomáticas, lo que se traduce en serias deficiencias de comprensión.

8. Incluso, se llega a desarrollar en algunos jóvenes un sentimiento de misoginia (García Sancho, 1998), que tiene que ver con el rechazo al origen indígena; y en consecuencia, querer ocultar ante los mestizos sus diferencias al tratar de hablar, vestirse y hasta comportarse como ellos, despreciando lo suyo.

- Los planes y programas educativos están fuera del contexto indígena. Esto repercute en la escasa asimilación e imitación de modelos de comportamiento y aspiraciones distintas a la realidad local.
- El manejo correcto del idioma español y de la aritmética elemental es una de las aspiraciones más altas, que les permitiría trabajar fuera de la zona.

*Consecuencias culturales de la educación oficial.*⁹ El abandono total de la educación oral o tradicional impide el aprendizaje de tradiciones y, sobre todo, del conocimiento básico de subsistencia cultural. La gran mayoría de los jóvenes *wixaritari* formados en la educación oficial de hoy, tiende a perder el arraigo biológico y espiritual por la madre Tierra. No siguen *el costumbre*, e incluso, muchos lo toman como motivo de burla. Han olvidado el respeto a los ancianos; y cuando finalmente regresan a sus ranchos, el rechazo cultural es fuerte, su eficiencia productiva baja y su ignorancia de las tradiciones muy alta. La consecuencia de esto es, que los *wixaritari* egresados del sistema oficial imitan de manera parcial la cultura nacional, y todavía peor, la cultura *wixarika*. Lo grave de este panorama es que al concluir su formación escolarizada, los egresados lejos de regresar a su tierra, se alejan de ella porque según sus propias palabras, “allá no sabemos cómo mantenernos”. Así que, al emigrar a las zonas urbanas, pasan serias dificultades cubriendo subempleos de baja remuneración o como vendedores de artesanías.

La educación evangelizadora. No podemos pasar por alto el problema que ocupó la atención nacional en 1995 y 1996 en los medios de comunicación, por tratarse de la “expulsión” de los franciscanos de un área de la región *wixarika*. En este estudio reconocemos por *expulsión* el deseo y la petición que los *wixaritari* hicieron a los franciscanos de suspender su labor educativa con una fuerte orientación evangelizadora. Petición hecha porque para los *wixaritari* resultaba evidente, que aquéllos no tenían intención de cambiar su estilo evangelizador en sus actividades educativas, ni en su territorio ni en ninguna parte del mundo.

La expulsión de los franciscanos y de otras sectas minoritarias de la Sierra de los Huicholes, tiene que ver con la capacidad de resistencia cultural que aún prevalece entre los *wixaritari*. Inspirados en el princi-

9. Según información proporcionada por Héctor Montoya, *Wixarika* egresado de estudios de Licenciatura (com. pers.), en el año 1998 vivían en Guadalajara 64 estudiantes repartidos de la siguiente forma: 8 en primaria, 35 en secundaria, 10 en preparatoria, 8 en licenciatura y 3 en carreras técnicas.

pio de la autodeterminación, según lo establece la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en su Artículo 2º, los *wixaritari* tienen todo el derecho de pedir a los franciscanos y demás grupos evangelizadores que abandonen el territorio. En esta decisión está implícita la protección de su sistema cultural milenario, el fortalecimiento lingüístico, la conservación de los conocimientos locales y de los sistemas de producción de alimentos. Sin embargo, a diez años de ese acontecimiento, el problema sigue en la indefinición debido a la inexistencia de algún argumento legal que permita una decisión imparcial.

Por una parte, el Artículo 24 de la misma Constitución, establece la libertad de creencias y culto, lo cual permite fundamentar la posición en favor “de las minorías *wixaritari* dentro de todo el resto de la etnia”. Así también, el Artículo 190 le da vida y reconocimiento legal a las organizaciones religiosas, lo que abre aún más la posibilidad de la presencia de la Iglesia en ese territorio indígena y en cualquier otra parte del país. De tal modo que, conforme estos argumentos legales, si interpretamos en favor de los franciscanos, la Ley de Organizaciones Religiosas y Culto Público les da cabida a ejercer sus ritos en la región *wixarika*. Por otra parte, el Artículo 4º Constitucional y el 169 de la Organización Internacional del Trabajo, prohíben la imposición de la educación religiosa. Esto debería bastar para resolver la controversia en favor de los *wixaritari*, aun con ausencia de leyes específicas para aplicar a este y otros pocos, pero muy trascendentales casos de ataque a la cultura *wixarika*.

Hoy, cuando el respeto a los derechos indígenas es un precepto inalienable, no podemos ni debemos dar una solución distinta a la que los propios *wixaritari* plantean. Más bien, debemos poner el ejemplo a la comunidad internacional y a organismos asistenciales mundiales, de ecuanimidad, delicadeza y finura en el tratamiento de este asunto.

Sistema económico y productivo

La economía tradicional de los *wixaritari* es de subsistencia y depende casi de manera exclusiva de su sistema de cultivo a base de maíz-frijol-calabaza, complementado con ganadería en pequeña escala, ganado de patio y, en menor cantidad, recolección de plantas silvestres, caza y pesca. El comercio incluye venta de ganado, madera, esquilmos agrícolas y artesanías (cuadros de estambre o chaquira, bolsas de lana y estambre, borda-

dos diversos) y relativamente poco trabajo asalariado (mano de obra). En la tabla 10 se puede observar cómo organiza su tiempo un jefe de familia en las diversas actividades económicas, productivas y socioculturales.

Tabla 10. Distribución del tiempo por jefe de familia

<i>Actividad</i>	<i>Días al año</i>
Descanso	40
Agricultura	50
Reuniones	75
Fiestas y ceremonias	100
Trabajo fuera de la región	100
<i>Total</i>	365

Fuente: EMIRN, 1995.

Producción agrícola

La agricultura que practican los *wixaritari* es de temporal, y utilizan el sistema milenario conocido como *wika'etsiya* o roza, tumba y quema. La tecnología es sencilla: coa o tiro. Al uso del tiro o roturación le denominan *kwietsanariya*. La decisión de aplicar uno u otro depende de variables relacionadas con la configuración física del terreno, extensión de la superficie de cultivo, profundidad del suelo, pendiente y pedregosidad. En la tabla 11 se muestra la distribución de la superficie destinada a la producción agrícola de cada una de las cuatro comunidades *wixaritari*, según el censo del EMIRN (1995) y el Centro de Ingeniería Ambiental (CIA) en 1995-1996.

Tabla 11. Producción agrícola por comunidad

<i>Comunidad</i>	<i>Superficie cultivada (ha)</i>	<i>Proporción (%)</i>
San Andrés Cohamiata	1 231.37	37.69
San Sebastián Teponahuatlán	769.11	23.54
Tuxpan de Bolaños	665.35	20.36
Santa Catarina Cuexcomatlán	601.52	18.41
	3 267.33	100.00

Fuentes: censo EMIRN 1995; C.I.A, 1995/96

El total de la superficie cultivada, que, como se ha visto es muy reducida en relación a los casi 4 000 km² (400 000 ha) de superficie total, es responsabilidad de 1,979 productores de las cuatro comunidades (ver tabla 12).

Tabla 12. Productores agrícolas en cuatro comunidades

<i>Comunidad</i>	<i>Productores (núm.)</i>	<i>Proporción (%)</i>
San Andrés Cohamiata	710	35.87
San Sebastián Teponahuatlán	481	24.31
Santa Catarina Cuexcomatitlán	454	22.94
Tuxpan de Bolaños	334	16.88
	1 979	100.00

Fuentes: Censo del EMIRN 1995; C.I.A.(1995-1996).

Esta relación entre productores y superficie cultivada arroja un promedio de 1.65 hectáreas por agricultor o por unidad familiar; una cifra baja si se tiene en cuenta el total de la población activa en toda la Sierra de los Huicholes. Los principales insumos agrícolas reportados en ese mismo censo son: 156.1 toneladas de fertilizantes, 1, 279 litros de herbicidas líquidos, 219 litros de insecticidas líquidos, y 132 kilogramos de insecticidas sólidos. De acuerdo con estas cifras, el promedio de volumen de fertilizante empleado en la región es del orden de 52.06 kg/ha, y Tuxpan con 47.3 ton y San Sebastián con 52.0 ton, son las comunidades que más los emplean. Los tres principales cultivos de los *wixaritari* son el maíz, el frijol y la calabaza, que por lo general se producen en forma asociada o intercalados unos con otros. Por su producción, se puede considerar que las comunidades que destacan los cultivos son: San Sebastián en maíz (509, 646 kilos), San Andrés, en frijol (65, 893.5 kilos) y San Sebastián en calabaza (13, 618.65 kilos). En la tabla 13 se presenta un resumen de la proporción que ocupan esos tres cultivos (maíz, frijol y calabaza) con respecto a la producción agrícola total en las cuatro comunidades *wixaritari*, siendo el destino principal la alimentación humana, con escasa proporción para forraje.

El rendimiento de la tierra en la zona *wixarika* es bajo, muy similar al de otras zonas aledañas. La cosecha de maíz, por ejemplo, es de 23.74 kilogramos por cada kilogramo de siembra, lo que equivale aproximadamente a una tonelada por hectárea o a 50% del rendimiento medio nacional, aproximadamente. Algo parecido sucede con los cultivos del frijol y de la calabaza.

Producción ganadera

La actividad ganadera es la más lucrativa y se le destina la mayor superficie. Sin embargo, debido a que el sistema de producción ganadera

es extensivo, no es posible establecer una relación adecuada entre la superficie dedicada a la ganadería y el número de cabezas de ganado. A grandes rasgos, y tomando como base que el total de ganado bovino registrado en 1996 por el EMIRN era de 10 558 cabezas dentro de todo el territorio *wixarika* (con una superficie en cifras redondas de 4, 000 km²), la densidad ganadera calculada fue de 2.64 vacunos por km² o de 0.026 vacunos por hectárea. Esta densidad es apropiada, dado que la media nacional es de un vacuno por hectárea en terrenos de agostadero.

En contraste con la producción agrícola, que se destina casi en su totalidad al consumo para la población, la producción ganadera se destina esencialmente al comercio, lo que representa ingresos económicos para las familias y llega a convertirse en uno de los pocos factores que determinan cierta diferenciación de estatus social en las comunidades. En la tabla 14 se presenta la cantidad de productores ganaderos por comunidad.

Tabla 13. Cultivos más importantes en las cuatro comunidades

<i>Cultivo</i>	<i>San Andrés Cohamiata (%)</i>	<i>Santa Catarina Cuexcomatitlán (%)</i>	<i>San Sebastián Teponahuaxtlán (%)</i>	<i>Tuxpan de Bolaños (%)</i>
Maíz	29.06	20.49	29.08	21.37
Frijol	31.98	21.26	21.38	25.38
Calabaza	22.71	23.42	27.69	26.18

Fuente: Censo del EMIRN, 1995; C.I.A. (1995–1996).

Tabla 14. Distribución de productores de ganado por comunidad

<i>Comunidad</i>	<i>Productor (núm.)</i>	<i>Proporción (%)</i>
San Andrés Cohamiata	658	36.95
San Sebastián Teponahuaxtlán	426	23.92
Santa Catarina Cuexcomatitlán	396	22.23
Tuxpan de Bolaños	301	16.90
	1,781	100.00

Fuente: Censo del EMIRN, 1995; C.I.A. (1995–1996).

Además del ganado bovino, que representa la principal actividad ganadera, en la tabla 15 se reportan otros tipos de especies animales que los *wixaritari* crían para fines de autoconsumo y comercio.

Tabla 15. Distribución de cabezas por tipo de ganado

Tipo de ganado	Núm. de cabezas
Bovinos	10 558
Ovicaprios	4 668
Porcinos	2 800
Equinos	6 977
Aves	14 003

Fuente: Censo del EMIRN,1995; C.I.A. (1995-1996).

Migración

La migración estacional representa una forma de procurarse un complemento importante para la economía familiar *wixarika* y ha sido una actividad habitual en todas las comunidades a lo largo del tiempo. Los motivos fundamentales para migrar son económicos (laborales), religiosos y de simple curiosidad o esparcimiento, en ese orden. Según datos proporcionados por el EMIRN (1995), en las tablas 16 y 17 se presentan las cantidades promedio de migrantes por comunidad con propósitos principalmente laborales, y los sitios de destino más frecuentes.

**Tabla 16. Migración con propósitos laborales
en cuatro comunidades**

<i>Comunidad</i>	<i>Migración (núm.)</i>	<i>Proporción (%)</i>
San Andrés Cohamiata	495	35.14
Santa Catarina	399	28.31
San Sebastián	320	22.71
Tuxpan	195	13.84
<i>Total</i>	1,409	100.00

Fuente: Censo del EMIRN,1995; C.I.A. (1995-1996).

Tabla 17. Sitios de destino y motivos frecuentes de la migración

<i>Destino</i>	<i>Jornalero</i>	<i>%</i>	<i>Artesano</i>	<i>%</i>	<i>Obrero</i>	<i>%</i>	<i>Otros</i>	<i>%</i>	<i>Total</i>
Costa	437	43.53	0		0		42	10.50	479
Santiago	191	19.02	1	25.00	0		130	32.50	322
Nayarit	194	19.32	0		1	50.00	41	10.25	236
Villa Hidalgo	67	6.67	0		0		74	18.50	141
La presa	33	3.29	0		0		16	4.00	49

<i>Destino</i>	<i>Jornalero</i>	<i>%</i>	<i>Artésano</i>	<i>%</i>	<i>Obrero</i>	<i>%</i>	<i>Otros</i>	<i>%</i>	<i>Total</i>
Botadero	25	2.49	0		0		22	5.50	47
Gpe. Victoria	2	0.20	0		0		20	5.00	22
Zacatecas	13	1.29	0		0		7	1.75	20
La Birocha	14	1.49	0		0		2	0.50	16
Gdl	6	0.60	3	75.00	1	50.00	3	0.75	13
México	1	0.10	0		0		0		1
Otros	20	1.99	0		0		43	10.75	63
	1003	100.00	4	100.00	2	100.00	400	100.00	1,409

Fuente: Censo del EMIRN, 1995; C.I.A. (1995-1996).

Sistema de procuración de justicia

El sistema de procuración de justicia *wixarika*, al igual que los sistemas de gobierno, religioso, educativo y de salud, es bimodal. Lo integran una administración local indígena basada en derecho tradicional y una administración externa que intenta aplicar los principios jurídicos y leyes nacionales.

Derecho tradicional o consuetudinario

Utilizamos el término de *derecho tradicional* en lugar de *derecho consuetudinario*, debido a que es éste el que con mayor frecuencia emplean los *wixaritari* y se asemeja más a las aspiraciones indígenas. Se trata, al igual que el Derecho en general, de normas que regulan la conducta humana y la convivencia social, pero en este caso particular, de normas que han surgido como resultado de los usos y costumbres validados por valores y creencias de los propios indígenas. Es un compendio de códigos de comportamiento que repiten a lo largo del tiempo los miembros de una comunidad, hasta alcanzar su uso generalizado y su incorporación en la conciencia colectiva de obligatoriedad. De esta manera, se convierten en los derechos y deberes, principios fundamentales para la vida comunal (véase Iturralde, 1994).

Según Rajsbaum (1994a), para que un grupo humano acepte las normas que rigen un sistema de Derecho, cualquiera que éste sea, se deben considerar los siguientes criterios:

- Están elaboradas por especialistas.
- La sanción es impuesta por alguna autoridad reconocida y legítima.
- Su reconocimiento está extendido por la sociedad, de su observancia.
- Forman parte de un código, o una serie de reglas definidas con anterioridad.
- Forman un sistema y tienen un orden que relaciona cada elemento con los demás.
- Hay una búsqueda de coherencia y un intento de evitar las contradicciones.
- Son impersonales.
- Son estables.

Si no es que todas, la mayoría de estas características encuentra un equivalente, o cuando menos una analogía, en la administración del derecho tradicional de las comunidades *wixaritari* del norte de Jalisco. Aunque los mitos no son un código de normas, los *mara'akate*, conocedores profundos de su historia, narran en ellos una serie de principios y normas de conducta. Imponen sanciones tanto terrenales como divinas a quienes omitan la observancia de tales preceptos.

Las autoridades tradicionales, en especial el gobernador tradicional y el juez, oyen y resuelven sobre distintos hechos delictivos que van desde el homicidio, las instigaciones al suicidio, las lesiones, los pleitos domésticos, los daños en propiedad ajena, los abusos sexuales, el adulterio, las inconformidades por transacciones, los conflictos por linderos, las invasiones externas, los incumplimientos de acuerdos y varios otros problemas. Todos ellos se resuelven en consenso y en cada uno interviene la experiencia en asuntos similares resueltos en el pasado. En algunos casos como el adulterio, quienes aspiran a realizar una peregrinación a *Wilikuta* deben hacer una declaración pública de sus faltas sexuales. Después de dicha declaratoria, mediante un rito especial que consiste en hacer un nudo en una cuerda por cada falta cometida y arrojarla al fuego, el peregrino queda públicamente absuelto.

Entre los *wixaritari*, un código de conducta y de moral pública aplica a situaciones reales. Este sistema forma parte de un todo, no es aislado. Busca la armonía del grupo, la persistencia de la cultura y la identidad comunal. Sin embargo, ellos mismos, esta forma de administrar la justicia tiene argumentos en favor y en contra. Por un lado, la justicia se

administra en torno a una estructura civil y religiosa local. Esto significa que el individuo tiene la oportunidad de regeneración y de incorporación inmediata a la sociedad y a su familia. Pero, por otro, existe también el riesgo de que el individuo, al tener la oportunidad, se escape de la justicia tradicional y, por ende, de pagar por su falta o delito.

En la administración y procuración de justicia tradicional, gran cantidad de conflictos menores y aun casos graves, se resuelve conforme la *ley del más fuerte*. Los que tienen más poder y ascendencia sobre la comunidad son los más favorecidos. Por el contrario, los que menos saben o pueden defenderse resultan más oprimidos. Más aún, la breve duración en el cargo de quienes administran la justicia, de apenas un año, no permite acumular experiencia y cada nueva administración tiene que aprender e instrumentar sus propios métodos de trabajo. El resultado de esta situación es lentitud y parcialidad. En resumen, las características más sobresalientes del subsistema tradicional de procuración de justicia *wixarika* se integran de la siguiente forma:

- No se cuenta con un código escrito de normas. Éstas se aprenden en la convivencia diaria. Entre otros inconvenientes, está el de que los individuos las cumplen sólo porque están convencidos de ello. Tal cumplimiento implica un esfuerzo personal muy alto.
- Los delitos más delicados para los habitantes de la comunidades *wixaritari* son el adulterio, el homicidio, la brujería y el abigeato. De éstos, la brujería se considera como el delito más grave y también es el más penado.
- La Casa Real es la sede donde se revisa todo tipo de denuncia y el lugar para ventilar asuntos oficiales. Los asuntos son analizados en grupo y las decisiones alcanzadas en consenso. Las reuniones las preside el gobernador. Asuntos de cierta importancia son consultados cuando menos a un miembro de los *kawiterutsixi*.
- Los asuntos son denunciados ante el gobernador o el juez por los interesados (véase la descripción del sistema de gobierno). Las partes exponen su versión del caso. Cuando las decisiones del gobernador no satisfacen a alguna de las partes, se generan discusiones muy agresivas que a veces acaban en pleitos entre bandos.
- Las sanciones varían según la falta, en penas pecuniarias, cárcel, cepo y trabajos de distinta naturaleza. Al parecer el poste de flagelación, citado por diversos autores (Lumholtz, 1902; Zingg, 1938), tiende a ser una práctica en desuso.

- Las características expuestas por Rajsbaum (1994b), que no se cumplen dentro del subsistema tradicional, son la condición impersonal y la estabilidad de las normas. En este subsistema, de alguna manera entran en juego relaciones interpersonales, aprecio, resentimientos crónicos y ascendencia de unos individuos sobre otros. Estas características se combinan con la falta de acumulación de experiencia, debido a la brevedad de los cargos (un año). En estos períodos breves, y aún con las resoluciones a nuevas circunstancias, va implícita una pérdida de estabilidad.

Sistema jurídico nacional

La diferencia más importante entre el derecho tradicional o consuetudinario y el sistema jurídico nacional es que, mientras el primero es un conjunto de normas particulares, aplicable al propio grupo que las motivó, el segundo está redactado para aplicarse a todos los mexicanos, indígenas o no, e incluye reglas y principios de aplicación universal. Al mismo tiempo, la parte jurídica en el derecho tradicional es de carácter holístico, es decir, integra todos y cada uno de los aspectos de la vida cotidiana, tanto civiles como religiosos (Chesnaut, 1994). Esto no sucede así en el derecho positivo. Son estas características tan diferentes lo que hace difícil la coexistencia de ambos órdenes, el tradicional y el positivo. En la tabla 18 se resumen cinco de los ordenamientos jurídicos nacionales que tienen relación con los pueblos indígenas.

Tabla 18. Ordenamientos del marco legal relacionados con los pueblos indígenas

<i>Ordenamiento</i>	<i>Comentarios</i>
Artículo 4º constitucional	“La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado.” “ En los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos sean parte, se tomará en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.”

Artículo 27 constitucional	Da los instrumentos para que la posesión comunal de la Tierra se transforme en pequeña propiedad. Falta legislar la restitución de Tierras y el rezago agrario. No menciona los derechos de la mujer.
Ley General de Salud	No permite delegar responsabilidades en la administración oficial de la salud.
Convenio 169 de la OIT	Competencia de los gobiernos en la seguridad social indígena. Respeto a la cultura. Derecho a participar en la utilización, administración y conservación de los recursos de su territorio. Garantías a los trabajadores. Capacitación y formación profesional.
Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos	Destaca los derechos de las personas ante los juicios, tribunales y cortes de justicia, libertad de pensamiento, indiscriminación, libertad de religión, libertad de idioma.

En seguida consideramos, a guisa de ilustración, una aspiración de las comunidades *wixaritari* del Norte de Jalisco, expresada en los foros sobre derecho y participación indígena, celebrados en Jalisco en el mes de enero de 1996. La propuesta consiste en obtener el reconocimiento a los usos y costumbres en los que se fundamenta el derecho tradicional. Este planteamiento se convierte en un problema complejo de concretar en la práctica, debido esencialmente a la coexistencia de este derecho tradicional y el derecho positivo dentro del marco legal vigente en el país (Gómez, 1994). Sin embargo, vale la pena discutir cuando menos dos puntos relevantes al respecto:

- El derecho tradicional se ha practicado durante varias centurias, se aplica en la actualidad y continuará rigiendo por mucho tiempo en las comunidades *wixaritari*. Evidencia de lo anterior es la estructura de gobierno propia diseñada para procurar la justicia de esta manera. A la procuración de justicia se suma, además, una serie de normas de conducta que permiten una convivencia armónica y pacífica, implícitas en las creencias religiosas.
- Por otra parte, también se debe reconocer que ninguna práctica, por muy tradicional que sea, debe atentar contra la integridad de los derechos humanos o de las leyes nacionales vigentes. En este sentido, es imprescindible reconocer que, aunque la práctica tradicional tiene distintas ventajas, su aplicación tiende a ser violatoria de algunos derechos humanos. Por ejemplo, las autoridades tradicionales

tienden a exculpar o a aplicar sanciones laxas a maestros *wixaritari* que trabajan dentro del sistema de educación oficial, y que con frecuencia cometen delitos del orden sexual en contra de menores de edad.

Otro ejemplo circunscrito al orden jurídico es el uso del peyote, *Lophophora williamsii*, especie amenazada que los reglamentos estipulan que “su uso por cualquier persona [la ley no distingue los aspectos culturales] resulta ser ilegal” (Poder Ejecutivo Federal, 1994).

Ni el orden jurídico nacional en su artículo 4º constitucional ni los convenios internacionales pretenden, y ni siquiera insinúan, impulsar la creación de un régimen preferencial indígena, que de alguna manera permita la violación de los derechos humanos a las minorías indígenas dentro de las distintas etnias del país. Luego, lo valioso de la muy cuestionada Ley sobre Derechos Indígenas, es el acceso igualitario a la justicia. Esto, desde luego, plantea otro problema complejo: ¿Qué debemos entender por acceso igualitario, dado que por principio jurídico todas las personas deben someterse a los mismos procedimientos y criterios legales?. Aplicar justicia igualitaria implicaría olvidarse, en diversos casos, de las escalas de valores locales, de la cosmovisión y de prácticas ancestrales —situación, valga la redundancia— que iría en sentido opuesto al espíritu de obtener un trato igualitario.

Los puntos clave de toda esta compleja interrelación de conceptos jurídicos se pueden sintetizar en tres:

- Debemos tener claro que de ninguna manera se trata de confrontar los derechos tradicionales con los del orden jurídico nacional. El sistema nacional se ha caracterizado a lo largo del tiempo (sin ser su objetivo) por ignorar los derechos indígenas, aun como mexicanos, y por favorecer la opresión, el despojo, los atropellos y, en general, por propiciar la violación sistemática de sus derechos humanos (Stavenhagen, 1988). Luego, el principio de desigualdad se da en el terreno de la aplicación de las leyes y no en las diferencias entre los dos órdenes de derecho.
- El punto que vale la pena tomar como referencia de largo plazo consiste en rescatar aquellos rasgos del sistema tradicional que permitan una justicia rápida y expedita. Para ello se debe fortalecer la práctica del derecho tradicional con la capacitación de quienes administran la justicia. Y, en especial, se debe garantizar el acceso imparcial al orden positivo nacional de todos los *wixaritari*, cualesquiera que sea su condición social.

- Para el caso *wixarika* vale la pena insistir en que el acceso a la multicitada justicia no consiste en un trato imparcial en asuntos de derecho penal. No, el acceso justo es mucho más extenso. Consiste en garantizar la inalienabilidad territorial y en el rescate o en la compensación de la superficie que les ha sido extirpada; en promover una educación acorde con la realidad natural y sociocultural local; en la protección efectiva de los sitios sagrados fuera del territorio; en el diseño y la instrumentación de un sistema adecuado de salud; en otorgar el derecho a la privacidad en sus ceremonias religiosas; en el acceso a información inteligible, amplia, actual y en la capacitación jurídica; en el respeto y el apoyo a las minorías (véase Valdivia, 1994).

Ante este panorama debemos iterar que la legislación mexicana *per se*, de ninguna manera resolverá la gran cantidad de problemas y conflictos de naturaleza crónica en donde están involucrados los *wixaritari*. Más bien se requiere que la legislación vaya mancomunada con un plan adecuado de inversión económica y de servicios de calidad dentro de su territorio. Un plan que permita favorecer realmente la impartición de justicia y la igualdad social. En esto, la investigación de calidad en antropología jurídica es imprescindible (Iturralde, 1994).

Percepción local de justicia

Un aspecto de amplia relevancia en el renglón de procuración de justicia es considerar la propia percepción que los *wixaritari* tienen al respecto. Consideramos tres puntos sobresalientes en este tema:

- Las autoridades tradicionales son copartícipes en la administración de la justicia con las autoridades nacionales.
- La forma tradicional de administración de justicia actual data de la época de la primera presencia europea en el territorio, y está relacionada con actividades religiosas de origen interno y externo (Lumholtz, 1902; Zingg, 1938).
- El derecho tradicional guarda cierta relación con los ciclos naturales y en especial con las temporadas húmeda y seca del año. La época lluviosa está dedicada a los ancestros *wixaritari*, mientras que en la época seca aparecen algunos dioses de la cultura católica. Pero es durante la época seca cuando se atiende el mayor número de asuntos que requieren la aplicación del derecho tradicional (Rajsbaum, 1994c).

En la XV Reunión de la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco celebrada en Ocota de la Sierra en diciembre de 1995, representantes de las cuatro comunidades *wixaritari* reconocieron como prioritarios en el renglón de justicia, los problemas que aquí se enlistan:

- Invasión de tierras comunales por ganaderos.
- Asuntos y juicios pendientes en tenencia de la tierra.
- Impartición desigual de justicia.
- Narcotráfico.
- Desconocimiento oficial de los derechos indígenas.
- Desconocimiento comunal de la legislación nacional.
- Protección de lugares sagrados.¹⁰

Estas consideraciones demuestran que los temas jurídicos de mayor interés para todas las comunidades *wixaritari* se inclinan más por asuntos legales del orden público, siendo los del derecho privado los menos favorecidos.

Finalmente, queremos dejar constancia de un hecho trascendental que seguramente afectará en el futuro cercano al derecho tradicional. A partir de la última década del siglo XX, se ha iniciado un lento pero constante reemplazamiento de las autoridades tradicionales por figuras del gobierno nacional. Entre ellas destaca el Consejo de Ancianos, con el que se ha tratado de sustituir al de los *kawiteruxiri*. Esto parece no advertido ni valorado en su justa dimensión, ni por las probables consecuencias culturales, incluso por las propias autoridades tradicionales.

Sistema de salud

El sistema de salud *wixarika* contemporáneo incluye dos modalidades: la medicina tradicional y la medicina moderna.

Medicina tradicional

El sistema de medicina tradicional es producto del conocimiento acumulado a lo largo del tiempo, basado en prueba y error, que los *wixaritari* han practicado desde la antigüedad. En la actualidad, un porcentaje cercano

10. Este punto es coincidente con el tratado en el Foro de Nayarit de octubre 1992 (Olvera y Poliakkoff, 1994).

a 100% de los adultos y ancianos aún practica este tipo de medicina. El aislamiento primero, y después la tradición, han obligado a los *wixaritari* a procurarse distintos remedios para solucionar diversos problemas de salud. Todos los elementos de la naturaleza constituyen una farmacia disponible; multitud de especies de plantas, animales, piedras y tierras, tienen propiedades que curan o matan. Por tanto, el conocimiento de esas propiedades y su aplicación ha sido clave en la persistencia de los *wixaritari*.

Los curanderos han aprendido a preparar sedantes, vomitivos, anticonceptivos, abortivos, alucinógenos y muchas otras sustancias a base a flores, raíces y secciones de tallos. Situaciones más complicadas como la presencia de temperaturas prolongadas o afectaciones en el sistema vital, son atendidos por *mara'akate* competentes, quienes administran yerbas curativas y diversos conjuros, oraciones, cantos y recomendaciones, en tratamientos de pocos días a varias semanas, según la gravedad del problema.

El acierto de esta modalidad tradicional de curar enfermedades y padecimientos ha sido su accesibilidad para los indígenas y por la inmediatez con la que se pueden resolver diversas situaciones. En especial, según reconocen los curanderos tradicionales, este método tradicional es muy adecuado para enfermedades del alma. Si el paciente cumple con rigurosidad las recomendaciones e instrucciones del *mara'akame*, hay cierta garantía de que el mal sea eliminado. Por otra parte, esta débil manera de procurar la salud en casos de enfermedades graves, no siempre funciona. Pero, desde el punto de vista de la cosmovisión *wixarika*, el mal funcionamiento de la medicina tradicional en ciertos casos no se considera un problema. Más aún, se justifica con la idea de que son las fuerzas divinas las que al final deciden si los malestares persisten como castigos, o bien, se contrarrestan al intervenir en contra de los malos espíritus.

Para los *wixaritari* la muerte es parte del ciclo de la vida y un extremo del continuo en el que cada individuo se reintegrará de alguna manera al interminable ciclo natural. Es decir, aunque le temen, la consideran parte del proceso de reencuentro con sus antepasados. Esta forma de pensamiento de alguna manera tiene diversas ventajas. La primera, y quizá la más importante, es que las enfermedades locales pueden verse como una presión selectiva, un fino tamiz natural que sólo permite el paso a los individuos más capaces para sobrevivir en un medio carente de cuidados médicos avanzados. La segunda ventaja, no menos importante, es la capacidad que da a los familiares sobrevivientes más cercanos para sobreponerse casi de inmediato a la pérdida de la persona.

Medicina moderna

El sistema de medicina moderna introducido en la región *wixarika* tiene serias dificultades. Ha funcionado como una cuña, penetrando a presión dentro del sistema de vida tradicional dominado por un pensamiento mágico-religioso. Por ejemplo, deficiencias por desnutrición padecida por los niños principalmente, no son consideradas por los *wixaritari* como problemas de salud, sino más bien representan un castigo a los padres, por haberse apartado del camino sagrado.

A grandes rasgos, se pueden identificar dos tendencias de actitudes y conductas en los *wixaritari*, que tienen que ver con la forma de resolver los problemas asociados a la salud con la ayuda de la medicina moderna. La primera corresponde a malestares o afectaciones de tipo agudo que, aunque son graves, de alguna manera su tratamiento tiende a ser más sencillo. Sueros, inyecciones o píldoras suelen redundar en un “alivio” rápido. Éste es el tipo de soluciones que los *wixaritari* más aceptan y buscan en el exterior de su territorio.

La otra tendencia de actitud de los *wixaritari* tiene que ver con cierto rechazo y desconfianza hacia tratamientos de más larga duración o análisis especializados que se prescriben para aliviar malestares del tipo crónico. Esto origina que afectaciones de este tipo sean mucho más difíciles de abordar y su tratamiento no siempre se concluya. Aquí se incluyen las dietas, cirugías o cualquier otra prescripción médica especializada que cause un choque cultural muy fuerte y que redunde en repudio o escepticismo automático.

Por encima de problemas culturales, el sistema de salud oficial no cuenta con los recursos materiales ni humanos suficientes para abordar una cuestión tan compleja. Según datos de la Secretaría de Salubridad y Asistencia, con jurisdicción en Colotlán, proporcionados al censo básico del EMIRN (1995), durante 1994 se atendieron más de 4,700 casos de la Sierra de los Huicholes de infecciones respiratorias agudas, amibiasis, infecciones intestinales, ascaridiasis, neumonías y bronconeumonías, traumatismos, influenza viral, enterobiasis, anginas e intoxicación alimenticia bacteriana. La mayoría de esos casos atendidos tiene como característica común la ignorancia sobre normas elementales de higiene, de los cuidados básicos adecuados y la ausencia de programas preventivos de salud pública. Este ejemplo hace patente que el sistema es deficiente en términos cuantitativos.

En 1995 la Secretaría de Salud, el Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) y la Universidad de Guadalajara por medio de sus escuelas de enfermería y medicina, prestaban servicio en la zona. En ese año hubo diez centros de salud: los de Tuxpan de Bolaños, Mesa del Tirador, Ocota de la Sierra, Santa Cruz, San Sebastián, Los Amoles, Pueblo Nuevo, Nueva Colonia, San Andrés Cohamiata y San Miguel Huaixtita; en los que prestaban atendían tres médicos titulados y once pasantes en servicio social. Estas cifras nos dan como resultado un médico por cada 849 personas. Una migración constante de médicos y enfermeras, que a lo sumo permanecen ahí un año, da como resultado la falta de acumulación de experiencia. Además, si a esto le sumamos que los centros de salud no cuentan con el equipo suficiente indispensable y todos tienen carencias permanentes de medicamentos, el panorama es desalentador.

De acuerdo con investigaciones de la Universidad de Guadalajara (Ramos, 1995), el problema de atención a la salud en la Sierra de los Huicholes puede dividirse en cuatro líneas:

Servicios:

- Estructura organizacional poco funcional.
- Falta de cobertura integral.
- Abastecimiento irregular e insuficiente de insumos.
- Desintegración operativa interinstitucional en las acciones.
- Rezagos e inconsistencia en el sistema de información.
- Deficiente e insuficiente sistema de información sobre pacientes.
- La estructura material es vieja y desactualizada.
- El sistema de agua potable tiene graves deficiencias tanto en el suministro como en calidad.
- No se da tratamiento a los desechos.

Enfermedad y muerte:

- El rápido deterioro del perfil de salud de la comunidad.
- Las altas tasas de mortalidad materno infantil.
- Desatención a lactantes, niños de menos de cinco años y mujeres.
- Desnutrición crónica y aguda en las embarazadas.
- Prevalencia de enfermedades de riesgo epidemiológico: infecciones respiratorias agudas, diarreas, tuberculosis, malaria y enfermedades de la piel.
- Presencia de enfermedades de relevancia epidemiológica, como lo son el cáncer de cérvix y de mama, malformaciones congénitas, diabetes, hipertensión y suicidios, entre otros.

Socio culturales:

- Incipiente participación de la población en procesos de planeación de los programas de salud aplicados en su localidad.
- Baja producción de alimentos en variedad, cantidad y calidad.
- Pobreza extrema.

Educación y capacitación:

- Analfabetismo.
- La medicina moderna está desvinculada de la cultura y del sistema de medicina tradicional.
- Los prestadores de servicios médicos no están capacitados en lo cultural para abordar con propiedad el proceso salud-enfermedad-atención.
- Las acciones de capacitación y educación tanto al personal institucional como a las comunidades, son muy escasas.

Tenencia de la tierra

La tenencia de la tierra pertenece al régimen comunal en cuanto a su propiedad, pero observa un parcelamiento estricto en función del usufructo. Las mejores tierras fértiles, con humedad, pendiente y accesibilidad están ocupadas y su uso sólo puede ser transferido por herencia, migración definitiva o muerte de todos sus ocupantes.

El territorio *wixarika* ha perdido terreno en favor de mestizos asentados en el perímetro. El informe del presidente de bienes comunales de San Andrés Cohamiata, *Tateikie* (Zavala, 1996), enumera los siguientes problemas para esta comunidad:

- El plano definitivo de esta comunidad está mal realizado. Comparado con la realidad topográfica de la zona hay una diferencia de 8,000.00 hectáreas.
- Invasión en la parte norte, en el límite que colinda San Andrés con el ejido El Refugio, afectando 2,500.00 hectáreas.
- Invasión al poniente por parte de San Juan Peyotán en la parte de Tierra Blanca, afectándola en 3,600.00 hectáreas.
- Se quitó parte de *Tateikie* a los poblados de Bancos de Calitique (llamado también Bancos de San Hipólito), el Saucito, las Mojarras, Tonalisco, Campatehuala, el Arrayán, Barbechitos y Corpus, que son ahora parte de San Lucas de Jalpa, Durango, San Juan Peyotán, Nayarit.

San Sebastián (*Wautia*) y su anexo de Tuxpan de Bolaños enfrentan problemas similares:

- Según información proporcionada por la Procuraduría Agraria del Estado de Nayarit (Procuraduría Agraria, 1994), 98 predios con una superficie de 27, 781.05 hectáreas están en posesión de 54 individuos de la región de Puente de Camotlán.
- El ejido de Bajío de los Amoles se encuentra enclavado por completo dentro de lo que fuera una vez Territorio *wixarika*, en el límite este de la comunidad.
- El ejido de Huajimic mantiene posesión de terrenos también considerados como propiedad original *wixarika*, lo que también afecta a la comunidad de Guadalupe Ocotán, Nayarit.

Santa Catarina Cuexcomatlán (*Tuapurie*) perdió una parte muy importante de superficie en favor del ejido de Tenzompa y mantiene terrenos invadidos en Reventón y Duraznito. En añadidura, las propias comunidades *wixaritari* tienen problemas entre sí. Entre los más notables podemos mencionar los de La Laguna, Ciruelillo y Cabeza de Venado entre San Andrés y Santa Catarina y el de Popotita entre San Andrés y San Sebastián. Además, San Andrés Cohamiata reconoce invasiones de la comunidad de Guadalupe Ocotán.

Causas principales del problema agrario wixarika

Se han identificado seis causas principales del problema agrario *wixarika*:

Yuxtaposición legal de títulos de propiedad, pues en diferentes fechas se ha otorgado posesión a grupos e individuos diferentes. Éste es un problema común en muchas regiones del país, motivado por la ineficiente labor de investigación documental y de campo, conducida por instituciones oficiales. Normalmente los pueblos indígenas han salido perdiendo. Invasores extranjeros y mestizos no reconocen la propiedad comunal tradicional y han sobrepuesto “legalmente” títulos de propiedad sobre la propiedad indígena.

Desfase cartográfico. Podemos agregar al primer problema, el desfase de planos oficiales con la situación real. Esto tiene que ver con la deficiente, pobre o nula georreferenciación cartográfica y la confusión de nombres, sitios y linderos. Ésta es una realidad que el país entero arrastra desde inicios de la repartición agraria y que no es raro entre los *wixaritari*.

La invasión a título personal. Ante un problema agrario con multitud de facetas, vertientes y corrientes de opinión, vecinos y vecindados en terrenos indígenas, por la fuerza y con apoyo del poder y el arrojo personal o de grupos, se han apoderado de secciones de terrenos ajenos. Estos casos son los más problemáticos y han redundado en algunas pérdidas de vidas humanas en el territorio *wixarika*.

La invasión con apoyo de una contraparte indígena. La renta de terrenos, concesiones muy favorables, y en algunos casos el préstamo, se convierte en un usufructo que se hereda de padres a hijos. Entre los *wixaritari* ha sido común la venta de madera y el arrendamiento de agostaderos a ganaderos que luego proclaman derechos de usufructo. En el caso del ejido Bajío de los Amoles, por ejemplo, según la propia versión *wixarika*, fue un nativo de la región quien jugó un papel crucial para ceder los terrenos.

Los ganaderos invasores. Éste es un problema crónico. La estrategia consiste en meter ganado en terrenos con aptitud, con el fin de obtener ganancias netas a expensas de los verdaderos propietarios. El ganado puede permanecer meses o años en terrenos ajenos e incluso puede también reproducirse ahí. Esto último estimula el abigeato, consistente en el marcaje de ganado ajeno que se junta con los rebaños de los invasores.

Los cazadores y madereros furtivos ocasionales. Esta “técnica” consiste en tomar recursos de comunidades indígenas, en la medida que estén accesibles y no resguardados. Las comunidades *wixaritari* han perdido volúmenes cuantiosos de madera en esta forma. Y la cacería furtiva exterior, aunque es muy baja, saquea recursos que pueden ser de importancia para la cacería interna que sí llega a ser muy alta.

Impacto de los problemas de tipo agrario

Abigeato. Una de las consecuencias más comunes de la invasión por ganaderos de las tierras indígenas, es el abigeato, es decir, los ganaderos invasores incorporan reses de otros propietarios a su rebaño, en detrimento de la economía y de las relaciones indígenas.

Desplazamiento de ganado local. Las reses de los ganaderos invasores compiten por los agostaderos de las tierras indígenas, lo que acarrea una considerable baja en la productividad y la calidad de los animales propiedad de los *wixaritari*.

Utilización ilegal y clandestina de agostaderos. La utilización ilegal y clandestina de agostaderos es una pérdida de divisas para los indígenas y un daño a los recursos naturales renovables locales.

Saqueo forestal. El saqueo forestal representa una pérdida muy importante de capital y, en especial, una violación a los recursos naturales indígenas. La modificación microclimática por la pérdida de cobertura boscosa también es producto del saqueo clandestino.

Erosión de suelos y alteración de cuencas. El suelo es el recurso más afectado. Miles de hectáreas en sitios clave, con problemas de erosión a causa de la deforestación, caminos de saca, incendios, desmontes e inducción de pastoreo.

Saqueo de fauna silvestre. La cacería de fauna silvestre clandestina ocasiona no sólo detrimento de fuentes únicas de subsistencia, sino también de símbolos sagrados indígenas. Aves, mamíferos y peces son los grupos más buscados.

Incendios forestales. Los incendios intencionales o por descuido, año con año afectan bosques, matorrales y pastizales. Al ser recurrentes y sin control, los incendios alteran patrones de humedad en el nivel de microcuencas, propician la aparición de plagas y enfermedades forestales, reducen la cobertura vegetal y, por ende, dañan el hábitat de la fauna silvestre.

Pérdida de biodiversidad. La pérdida de cobertura vegetal, la alteración de patrones de humedad ambiental relativa, y la disminución o desaparición de caudales, ocasionan modificación al hábitat natural, causando pérdida de especies de flora y fauna silvestres. A estas causas, hay que sumar lo referente a la cacería furtiva y la utilización excesiva de recursos.

Cultivos ilegales. Los cultivos ilegales han sido localizados en algunas zonas del territorio *wixarika*. Tienen el atractivo de inyectar dinero constante y sonante de manera estacional en algunos sitios. Sin embargo, desplazan prácticas tradicionales al importar productos de un sistema de mercado.

Ataques personales. Algunos indígenas han sido agredidos, amenazados e intimidados por asuntos agrarios. Esto origina desasosiego en ranchos y comunidades.

Privación ilegal de la libertad individual. Líderes indígenas *wixaritari* han sido encarcelados en distintas épocas por motivos agrarios. El testimonio más vívido en la época de los años sesenta, es el de don Pedro de Haro, en la comunidad de San Sebastián, quien estuvo preso a causa de la defensa de sus tierras.

Pérdida de vidas humanas. Aunque no es frecuente, sí llega a haber muertes por cuestiones agrarias.

Pérdida de calidad de vida y desplazamiento cultural. Cada uno de los problemas anteriores afecta directamente a estos dos aspectos de la vida, de los *wixaritari*, quienes dependen de los recursos disponibles en su ambiente inmediato.

Los indígenas sólo tienen tres alternativas: atenerse a una vida local de privaciones elementales profundas; migrar en busca de mejores alternativas; o reemplazar su forma o estilo de vida por otro importado. Cada una de esas alternativas puede desembocar en:

- Aumento de muertes por desnutrición y competencia por los escasos recursos.
- Migración a poblaciones mestizas en búsqueda de oportunidades para vivir mejor, con el riesgo de no poder regresar.
- Obtención de subsidios institucionales y venta de artesanías, para compensar las necesidades extremas con el consumo de productos distintos a los tradicionales.

Tabla 7. Calendario anual agrícola-religioso *wixarika*

<i>Ritual</i>	<i>Significado aprox. en español</i>	<i>Objetivo</i>	<i>Fecha</i>
<i>Pariyatsie yeiyariyari (Pariyatsie yeiyari ke mutiu)</i>	Peregrinación a <i>Wilikuta</i> .	También conocida como cacería del peyote. Se realiza con el fin de cumplir con el sacramento de penitencia, purificar el espíritu y renovar la vida. La ofrenda o “manda” que se lleva a <i>Wilikuta</i> es principalmente para pagar algún favor recibido o pedir algún beneficio como salud, hijos, lluvia, buena cosecha y otros. Con éste se inicia el ciclo de rituales.	En la época de secas: Entre los meses de octubre y febrero.
<i>Hikuli neixa (Wewiya kime tukari)</i>	Ceremonia del peyote o <i>Hikuli neixa</i> .	Especialmente para la bendición y el consumo del peyote que fue colectado durante el viaje a <i>Wilikuta</i> .	Después de la peregrinación a <i>Wilikuta</i> .
<i>Xarikixa (raqui, maíz tostado)</i>	Ceremonia del ezquite o maíz reventador. (ezquite = pinole o maíz molido)	Se realiza como preámbulo a la preparación del coamil para la siembra. Consiste en tostar primero un grano de cada uno de los cinco colores del maíz, para ofrecer al fuego. Luego tuestan todo el maíz que piensan comer molido durante la ceremonia. Realizan esta ceremonia, por lo general, al terminar el <i>Hikuli neixa</i>	De enero a marzo.

<i>Mayarixa</i> (<i>Warsiya</i> <i>tayarixa</i>)	Desmante y quema del coamil.	Se realiza justo después de terminar la ceremonia del <i>Xarikixa</i>	De marzo a mayo
<i>Tatei</i> <i>wayawitinié</i>	Siembra	Rito breve que consiste en bendecir de manera simbólica las semillas que serán sembradas.	Aprox. del 24 al 28 de junio. Después de la primera lluvia del temporal.
<i>Tukari muyu</i> <i>wewixime</i> <i>muka wiyaki</i>	Ceremonia para pedir lluvia.	Ceremonia que puede ser comunal. La realizan con el propósito de atraer la lluvia. Si ya está lloviendo, para pedir que siga lloviendo...	En el mes de agosto.
<i>Eitsixa</i>	Abonar.	Rito que se realiza cuando la milpa está pequeña. Se ofrece sangre de algún animal y otros alimentos a la tierra para estimular el crecimiento del maíz.	Aprox. entre julio y agosto.
<i>Mawarixa</i>	Ofrenda de los primeros frutos.	Cuando están aún tiernos los elotes, se hace una ofrenda especial con un racimo de cañas con todo y elote, sujetado con un cinto huichol. Esa ofrenda ocupa el lugar principal en toda la ceremonia.	Agosto a septiembre.
<i>Wimakwari /</i> <i>Tatei neixa</i>	Fiesta del elote o las calabazas tiernas: <i>Wimakwari</i> por la mañana y <i>Tatei neixa</i> por la tarde.	También conocida como la fiesta del tambor (<i>wimakuari</i> significa “tocar el tambor”) Se realiza cuando los elotes y las calabazas ya están maduros, listos para comerse.	Septiembre a octubre.
<i>Tatei uxipieri</i>	Fiesta de la cosecha o descanso del maíz de colores.	Al terminar la cosecha, se seleccionan las mejores mazorcas que servirán como semilla para el próximo temporal. Con las nuevas mazorcas se renueva la ofrenda familiar de los maíces de colores	Aprox. entre noviembre y enero.

Fuente: Anaya, 1999. *Wilikuta: paraíso terrenal de los Wixaritari*. Mexicoa. U. de G. Vol. 1, núm. 1: 110-120.

V

Vida profana



Fotografía 8. Miembros del grupo familiar *wixarika* alrededor del estanque construido por ellos mismos, para captar y distribuir el agua hacia los dos ranchos de su propiedad, *Tsiura* y *Maya Tu'utuya*. Al fondo *Muwieri Temai*, con los instrumentos de albañilería que él utilizó como principal diseñador de la obra; izquierda *Urawi* con sombrero y enseguida su hijo *Xurawe Temai* (R.Guzmán, 1999)

Introducción

La descripción de la vida profana de los *wixaritari* que hacemos aquí, se basa en la vida cotidiana de una familia en extenso *wixarika* del Norte de Jalisco. Sin embargo, reconocemos que lo profano en esta cultura indígena no presenta una ruptura ontológica con lo sagrado. Más bien, las actividades cotidianas son manifestaciones de esa conciencia colectiva caracterizada precisamente por su gran religiosidad, donde los espacios y tiempos sagrados constituyen el contexto de toda la vida de los *wixaritari*.

Nosotros utilizamos el término de grupo familiar como sinónimo de familia extensa, de modo que a lo largo del texto ambos se aplican indistintamente. El grupo familiar funciona como una unidad doméstica (Netting, Wilk y Arnold, 1984) que convive en un rancho como espacio geográfico, simbólico y de subsistencia. Lo conforman una familia nuclear principal o parental, cinco familias nucleares secundarias, seis familias nucleares terciarias y otros miembros relacionados por parentesco, que en total sumaban, hacia el año 2001, aproximadamente 60 miembros en total (véase figura 7). Este grupo familiar, al parecer, no había sido descrito previamente por otros investigadores. Sin embargo, las notas de Klineberg (1972: 29) hacen ver que ese mismo rancho ya había estado habitado por otra familia hacia el año de 1933.¹

Los miembros del grupo familiar comparten mitología, valores, costumbres, sistema productivo y organización social, con el resto de los habitantes que conforman la comunidad de San Sebastián Teponahuatlán. Empero, es de llamar la atención la *pureza cultural*,² que conserva la mayoría de los miembros de este grupo familiar.

Las actividades agrícolas, de cacería y recolección son la base de subsistencia y se encuentran inmersas en una visión mágica del mundo, testigo de una religión que aún se mantiene en un estado prístino. Su forma de vida demuestra una transición incompleta hacia un estilo

-
1. Según palabras de Klineberg (1972: 29): "...El rancho de Agustín de la Cruz, la Ciudad, a casi una hora a caballo de San Sebastián, el pueblo más cercano, tiene una situación especialmente atractiva sobre una colina, por encima de un veloz arroyo. Las casas están construidas en círculo alrededor de un patio despejado. Una pared baja de piedras rodea el conjunto. Una casa es para Agustín y su esposa, otra para su madre y padrastro, y una tercera para su hermano menor, Serapio y su familia..."
 2. La pureza cultural la relacionamos con el alto grado de conservación de los ritos y costumbres que aún practican todos los miembros del grupo, de manera muy semejante a los descritos por primera vez por Lumholtz hacia principios del siglo XX.

sedentario preindustrial que se caracteriza por la tecnología muy sencilla, niveles incipientes de uso de energía exterior y conceptos teóricos atávicos. Este modelo o forma de vida *wixarika* es un magnífico ejemplo de *cultura sustentable*, concepto que nosotros utilizamos aquí para definir la capacidad que tiene una sociedad de mantener su sistema social (cubriendo sus requerimientos básicos) de manera sostenible e intergeneracional a lo largo del tiempo.³

Contexto biofísico familiar

Los ranchos *Tsiura* y *Maya Tu'utuya*,⁴ en donde conviven los miembros del grupo familiar, se localizan al Sureste del poblado de San Sebastián Teponahuatlán, en una subcuenca de la Sierra de los Huicholes. Los rasgos biofísicos más sobresalientes de la subcuenca son:

- a) Clima templado subhúmedo con lluvias en verano. Temperatura media anual de 21 °C y precipitación pluvial de aproximadamente 800 mm. anuales. Los meses de mayor precipitación son julio, agosto y septiembre; con siete meses de frío al año, enero a abril, y octubre a diciembre.
- b) Arroyos intermitentes con un manantial permanente. El manantial ha sido aprovechado por los indígenas y cuentan con una red de distribución de agua a base de mancuernas de plástico. Con una baja inversión económica, proporcionada por el entonces Instituto Nacional Indigenista en el año de 1998, esta red resultó muy apropiada para la irrigación de ambos ranchos, el sostenimiento permanente de una pileta para cultivo de peces, el uso doméstico y el abrevadero de los animales.
- c) Mosaico de vegetación nativa e inducida en diversos estadios de sucesión, con dominancia de encinares, pinares, zacatal y campos de cultivo. La vegetación es fuente de madera útil en la construcción de viviendas, cercas y carretones para almacenamiento. Protege el suelo de la erosión y ayuda a retener la humedad. Además, proporciona alimento al ganado y, sobre todo, es fuente permanente de

3. Pearce, Barbier y Markandya, 1990; proporcionan una idea de sustentabilidad similar a la nuestra.

4. Estos nombres significan sope o tortilla gruesa y bajío de las flores, respectivamente (com. personal, con *Urawi* y *Muwieri temai*, 1999).

- leña para cocinar y alimentar el fuego que les permite a los indígenas sobrellevar las heladas noches durante gran parte del año.
- d) Materiales para construcción de amplia disponibilidad como son, piedra, grava, arena y arcilla, elementos necesarios para construir también cercas, almacenes y habitaciones.
 - e) Terrenos planos ideales para agricultura intensiva de baja escala. Estas áreas están por debajo del nivel del manantial, por lo que la irrigación es factible. Estos suelos son fértiles.
 - f) Área para exclusión de ganado. Es una sección del terreno cercada con alambre por los miembros del grupo familiar para facilitar el manejo del ganado bovino.

Una familia en extenso grande

De acuerdo con el criterio de Murdock (1967), éste es un grupo doméstico vertical conformado por padres, hijos y sus esposas. Las familias nucleares de los hijos varones viven en uno de los dos ranchos descritos, en residencias adyacentes. Las hijas viven en los ranchos de las familias de los esposos, pero conviven en el rancho parental cuando es tiempo de ceremonia. Los matrimonios múltiples, como el caso de *Muwieri Temai*, hacen compleja la estructura. En la figura 7 se muestra el esquema de la genealogía familiar; si bien la numeración es arbitraria, los números entre paréntesis después de los nombres indican la edad que tenían algunos de los individuos en el año 2001:

A este grupo familiar *wixarika* hemos calculado una trayectoria de casi 120 años (1883 a 2002) de acuerdo con las fechas de nacimiento de los individuos vivos y los antecesores directos. Considerando que para el año 1995 había 40 miembros vivos y para el año 2002 aumentaron a 57, la tasa de crecimiento demográfico fue de 7% anual (ver tabla 19):

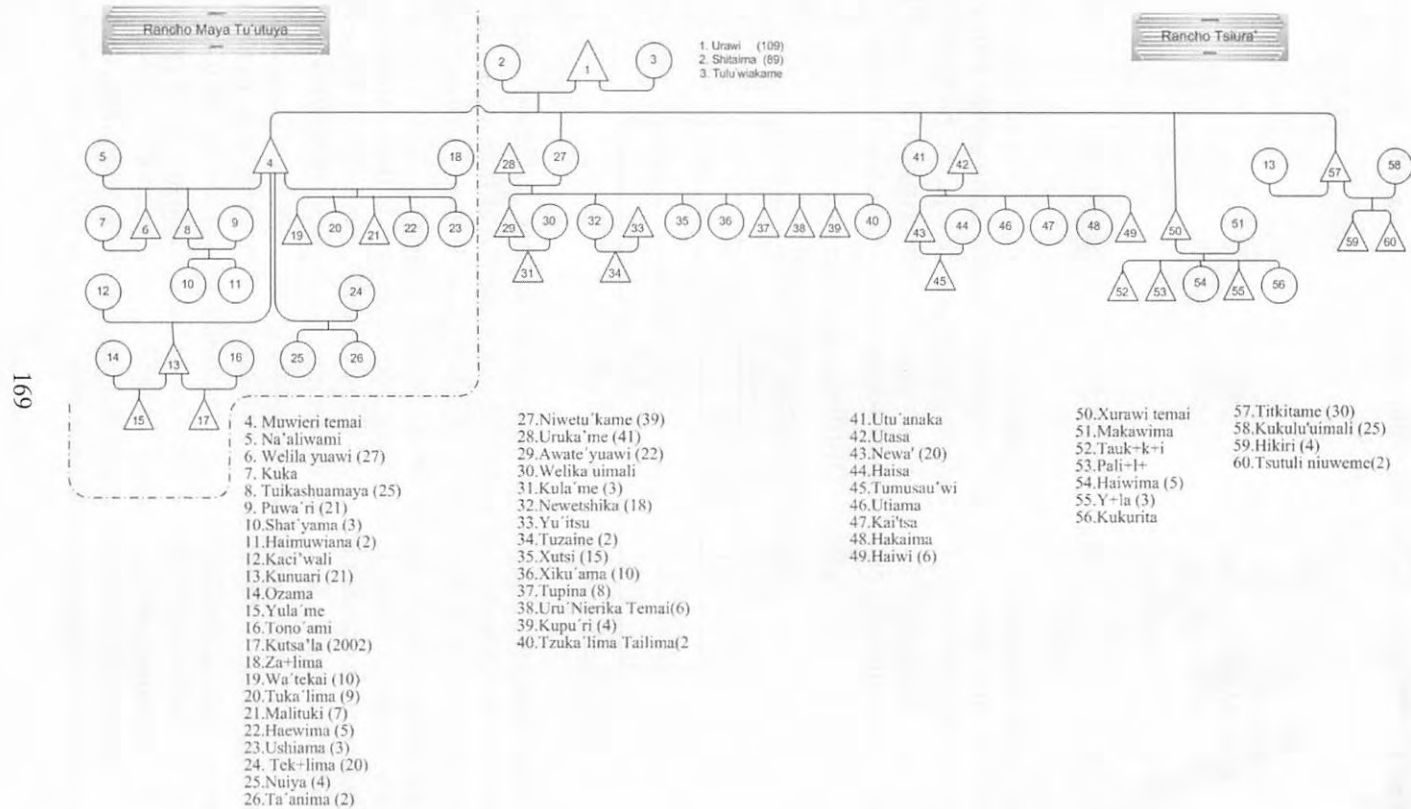
Tabla 19. Crecimiento demográfico del grupo familiar *wixarika*

	<i>MV</i>	<i>MM</i>	<i>HV</i>	<i>HM</i>	<i>TV</i>
1995	22	8	18	4	40
2002	31	8	26	5	57

MV = Mujeres vivas; MM = Mujeres muertas; HV = Hombres vivos

HM = Hombres muertos; TV = Total vivos

Figura 6. Genealogía del grupo familiar *wixarika*



Fuente: Anaya, 2003

Nota: El círculo corresponde al sexo femenino y el triángulo al masculino.

Ecuación para estimar el promedio de incremento, i.e., el incremento por periodo:

$$IP_{\bar{x}} = \frac{P_1 - P_0}{P_1 + P_0} \frac{2}{n} (100)$$

En donde,

P_0 = Población inicial

P_1 = Población final

n = Número de periodos

$$IP_{\bar{x}} = \frac{57 - 40}{57 + 40} \frac{2}{17} (100) = (0.17)(0.1176) = 2$$

La familia tuvo un incremento anual aproximado a 2% anual. En el año 2002, las mujeres vivas eran 31, número mayor comparado con el de 26 hombres vivos. La distribución por grupos de edad se presenta en la pirámide de la gráfica 4; en donde se puede observar en la base 0 a 12 años, en medio 13 a 50 años y en la cúspide mayores de 51 años:

Gráfica 4. Distribución de personas por edad en el grupo familiar

<i>M</i>	<i>H</i>	<i>Rangos de edad</i>
3	1	Mayores a 51 años
13	10	13 a 15 años
15	15	0 a 12 años

Fuente. Datos recabados por los autores *in situ*.

El fundador vivo más antiguo del grupo familiar es *Urawi*, quien a la edad de un poco más de cien años, aún ejercía el liderazgo y la conducción de los demás miembros hasta el año de 2002, fecha en que ya se perfilaba para sucederlo, su hijo mayor *Muwieri Temai*. La principal cualidad de *Urawi* es la de haber sido *mara'akame* desde muy joven y haber recibido también la distinción de *kawiteru*. Este último estatus le confiere no sólo reconocimiento interno al grupo familiar, sino también externo, hacia la comunidad y toda la etnia *wixarika*. Cuando *Urawi* fallezca, *Muwieri Temai* ocupará su lugar definitivamente. Pero mientras eso sucede, este último ha comenzado a involucrarse en toda clase de actividades, especialmente en las de tipo religioso, con el propósito de ir edificando una ascendencia moral sobre el grupo.

Aunque cada familia nuclear del grupo familiar se maneja en forma autónoma, el líder parental tiene poder en la organización y la distri-

bución del trabajo del grupo familiar, distribución de bienes, tenencia de la tierra y actividades religiosas. En especial, como mara'akame, es quien guía y conduce la peregrinación a *Wilikuta* y preside todos los ritos y ceremonias familiares de importancia.

La preocupación principal del grupo familiar es la producción de alimento suficiente para sostener a los descendientes y futuros herederos de la cultura. La familia adopta a los nuevos miembros, conforme la consigna de que tendrán que contribuir con su trabajo para aumentar los insumos y así distribuir los gastos familiares también entre ellos.

Actividades productivas de subsistencia

Aunque la nomenclatura de meses y días del año hoy juega un papel importante en la vida del grupo familiar, son más relevantes los indicadores que aseguran cierta probabilidad de éxito en las actividades de subsistencia. La aparición y desaparición periódica de cada rasgo biofísico observable, según los *wixaritari*, es símbolo de la intervención o no de uno o más *Kakaiyarixi* en el proceso de conceder favores, cobrar deudas o ratificar pactos.

Los siguientes indicadores son los más empleados:

Lluvia y estío.

- Pérdida y recuperación del nivel de manantiales.
- Desecación y renovación de arroyos.
- Pérdida follaje en la vegetación.
- Renovación del follaje.
- Floración y fructificación de especies clave.
- Migración de insectos, aves y mamíferos.
- Declinación del sol.
- Duración del día y la noche.
- Fases de la luna.
- Noche y día.
- Frío y calor.

El calendario de actividades sagradas y profanas en un ciclo anual es, en consecuencia, inestable en cuanto a fechas exactas, pero continuo en lo que respecta a su realización obligada. En la tabla 20 se presentan las actividades productivas y cotidianas (profanas *lato sensu*) que debe realizar el grupo familiar obligadamente durante el año. La descripción de las actividades sagradas se encuentra en el capítulo VII.

Algunas de las actividades listadas en la tabla 20 son de baja intensidad casi todo el año, pero llegan a intensificarse en ciertos meses, al grado de ser necesario dedicarles varios días y hasta varias semanas continuas. Esta asimetría en la intensidad de energía y tiempo invertidos, es también válida para la agricultura, donde se presentan momentos de acciones concretas muy intensos.

Tabla 20. Actividades obligadas de subsistencia durante el ciclo anual

<i>Actividad</i>	E	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D
Agricultura de ladera (maíz, frijol, calabaza)						•	•	•	•	•	•	•
Pastoralismo								•	•	•	•	•
Ganado de patio: gallinas, guajolotes, patos, etc.	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•
Forestal	•	•										
Caza y pesca						•		•	•	•	•	
Recolección: leña, alimentos, etc.	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•
Construcción y mantenimiento	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•
Arte y artesanías	•	•	•	•								
Mano de obra	•	•										
Donativos oficiales y particulares		•	•	•	•							
Participación comunitaria	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•

Cultivo del maíz

Ciclo anual agrícola-religioso

El punto de partida del ciclo anual agrícola-religioso es el inicio del cultivo del maíz, que está en sincronía con el ritmo natural de las variables biofísicas. El maíz y el frijol han sido y siguen siendo el principal alimento de subsistencia de los *wixaritari*. Todas las demás actividades profanas y sagradas giran alrededor de su cultivo anual, que comienza con la ceremonia de *Tatei niwetsika 'eisixa*, en el mes de junio cuando se siembra, y termina con las ceremonias de *Hikuli neixa* y *Xarikixa*, cerca del 15 de mayo.

Todo el ciclo del cultivo del maíz se enmarca en un calendario anual de ceremonias que los *wixaritari* denominan *el costumbre* (ver tabla 7). Ese calendario está determinado por dos momentos principales: la épo-

ca seca y la época lluviosa. El primer período inicia con el descanso del maíz (*Tatei uxipieri*), entre los meses de octubre a diciembre, que es cuando se seleccionan la mejores semillas de cada uno de los distintos maíces de colores y de frijol para ser utilizadas en el siguiente ciclo agrícola. Pero, en realidad, es la peregrinación a *Wilikuta* lo que abre el nuevo ciclo, ya que precisamente es en ese ritual en el que piden a sus ancestros míticos, lluvia y buenas cosechas; además de otros beneficios (incluyendo dinero). Sólo después de que han cumplido con el viaje a *Wilikuta* y bendicen el peyote colectado en la ceremonia del *Hikuli neixa*, consideran oportuno llevar a cabo la preparación del coamil (*Watsiya tayarixa*). Después, comienza la siembra y el cuidado del maíz.⁵

Todos los miembros de la familia cumplen con rigurosidad los ritos y ceremonias relacionados con el cultivo y la cosecha del maíz, que prácticamente conforman todo el ciclo anual. Y aún con todas las carencias de alimento que sufren durante casi cinco meses (época seca), no prueban los primeros frutos, sino hasta que los bendicen y ofrecen a los *kakaiyarixi*. Pero esas ideas no las han adoptado sin razón. Son fundamentadas en una mitología muy rica que está presente en los diversos relatos que los *mara'akate* reproducen durante las ceremonias relacionadas con el maíz y que los *wixaritari* conocen desde pequeños.

El maíz es como el cuerpo del wixarika

Los *wixaritari* han dado un nombre a cada una de las principales etapas de desarrollo de la planta de maíz, como si se tratara de una persona (véase la tabla 21). Es decir, en el crecimiento del maíz se refleja el crecimiento del propio *wixarika*. Esto demuestra el carácter sagrado que tiene para ellos este grano; al extremo, de que lo consideran como el alimento que las deidades les han otorgado para vivir sobre la Tierra. Por tal motivo, tienen que cuidarlo y ofrecerlo a sus ancestros, antes incluso de ellos comerlo.

5. Comentaba *Muwieri Temai* en una ocasión: “sembrar el maíz es como criar a un hijo, primero cuando es pequeño lo tenemos que cuidar más y darle alimento para que crezca; luego lo des-verbamos para que tenga más fuerza y pueda producir la semilla grande” (Com. Pers. 1999).

Tabla 21. Etapas de crecimiento del maíz.
 Notable es la nomenclatura y la adopción
 de distintos sexos en diversas etapas del ciclo de crecimiento

<i>Nombre</i>	<i>Sexo</i>	<i>Significado</i>
<i>yilama</i>	x	Crecer.
<i>Ípa</i>	y	Niño que comienza a sentarse solo y puede gatear.
<i>Ípawima</i>	x	Igual al anterior.
<i>Tunuali temai</i>	y	Niño que se levanta por sí mismo e intenta caminar; la milpa muestra su más tierna caña.
<i>Tuliuma</i>	x	Igual al anterior.
<i>Hakatemai</i>	y	Milpa que ha alcanzado su estatura completa; sin espigar.
<i>Hakama Hakaima</i>	x	Igual al anterior.
<i>Hakasa</i>		
<i>Sutiliwiwie</i>	y	Milpa en banderilla, a punto de espigar.
<i>Wiwie</i>	x	Igual al anterior.
<i>Tukitemai</i>	y	Milpa espigada que ha esparcido su polen.
<i>Wiwiana Tukiama</i>	x	Igual al anterior.
<i>Nuwaitemai</i>	y	Espiga abierta.
<i>Muwiana</i>	x	Igual al anterior.
<i>Nuitemai</i>	y	Hombre adulto.
<i>Nuiwama</i>	x	Embarazo temprano, se está formando el elote; poco se ve.
<i>Xitakame</i>	y	Elote apenas formado, muy tierno.
<i>Xitawima</i>	x	Igual al anterior.
<i>Kipaisa temai</i>	y	Con el cabello bien formado.*
<i>Kipawima</i>	x	Igual al anterior.
<i>Tsauyatemai</i>	y	Elote bien formado.
<i>Tsaiyama</i>	x	Mujer bien formada
<i>Íukitemai</i>	y	Réplica de instrumentos muy antiguos, i.e. <i>Muwieri</i> .
<i>Íukiana</i>	x	Réplica de palabras antiguas.
<i>Matiswua</i>	y	Frijol de guía; pulsera del maíz; adorno para exaltar belleza y vigor.
<i>Matisuma</i>	x	Igual al anterior.
<i>Kurupitemai</i>	y	Guía de calabaza. <i>Kurukuxa</i> es el nombre de la guía.
<i>Tseakuruma</i>	x	Igual al anterior.
<i>Xewatemai</i>	y	Cuando florece la calabacita tierna. Para que no aborte se le habla: " <i>hayu, hayu, hayu</i> ".
<i>Hayuawima</i>	x	Un insecto, <i>hayu</i> , con sus alas hace el sonido, lo divierte, protege a calabacita bebé. Es probable que se trate de un díptero.

<i>Nombre</i>	<i>Sexo</i>	<i>Significado</i>
<i>Tsikiuatemai</i>	y	Sonaja.
<i>Tsikuama</i>	x	Con sonaja que divierte al bebé
<i>Waino</i>	y	Prohibido, que no se puede mover.
<i>U'waima</i>	x	Mujer prohibida
<i>Tuwinorixi</i>	y	Juntos frijol, calabaza, maíz, hombre.

x = femenino; y = masculino

- * Los *wixaritari* carecen de bello púbico, un rasgo morfológico de grupos indígenas prehispánicos, y en consecuencia, no asocian la emergencia de los cabellos del elote a esa característica que es muy occidental.

En diversas etapas del ciclo del maíz, los indígenas observan abstinencia sexual, para invocar la pureza de la tierra y del maíz, igual que lo haría una pareja que se une en matrimonio por vez primera. Según sus creencias, la energía sexual que ahorran las parejas será aprovechada por la tierra y las plantas de maíz en sus diferentes etapas de crecimiento. La abstinencia, según el mito, es parte de la preparación que también hicieron los ancestros *wixaritari* en el primer ciclo del cultivo de maíz en tiempos antiguos.

El cultivo del maíz mantiene la vida comunal

El cultivo del maíz asociado con el frijol, no sólo responde a una necesidad básica de alimento, sino que representa el objetivo principal del trabajo familiar: un sistema tradicional de producción que mantiene al grupo familiar en un estilo de vida comunal. Esa vida comunal es posible gracias a la organización social que los líderes del grupo familiar imponen en prácticamente todas las actividades agrícolas que realizan; en especial, las relacionadas con el cultivo del maíz. Todos colaboran en las labores de cultivo; desde la quema y limpieza del terreno o coamil, hasta la siembra, desyerbe y cosecha. Incluso, dedican por lo menos una parcela comunal que todos cuidan, para el consumo colectivo durante las fiestas o ceremonias. Este sistema tradicional del cultivo del maíz se ha conservado gracias a la transmisión y reproducción de conocimientos, métodos y técnicas agrícolas de una generación a otra.

El cultivo de maíz, con el del frijol y calabaza, acapara el trabajo cotidiano de buena parte del año. La tabla 22 resume los insumos que requiere esta actividad.

Tabla 22. Agricultura de ladera
de maíz-frijol-calabaza y sus insumos

<i>Actividad</i>	<i>Insumos importados</i>	<i>Insumos locales</i>
Preparación del terreno	Hacha, machete, cerillos, contenedor de agua	Horquilla, gancho, piedras, postes, agua.
Siembra	Coa	Semilla, agua.
Primera escarda	Machete, azadón, contenedor de agua.	Agua
Segunda escarda	Machete, azadón.	Agua
Cosecha	Machete, costales.	Canasta, pizcalón, agua.
Almacén	Barra, hacha, machete.	Postes, cañas de maíz, zacate, madera, barro, agua.
Utilización en alimento	Contenedores, molino,	Leña, metate, cal, ollas

Uso integral de la planta de maíz

La planta de maíz se aprovecha completamente. Hasta las cañas tiernas suelen masticarse, por su contenido de azúcar. Los esquilmos son utilizados como alimento para el ganado y animales de carga y tiro. Los tallos secos se usan en la construcción de contenedores para almacenaje de maíz y frijol. Las hojas tiernas sirven para cocinar tamales. En las mazorcas tiernas suelen aparecer gusanos que son ingeridos crudos.

Con el cultivo del maíz aparecen otros recursos que ofrecen alimento a los *wixaritari* en la misma época. Un tomate o tomatillo silvestre, hongos del maíz comestibles, cebollas silvestres, semillas de calabaza (*hatzi*), palomas de varias especies, jabalíes, tejones y venados; todos aumentan la diversidad de la dieta. Incluso, aparecen distintas flores cuyos pétalos y polen son útiles en varias ceremonias. Pero también en esta época de abundancia puede haber mermas y presiones en el presupuesto familiar ocasionados por la presencia de plagas y animales dañinos para los cultivos, tales como: armadillos, mapaches, cuervos y tlacuaches.⁶

6. Sólo al tlacuache se le tolera por su significado mítico. Según el mito *Wixarika*, a él se debe el robo del fuego en épocas antiguas, a los habitantes de la costa.

El maíz es ofrenda y alimento sagrado.

El maíz es alimento porque es sagrado. Y es sagrado porque es alimento. Con él se alimenta al abuelo fuego *Tatewari*. Todas las ofrendas a los ancestros llevan maíz en alguna forma: como tamales, atole, pinole (molido en polvo), figuras de serpiente, sol, venado, peyote, rayos, lluvia y personas. Como alimento sagrado, al maíz se le denomina con los nombres que aparecen en la tabla 23:

Tabla 23. Nombres de los diversos alimentos sagrados del maíz

<i>Hatumari</i>	Maíz sin cocer, mezclado con agua.
<i>Pa'apa turitzi</i>	Tortillas en miniatura.
<i>Puritzi</i>	Tortillas en forma de serpiente.
<i>Kixau</i>	Tostadas.
<i>Tetsu</i>	Tamales.
<i>Xarikixa</i>	Maíz tostado, reventado al fuego
<i>Hamuitzi</i>	Atole dulce, que al enfriarse adquiere una consistencia de gelatina, muy raro.
<i>Tsinari</i>	Atole salado.
<i>Pexuri</i>	Masa de maíz cocido, espeso.
<i>Nawa</i>	Tesgüino o tejuino.

Entre todos esos alimentos sagrados, el *nawa*, o tesgüino, ocupa un lugar preferencial. Es una bebida fermentada a base de maíz de uso ceremonial, cuya preparación dura varios días. Enseguida se describe el proceso para su realización:

1. Se selecciona maíz amarillo (*taxawime*), de ocho (*tseiri*) y tempranero (*mexiacame*). Se desgrana.
2. Se limpia un lugar libre del acceso de los animales, con suficiente sol.
3. En ese espacio se pone una cama limpia de arena de río, de grano fino. Encima de la arena se esparce el maíz desgranado, el cual se cubre con una capa delgada de arena. Se pueden colocar cuantas capas sean necesarias, siempre y cuando la superior sea de arena. Se protegen los bordes con piedras.
4. Se humedece la cama de arena y se cubre perfectamente con zacate seco.
5. Se mantiene la humedad en tanto germinen las semillas, de dos a cuatro días.

6. El maíz germinado, *xiukame*, se limpia y se guarda en un costal de tela, que se cubre con una cobija para que conserve el olor y se reblandezca. Se guarda por una noche.
7. Las semillas germinadas se secan al sol durante dos a tres días, o hasta que queden tostadas. Con cierta frecuencia se restriega el maíz entre las manos a modo que se desprendan las “plántulas” y se elimine toda humedad. En las noches se protege del sereno en el mismo saco y se cubre con una cobija. Al maíz germinado y seco se llama *xiukame wawaki*.
8. El maíz germinado y secado al sol, se muele en el metate hasta obtener un polvo fino; de consistencia similar al pinole.
9. El polvo del maíz germinado y molido se mezcla en un recipiente grande con agua hasta que quede por completo disuelto. Esa mezcla se deja reposar hasta que se sedimenta, por unas dos horas.
10. Se separa el líquido (*hakuiri*) del sedimento y se guarda en un *nanautame*, bule grande para fermentar.
11. Se agrega más agua a la pasta sedimentada y se cuece por 24 horas, o más, sin dejar de batir con un *haku nawa mui name*, otate. Se deja reposar el cocimiento por una noche.
12. Al siguiente día se pasa el cocimiento por un cedazo para separar nuevamente el líquido de la pasta. La pasta sirve como alimento para los cerdos y gallinas. El líquido del cocimiento se mezcla con el líquido del paso diez o *hakuiri*. Esta nueva mezcla de ambos líquidos se deja fermentar por lo menos por tres días en las ollas de barro. Luego se guarda en los *nanautamete* y se fermenta por doce horas. Los conocedores aseguran que éste es el punto óptimo para tomarse, pues “después pierde sabor”.

Antes de beber el nawa, éste debe ser bendecido por el *mara'akame*. Se bebe al tiempo o caliente, solo o con sal y chile. Un cuarto de litro de tejuino fermentado por tres a cuatro días, equivale casi, en contenido de alcohol, a una cerveza. Así que, cuando un indígena consume un litro o más de tejuino, dependiendo de su estado fisiológico, puede quedar ebrio. Cuando los *mara'akate* requieren tejuino en una ceremonia, lo solicitan a su mujer diciendo: “*wamawari aikutsi*”, ofrenda de tesgüino. La mujer se acerca con el *nawa* en su manto, y sin tocar con las manos la jícara, la entrega.

Guardiandes de los colores del maíz

Los *wixaritari* se autodefinen como “los guardianes de los colores del maíz”. Investidura que, según el mito, el propio maíz recibió del arco iris en épocas antiguas. En realidad, existen por lo menos cinco razas autóctonas de maíz que este grupo indígena ha conservado y reproducido desde tiempos inmemorables:

- *Yuame* (maíz azul).
- *Taxawime* (maíz amarillo).
- *Taakili* (maíz morado).
- *Xiwime* (maíz manchado).
- *Mepume* (maíz blanco).
- *Hawelax* (maíz morado, de flor).

Cada uno de esos maíces, según sus creencias, pertenece a diferente deidad. Son considerados como sagrados y son bendecidos durante los rituales más importantes. Cada familia elabora una ofrenda con una mazorca de cada color. Se trata de una ofrenda femenina que, como madre, engendrará a los hijos del maíz: los *wixaritari*. Esa ofrenda de los maíces de colores la conservan junto con la jícara familiar sagrada que simbólicamente representa la vida en unión. Luego, cuando participan en las diferentes ceremonias, es colocada en el altar que construyen para el ritual. Y cuando los hijos se casan, reciben su dote de maíces de colores para iniciar su propio cultivo. Al respecto, *Urawi* comentaba:

[...] en tiempos de la revolución mi familia tuvo que esconder los maíces de colores por mucho tiempo para que no los perjudicaran. Cuando pasó la guerra, los sacamos y los volvimos a sembrar. Cada vez que un nuevo hijo o nieto se casa, a la esposa se le entrega una ofrenda con mazorcas de cada color y así recibe el compromiso de cuidar y reproducir este alimento sagrado... (com. pers., 1999).

Para el caso del frijol, también cuentan con algunas variedades propias de su territorio: *kwaxamume* (frijol como la higuera, por su parecido a la semilla); *wamurishi* (parecido al garbancillo); *maxakwitaya* (parecido al excremento del venado).

Es interesante hacer notar la coevolución que han tenido ambas plantas al ser sembradas juntas, ya que la planta del maíz le sirve de soporte a la del frijol, y ésta, aporta un enriquecimiento de nitrógeno al suelo mediante los tubérculos que sus raíces forman en simbiosis con una especie de bacteria. Esta costumbre de sembrar el maíz asociado con el frijol, ha sido tan importante en la cultura indígena mexicana,

que aún en nuestros días podemos ver esa asociación en la mayoría de los cultivos de temporal de las zonas rurales.

Pastoralismo

El pastoralismo representa para los *wixaritari* fuente de alimentos, ingresos monetarios y símbolo de poder. Los productos lácteos, sus derivados y la carne significan proteína, muy apreciada sobre todo en tiempo de estío. Pero el ganado significa una reserva de dinero en efectivo, del que pueden disponer en cualquier momento para todo tipo de propósitos: viajes a lugares sagrados, traslado por enfermedad, compra de provisiones, pago de cuotas comunitarias, diversos insumos para ofrendas y ceremonias, gasolina, herramientas y todo tipo de materiales. La familia extensa motivo de esta investigación contaba en el año 2000 con 30 reses. En la tabla 24 se enlistan algunas de las principales actividades que los *wixaritari* realizan como parte de esta labor productiva:

Sin duda, la importancia de la ganadería está relacionada con un símbolo de poder. Para los *wixaritari*, tener más ganado significa poseer la posibilidad de mantener a más mujeres. Significa también contar con mayores recursos de persuasión para los ancestros, ya que una res representa la ofrenda de sangre capaz de mover las voluntades de uno y todos los antepasados juntos. *Maxa*, el venado, es y será la ofrenda por excelencia de todas las celebraciones *wixaritari*. Pero, poco a poco, su escasez ha ido en aumento a causa de la degradación del hábitat y de la feroz cacería debida a la introducción del rifle calibre .22 a la zona, desde hace varias décadas. En consecuencia, el ganado tiende a reemplazar a gran velocidad en muchas ceremonias al *maxa* y bien pudiera ser que llegue a desplazarlo por completo.

El sacrificio ceremonial del novillo se realiza de la siguiente manera:

- a) Se comisiona a dos *Yuhutati temawamete* o *Tetukuewiwa*, sacrificadores de ganado. Ellos no tocan al animal, excepto para el sacrificio.
- b) Se mantiene amarrado el novillo, cautivo días antes, sin probar agua ni alimento.
- c) En el momento del sacrificio se mantiene en el suelo postrado, maneado de las cuatro patas, con la cabeza contra el suelo, sostenido, dependiendo del tamaño del animal, por dos o más personas.
- d) Los sacrificadores esperan la autorización del *mara'akame*. Éste hace una oración e invoca a los ancestros de los diferentes rumbos

del mundo. Con una flor a manera de hisopo, imparte bendiciones con agua a los presentes, al lugar, a los instrumentos del sacrificio y a las vasijas en donde se coleccionará la sangre.

- e) El *marakame* bendice al animal. Habla con él. Lloro. Reza de nuevo para que los ancestros acepten la ofrenda. De alguna manera, le responden y dan su anuencia. Entonces, autoriza a los sacrificados para que degüellen al animal.
- f) Uno de los Yuhutati *temawamete* degüella el animal. El otro colecciona la sangre en jícaras primero, luego en contenedores de plástico para guardar la mayor cantidad posible.
- g) La sangre coleccionada en jícaras es para los dignatarios y se usará en diferentes momentos de la ceremonia. El resto se distribuye entre los asistentes, que la usarán en sus ranchos para bendecir instrumentos y ofrendas durante sus ceremonias familiares.

Tabla 24. Actividades e insumos relacionados con el pastoralismo

<i>Actividad</i>	<i>Insumos locales</i>	<i>Insumos importados</i>
Ahijar las vacas		Soga, gusanol
Preparar corrales	Postes, madera, piedras, agua, mano de obra.	hacha, machete, barra
Apartar becerros		Sogas.
Ordeña		Sogas, contenedores.
Queso	Cuajo, aro, agua, mano de obra.	Contenedores, sal.

Una vez muerto el animal, se descuartiza. Una parte de la carne se cocina en caldo, sin sal, para ser ingerida por los asistentes durante la ceremonia. El resto se distribuye cruda entre los mismos participantes, que la guardan seca la mayoría de las veces, para consumirla poco a poco. Pero el alimento más especial, destinado a honrar a los ancestros, es el que se prepara en el teekata, horno de tierra. La carne del animal sacrificado se hornea siguiendo un procedimiento similar al que se describe en seguida:

- a) La carne se prepara en tasajos, tiras largas, sin sal y sin condimentos. Envuelta en hojas de plátano se deposita en pequeñas porciones individuales o colectivas en recipientes de barro.
- b) Se abre una oquedad en el suelo en forma rectangular; de un metro de profundidad por dos metros de largo y uno de ancho.
- c) Se tapiza el interior del agujero (piso y paredes) con piedras semiesféricas, de diversos tamaños.

- d) Encima de la cama de piedras se coloca abundante leña de encino y se enciende una hoguera.
- e) Cuando la leña se ha convertido en carbón ardiente (brasa), se depositan los recipientes con la carne, tapados o destapados, sobre las brasas.
- f) Se cubren los recipientes con abundantes hojas de plátano. Encima de las hojas de plátano se ponen ramas verdes de encino y pasto hasta formar una cubierta densa que sella la anterior.
- g) La capa de ramas y pasto se cubre con plástico (ésta es una innovación contemporánea) y se sella con piedras para no dejar escapar el calor. Encima del plástico se agrega un poco de arena para ayudar a mantener aún más el calor.
- h) Se deja cocinar por dos a tres horas, dependiendo del volumen y la consistencia de la carne. Al término de ese tiempo se retira con cuidado cada una de las capas del material que se utilizó para cubrir el horno. Los recipientes, individuales o colectivos, con la carne horneada se retiran del horno y se sirven porciones a los participantes, comenzando por los dignatarios.

Para concluir, es importante mencionar que con el pastoralismo se asocian otras especies de animales de carga y tiro. En orden de importancia por el servicio que aportan son: mulas, machos, burros y caballos. Estos animales son muy apreciados por ser auxiliares en el transporte de personas y carga, manejo de ganado y actividades agrícolas, como la roturación del terreno para la siembra. Además, poseer animales de carga y tiro puede influenciar de manera positiva a la mujer solicitada en matrimonio, en el momento de tomar una decisión.

Cría de especies menores

La cría de especies menores tales como chivos, cerdos, gallinas, guajolotes, patos y conejos, es una actividad familiar que con frecuencia es responsabilidad directa de las mujeres y los niños. En la tabla 25 se mencionan los insumos que la familia invierte en esta actividad productiva.

Tabla 25. Insumos para la cría de especies menores

<i>Actividad</i>	<i>Insumos locales</i>	<i>Insumos importados</i>
Cría de gallinas, guajolotes y patos.	Maíz desgranado, agua, mano de obra.	Vacunas.
Cría de cerdos.	Desperdicios de alimento, mano de obra.	Medicina (esporádica).
Cría de chivos	Pasto	Ninguno.
Cría de conejos	Pasto, verduras, mano de obra.	Alimento de engorda en ocasiones.

Dado que no siempre se dispone de los insumos importados, la cría de estas especies menores depende en realidad de aquéllos con los que se cuenta en el rancho y, en muchas ocasiones, los propios animales son capaces de procurarse el sustento en campo abierto, sin limitaciones de espacio. Las gallinas y los guajolotes, en particular, son fundamentales ya que consumen muchos de los insectos que son plagas dañinas, además de que proporcionan carne fresca y huevos que se consumen cotidianamente. Los chivos y cerdos, al igual que el ganado bovino, llegan a ser valorados como reservas económicas.

Las gallinas también se utilizan con frecuencia en las ceremonias familiares como ofrendas de sangre. Al ser sacrificadas se convierten, además, en alimento sagrado que se comparte entre los asistentes. El gallo, según el mito *wixarika*, guía con su canto al Sol en su camino por la noche, y debido a ello, algunas de las plumas de su cola, en especial las iridiscentes, son indispensables en una clase de *muwieri*, que el *mara'akame* utiliza en ceremonia especial.

El guajolote doméstico, o *aru*, se asocia con el guajolote silvestre (*Meleagris gallopavo mexicana*), que es nativo de la Sierra de los Huicholes. Éste se considera sagrado porque, según los *wixaritari* es el abuelo del Sol y él otorgó el nombre de *Tau* al Sol. La hembra con su canto tau tau, parece repetirlo aún en la actualidad. Con base en este mito, los peregrinos que se dirigen a *Wilikuta*, en la búsqueda del *hikuli*, llevan obligadamente una corona de plumas de guajolote (de preferencia blancas) alrededor del ala del sombrero, en señal de identidad como “peyoteros” que se dirigen hacia el este, en donde nació *Tau*, el padre Sol.

Los patos son escasos, pero tienden a integrarse con lentitud al proceso alimenticio y cultural de los *wixaritari*. Y son más raros aún los conejos, chivos y borregos, a pesar de ciertos intentos de introducción financiados por dependencias federales.

Actividades forestales

Se puede asegurar, con base en los antecedentes registrados, que los *wixaritari*, en lo general, y la familia extensa estudiada, en lo particular, no tienen vocación forestal. Las actividades forestales, en todo caso, les han acarreado toda clase de problemas: divisiones internas, pleitos, fracasos en inversiones, lucro de muy pocos y, por si esto fuera poco, pérdida de cobertura vegetal, erosión de suelos, desecación de arroyos y desaparición de especies silvestres de importancia, entre las que se cuenta el propio venado cola blanca, que ha ido desapareciendo en algunas áreas.

La problemática forestal en la Sierra de los Huicholes es amplia y compleja, con infinidad de desaciertos y muy pocos aciertos. Para ilustrar esto, baste mencionar un ejemplo: Productos Forestales y Enrique Niembro fueron los concesionarios principales de los aprovechamientos forestales en el territorio *wixarika* desde el final de la década de los años setenta (1970's). Esos aprovechamientos forestales dejaron nulas o muy escasas ganancias a las comunidades indígenas, además de afectaciones ambientales graves, producto de un saqueo indiscriminado del recurso. Este patrón de usufructo desigual, con un beneficio máximo orientado hacia la empresa y un despojo del recurso de sus poseedores, tuvo su origen en cuando menos tres factores circunstanciales:

- 1) Los *wixaritari* han desarrollado una cultura de subsistencia forjada a base de maíz, recolección de productos silvestres y cacería. Esta inmersión cultural no les permitió dimensionar el valor económico de los productos forestales.
- 2) Aún cuando algunos líderes comunitarios hayan percibido el problema, su falta de organización con fines económicos fue impedimento para que actuaran con eficiencia en contra de los madereros, así como una burocracia insensible a la problemática indígena.
- 3) Esa realidad confusa alimentó la voracidad comercial que se incubó en un medio oficial propicio. La corrupción del sector forestal permeó la insipiente participación de otras dependencias federales y estatales, cuya capacidad técnica era deficiente en esa época, en materia de asesoría forestal.

Durante las dos décadas siguientes el problema forestal no se solucionó. No fue sino hasta que el antiguo Instituto Nacional Indigenista (hoy CDI), junto con la participación de instituciones académicas y organizaciones no gubernamentales promovieron asambleas comunitarias con el propósito de demostrar que el hábitat del venado, animal sagrado para los *wixari-*

tari, estaba siendo amenazado, se pudo hacer frente a los saqueadores. El principal argumento era que con la extinción del venado se perdería también una parte importantísima de la cultura wixarika.

La UCIHJ y el rescate forestal

Ante el panorama anterior, la mejor estrategia que se diseñó para asegurar que el aprovechamiento del recurso forestal tuviera un beneficio directo para los *wixaritari*, fue crear la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco (conocida como UCIHJ). Esta Organización agraria de segundo nivel, integró por primera vez a las tres comunidades indígenas y comenzó sus funciones el 8 de abril de 1992. Los antecedentes y características de esta organización se describen en el capítulo IV, en el apartado que trata sobre el subsistema de gobierno nacional. Sin embargo, por la importancia que tuvo la UCIHJ en el ámbito forestal, es imprescindible mencionar aquí algunos aspectos relevantes.

Desde sus inicios, la UCIHJ tuvo que sortear un obstáculo muy grande, pero se dio a la vez, una coyuntura favorable. Por una parte, la relación intercomunitaria hacia el interior de la sierra, no era muy amistosa debido a viejas rivalidades por problemas de linderos y delitos menores que impedían el trato cordial. Y por la otra, los Fondos Regionales de Solidaridad fueron el detonante y aspecto favorable del proceso de la unión. De esta manera, los problemas intercomunitarios, presentes por varias décadas, podían esperar en tanto no se resolvieran primero los problemas con los vecinos. Esta situación favoreció que se lograra el acuerdo entre líderes *wixaritari* de Santa Catarina, San Andrés y San Sebastián, siendo Juventino de la Cruz Carrillo el primer presidente de la UCIHJ y a la vez, presidente de bienes comunales.

El primer propósito de esta Unión fue cancelar el contrato con el maderero y promover el uso del recurso forestal de manera racional por los propios comuneros. Esto no pudo ser cumplido porque los fondos solicitados no fueron canalizados a tiempo. Distintas presiones internas favorecidas por la inercia propia del concesionario, redundaron entonces en una ampliación del contrato por un año más. Al término de esta ampliación, Alberto Serio tomó el cargo de presidente de bienes comunales.

En sólo una semana de funciones, el 5 de mayo de 1993, Alberto Serio firmó de manera unilateral un contrato con el mismo concesionario maderero por cinco años más, en presencia del gobernador de Jalisco.

co Carlos Rivera Aceves. Esto, por consiguiente, apuntaba en sentido opuesto al plan original. Por lo que se tuvo que replantear el trabajo de base y consensuar con los ancianos y el propio consejo de la UCIHJ la destitución de Alberto Serio.

El nuevo presidente de la Unión fue José Juan de la Cruz, un *wixarika* de San Sebastián que promovió la expulsión del maderero de manera definitiva e impugnó un juicio por incumplimiento de cláusulas en el contrato. A partir de esa fecha comenzaron a trabajar dos aserraderos, el de *Hukuta* y el de Bajío de los Cóconos, manejados y administrados por los indígenas. El despegue de este proyecto de los aserraderos se enfrentó con problemas formidables propios de los aprovechamientos forestales. Entre otros, los indígenas no contaban con experiencia ni conocimiento para la cuantificación de volumen, selección de arbolado, derribo, manejo de maquinaria para el arrime y transporte. Tampoco conocían acerca del trazo, la construcción y el mantenimiento de caminos, dendrología, viveros y plantaciones forestales, patología forestal y planificación de cortas. Menos aún, estaban preparados para todo lo concerniente al proceso industrial de producción de madera, mantenimiento de equipos, vigilancia, prevención de riesgos y manejo de contingencias. Así que para la administración de los aserraderos, consistente en el proceso de toma de decisiones, entrenamiento, contratación y compensación de empleados, control y destino de fondos y la comercialización de los productos tampoco se contaba con personal capacitado.

Ante todo ese escenario desalentador, era de esperarse el fracaso forestal subsiguiente. A pesar de los grandes subsidios federales para rescatar el planteamiento original, los aprovechamientos forestales en manos de los *wixaritari* no lograron prosperar.

Estudio de Manejo Integral de los Recursos Naturales (EMIRN)

La penosa experiencia antes descrita de los aprovechamientos forestales no termina aquí. Más bien abre otro capítulo de increíble ineficiencia y, tal vez, uno de los fraudes académicos más importantes del trabajo institucional indigenista: el del Estudio de Manejo Integral de los Recursos Naturales (EMIRN).

Con la necesidad apremiante de los *wixaritari* por conocer en detalle sus recursos naturales, la dinámica y las formas adecuadas de aprove-

charlos, surge una solicitud para que se lleve a cabo investigación básica sobre recursos naturales renovables. De esta manera nace el EMIRN, como un proyecto de cuantiosa inversión económica, pero que obtuvo resultados muy deficientes. En el año de 1995 tuvimos oportunidad de revisar los archivos de este proyecto y pudimos constatar que las monografías, producto de la investigación, eran de baja calidad, incoherentes entre sí, con deficiencias graves de método y con lagunas de información. Por ello consideramos los resultados, salvo algunos casos, poco confiables, fragmentados y confusos. Sin embargo, hubo datos rescatables que verificamos e incluimos en dos estudios que realizamos con un equipo de investigadores de la Universidad de Guadalajara, entre los años de 1995 a 1997 (véase Guzmán y Rojas, 1996; Guzmán y Barrera, 1997).

El fracaso del EMIRN, según los entrevistados conocedores del proceso, se debió a los siguientes motivos:

1. Los técnicos contratados para el trabajo de campo, eran individuos ajenos por completo a la dinámica social de ese contexto, por lo que desconocían la problemática y los antecedentes mínimos para comprender los propósitos del estudio y las responsabilidades contraídas.
2. El proyecto y sus dirigentes fueron designados desde las oficinas centrales del antiguo INI, por lo que todo el grupo del EMIRN gozaba de autonomía total en los ámbitos administrativo, financiero y técnico/académico.
3. El proyecto no contó con un documento base de partida que les permitiera a los participantes tener claridad en cuanto a los objetivos y productos esperados.
4. En resumen, el EMIRN no contó con una coordinación técnica/académica adecuada.

Caza y pesca

La cacería y la pesca son actividades ceremoniales y de subsistencia. La cacería ceremonial, *iweyeri mawarixapa*, que significa venadear o salir de cacería en busca de un venado, es una actividad sagrada de cinco días de duración. En ella participan exclusivamente los hombres; las mujeres y el *mara'akame* permanecen en los ranchos a la espera de su regreso. El *mara'akame* tiene la consigna de cuidar la permanencia del fuego, mientras que las mujeres a media noche, hacen el aseo del patio

con las escobas sagradas, prenden la vela y bendicen alrededor del patio con agua sagrada.

Antiguamente utilizaban trampas tradicionales, *ewari*, y el arco con flechas para la cacería del venado. Los cazadores salían al amanecer e iban acompañados de perros. La trampa consistía en una malla confeccionada con fibras extraídas de los músculos del mismo venado. La colocaban en los parajes transitados por el venado, *maxa (tsi) huyeta*, y cuando se localizaba un venado (*mikahweya tsuku i'ukurumti*) el cazador gritaba con fuerza "*weehu, weehu, weehu, weehu, weehu*" (para incitar a los perros). Cuando el venado cae en la trampa se dice que es un *maunhari*.

El primer cazador que atrapa al venado es el *ti'iyawame*, y tal suerte se considera un gran honor. Para trasladar al venado, ya muerto, le amarran las patas, con el *hiiyame* (cinto o fajo), colocando las patas delanteras dobladas sobre la cabeza. Lo cargan sobre los hombros. Si el trayecto es largo, los demás, los *tewewiyamete meyuparewi* (cazadores), le ayudan.

La cacería del venado se hace hoy con rifle calibre .22, sin perros. Se comienza muy temprano y se caza sólo de día. Los cazadores regresan al rancho o al campamento, al pardear (cuando el sol se ha ocultado). Cuando no encuentran un venado o deben "pagar" una manda muy especial, los cazadores ayunan y comen muy poco durante la tarde (*Yuhuiti tiweiyyenen nuiwarika tukari*); permanecen sin probar sal por cinco días.

Si a los cinco días no se ha encontrado aún el venado, se realiza otro ciclo de cinco días. Pero, por lo general, los *wixaritari* suelen cazar uno en el primer ciclo de búsqueda. Cuando, por diversos motivos no encuentran el venado, optan por sacrificar un becerro. Durante la cacería al venado se le nombra *pixnu*. Encontrar un venado y errar el tiro es indicador de cierto disgusto de los sobrenaturales.

Otras especies frecuentes en la cacería son pecaríes, mapaches, tejones, tlacuaches, armadillos, conejos, guajolotes, palomas, codornices e iguanas.

Para la pesca realizan caminatas de varios días hasta llegar a las partes bajas de la sierra, en lugares conocidos con abundante pesca. Utilizan chinchorro, atarraya, arpón y anzuelo. Este último es considerado el de menor éxito, pero aún con él, todos atrapan algo. Los pescados (trucha, lobina, bagre y tilapia) se limpian y se ponen al fuego para deshidratarlos, con el propósito de que resistan el trayecto de regreso al rancho. Parte de la sangre de los peces se conserva en bolsas de plástico para posteriormente usarla en las bendiciones de objetos y personas.

Recolección de productos silvestres

La recolección de productos silvestres la realizan los *wixaritari* con el propósito de obtener alimentos complementarios de subsistencia y algunos materiales necesarios para las ceremonias. La leña, por ejemplo, es esencial para cocinar y proporcionar calor durante las noches frías; pero además, es imprescindible en casi todas las ceremonias. En la actualidad, debido a su escasez, los desplazamientos para cortarla o colectarla, son cada vez más distantes. En esta actividad participa toda la familia, niños y adultos.

Entre los productos silvestres que colectan, además de leña, están la miel, las orugas, plantas medicinales, frutos silvestres, barro, tabaco, sotol, fibras, madera, entre muchos otros.

Uso del fuego

Para los *wixaritari* el fuego no es solamente lumbre sino *Tatewari* (nuestro abuelo fuego); deidad de la vida y la salud, capaz de predecir el futuro, primer *mara'akame* y, por tanto, compañero y asistente de los *mara'akate*. En compañía de *Takutsi Nakawe* construyó el primer templo. A *Tatewari* pertenecen las guacamayas, el águila real y los felinos; su alimento preferido es la leña.

Frente al fuego se recrean todos los mitos, se realizan en público las declaraciones de faltas cometidas, se invocan favores y se realizan ofrendas. El fuego tiene un lugar especial en el rancho, en los *xirikite* y en los *tuki*. Para producirlo se coloca primero la cabecera (*Kipieri muritari*), un trozo grueso de árbol, sobre el cual descansa toda la leña cuando se enciende la fogata. También son indispensables los *muritari* (almohada), dos palos dispuestos a derecha e izquierda del fuego para atizarlo.

Nayarit, en lengua *wixarika* significa “en donde el fuego no arde”. El nombre proviene de un mito que relata que *Tupinatewiyari*, cuando el colibrí era humano, intentó robar el fuego de una isla en el mar, en las cercanías de San Blas, pero el fuego se apagó cuando alcanzó la playa, por lo que así nombraron el lugar.

Orugas

En la recolección de productos silvestres, está el notable caso de *kawi*, la oruga, una especie que ha jugado un papel determinante en los mitos

wixaritari. La narración que involucra a la oruga da cuenta de que en el principio de los tiempos, los hombres-animal organizaron una peregrinación al país del peyote, y entre ellos estaba *kawi*, la oruga. Al tercer día de la caminata ésta se cansó y no pudo seguir. Quien encabezaba la peregrinación, *irikwekame*, le dijo que ahí se quedaría y que en adelante se alimentaría de las hojas de los robles. A ese lugar se le conoce como *kawimuyaka* y se le debe identificar durante la peregrinación a *Wilikuta*. Es un alto obligado de los *tiwainurixi* (los niños que no han probado el elote: angelitos), que hacen un viaje imaginario guiados por un *mara'akame yuimakwame* (*wimakwame*), el que toca el tambor, en la fiesta de *Tatei Neixa yuimakwaxa*. El mito de la oruga es narrado con todo detalle a quienes ocupan un cargo tradicional.

La oruga que se puede asociar a este mito, *kawiriki* (gusano, de árboles, dicho con cierto desprecio) mide alrededor de cinco centímetros de longitud y medio centímetro de diámetro, es de color café oscuro con manchas blancas. Cuando los elotes están en su punto, las orugas, gordas, bajan de los árboles y buscan un lugar para hacer un capullo (*ku'uxu*). Luego, a mediados de diciembre, se convierten en pupa (*kiruki*). Más tarde, a mediados de junio, emerge una mariposa de color café pálido o amarillo gamuza (*tseiri*). Las mariposas adultas alcanzan hasta cinco a diez centímetros con las alas abiertas. Cuando es tiempo de la siembra (*etsixa*), en el mes de junio, las mariposas ponen sus huevos en las hojas de los robles. Esta especie de mariposa, aún no identificada taxonómicamente, es muy urticante en su fase de oruga, pero comestible cuando se asa en un comal. Se tuestan primero al sol y se restriegan suavemente hasta que pierden la vellosidad. Se comen asadas, como chicharrón. Su interior es amarillo, de la consistencia y el sabor de una yema de huevo cocido. La comida a base de estas orugas se llama *kawixi*, gusanos. La buena cosecha para alimento, según informan los indígenas, sólo se puede lograr cada dos años.

Tabaco silvestre

Otro producto muy apreciado por los *wixaritari*, obtenido de la recolección, es el tabaco silvestre o *yana*, considerado sagrado. Para obtenerlo deben desplazarse a días de distancia del rancho. La palabra proviene de *ya'a*, que significa cigarro. Se trata de una planta solanácea de hojas lanceoladas que también cultivan con mucho sigilo en la Sierra de los Huicholes. Se intercambia en pequeñas porciones por carne seca, cha-

quiera y otros materiales, pero muy rara vez por dinero. Se dan dos variedades, *maxanaka* (oreja de venado) y *yauki* (tabaco macho).

Durante la etapa de cultivo, las plantas no pueden ser vistas por cualquier persona, a excepción del tabaquero, so pena de que todas las plantas se sequen antes de tiempo. Se cortan las hojas cuando están amarillas y se guardan debajo de una cobija. Después de tres a cinco días se machacan y se secan al sol. Se guarda en un bulito conocido como *yakwai*, o en un pañuelo. El *yakwai* es una variedad de bule redondo de tamaño parecido al de una pelota de tenis, forrado con cuero de venado, y con un pequeño orificio en la parte superior que se cubre con una tapadera de madera de brasil. Lo llevan colgado durante el viaje a *Wilikuta*. El *yana* o *macuche* no se puede fumar antes de la peregrinación. Para su consumo se envuelve en una hoja de maíz.

También es un poderoso amuleto de protección contra los malos espíritus y serpientes durante el viaje a *Wilikuta*. Hay dos formas para usarlo como amuleto: en un pequeño bulto hecho con hoja de maíz en forma de tamal (*Kwitzi neni* o lengua de águila) que se ponen en la boca durante los rezos. O una pizca del tabaco en un listón que se ponen en la cabeza, las muñecas y los tobillos. Este tabaco, según los informantes, es un veneno muy poderoso contra las serpientes. Si se pone un pequeño trozo en la boca de la serpiente, ésta morirá con rapidez.

Palmas de soyate y sotol

El soyate o *umika*, es un producto silvestre que utilizan los indígenas para la confección de sombreros (*xurupureru*) ceremoniales. Es símbolo en hombres y mujeres de identidad *wixarika*, imprescindible en toda ceremonia tradicional. El sombrero da fortaleza en caminatas agobiantes y protege contra agresiones espirituales. *Umika* es una planta (*Nolina watsonii*) de la familia *Liliaceae*, de hojas en forma de cintas, delgadas, con dientes muy finos en los márgenes, también usada para la confección de petates. Crece principalmente en la región de Santa Catarina.

Otro objeto ceremonial también fabricado con soyate es el *takwatsi kauyumarie*, estuche en donde los *mara'akate* guardan objetos simbólicos y sagrados. Aunque muchos de los peregrinos a *Wilikuta* lo utilizan, este instrumento sólo adquiere poderes mágicos en manos de los *mara'akate*. Una segunda especie, *tsai*, conocida como sotol o palma de sotol, es también usada en la confección de sombreros y estuches cere-

moniales. Ésta es una planta (*Dasyllirion parryanum*) de hojas en forma de cinta, con los bordes dentados. Sólo ha sido localizada a unos 35 kilómetros al oeste de Mezquitic, en el cerro Cuesta del hueso (*Umetetia*), en laderas pedregosas sobre el camino a San Sebastián. De esta planta se prepara además una bebida embriagante llamada *tsaiwino* o *tuxi*, muy local, cuyo proceso de fabricación ya casi no se conoce. De ambas especies de palma se extraen también fibras para amarres en los techos de diversas construcciones, combinados con otates (*Otatea aztecorum*) y zacate del género *Muhlenbergia*.

La recolección del peyote, *hikuli*, es una actividad sagrada descrita en el capítulo VII dedicado a la hierofanía.

Arte y artesanías

El arte simbólico de los *wixaritari* fue uno de los aspectos más apreciados por Lumholtz a finales del siglo XIX. Según describe ese antropólogo, elaboraban sus obras artísticas para fines religiosos, ofrendas y peticiones a sus deidades, plasmadas en tablillas y jícara votivas cubiertas con cera de abejas silvestres y adornadas con materiales naturales como fibras, semillas y flores.

Según Paul Westheim (en Baltasar, 1991), el arte huichol se puede definir como de realismo mítico, “donde una montaña o un río representan la morada de alguna de sus deidades”. Se trata de obras pictográficas hechas, en la actualidad, a base de estambre, acrilán, chaquiras, pinturas vegetales y minerales. En cada obra diseñan imágenes de águilas, venados, tigres, serpientes, flores, plantas, sol, luna, estrellas, lluvia, hombres, peyote y varios otros símbolos ceremoniales. Pero para que se consideren verdaderas obras de arte, éstas deben ser creaciones originales, no repetitivas y llenas de significado, cuya representación muestra un estilo y sensibilidad propios del artista.

En contraparte, las artesanías son repeticiones manuales e imitaciones que aunque llegan a ser excelentes obras de artesanos, no dejan de ser meramente decorativas y carentes de significado religioso o sagrado. En ellas estilizan, repiten y diversifican muchas de las figuras características de los *wixaritari*, en colores y tamaños diferentes; por lo general bordadas en tela o adheridas con cera sobre tablas de *triplay*. Otra característica de las artesanías modernas es que tienden a ser objetos de uso cotidiano, confeccionados y adaptados para venta. Pulseras, aretes,

collares, morrales, blusas, faldas, fajos y muñecas con motivos variados. Se han adicionado últimamente figuras talladas en madera y cubiertas con chaquira, de serpientes, iguanas, jaguares y máscaras.

Los primeros cuadros de estambre datan apenas del año 1959 y principios de la década de los años sesenta. En la Universidad de California, en Los Ángeles, se conservan algunas de las primeras obras de Ramón Medina, confeccionadas por petición del antropólogo Peter Furst. Según Fernando Benítez, esos cuadros son el verdadero origen de lo que se ha difundido como arte *wixarika*. Juan Negrín (1991) sostiene que los productores de ese arte son individuos desadaptados de su cultura que, sin ser muy religiosos o conocedores de sus tradiciones, tampoco dependen totalmente del sistema citadino. Para Fernando Benítez (1991:135), “el verdadero arte *wixarika* es el arte religioso, colectivo y simbólico, el cual ha llegado a su fin, y todo esfuerzo por conservarlo y estimularlo no hará más que mantener artificialmente su vida”.

La causa de esta agonía del arte simbólico *wixarika* es por que muchas formas que le dan sentido han perdido su vigor por haber caído en el desuso. Es el caso del bule que ha sido reemplazado por contenedores de plástico y se ha convertido en un mero objeto decorativo, carente de su magia original. Los bordados a máquina y los cromos de subculturas ajenas, están acabando con el arte *wixarika* auténtico.

Mano de obra

La mano de obra está relacionada con la emigración temporal que los *wixaritari* realizan con propósitos laborales en ciclos regulares. En el grupo familiar, durante el tiempo que realizamos el estudio, la migración fue de tres hombres adultos a la ciudad de Guadalajara. Su propósito era, en los tres casos, establecer una residencia permanente para ellos y sus familias nucleares.

Tiikitame, hijo menor de *Urawi*; así como *Welika yuawi* y *Kunuari*, hijos de *Muwieri temai*, establecieron su residencia en Guadalajara, en un albergue administrado por la Universidad de Guadalajara. Ahí viven con sus mujeres *wixaritari*, originarias de comunidades distintas a la suya. *Tiikitame*, conocedor profundo de sus tradiciones, ha tenido empleos de cargador, policía, velador y conserje. Realizó estudios de primaria y secundaria, e intentó estudiar preparatoria sin éxito. *Welika yuawi* y *Kunuari*,

que estudiaron también primaria y secundaria, sobreviven de la venta de artesanías, algunos empleos eventuales y apoyos económicos diversos.

Los demás miembros del grupo familiar prefieren realizar trabajos dentro de la sierra, aunque de vez en cuando viajan a la ciudad de Guadalajara por diferentes motivos. Existe el caso excepcional de un miembro prominente del grupo familiar, que fue seleccionado por el Ayuntamiento de Mezquitic para formar parte del cabildo durante un período de tres años. Como regidor recibió un sueldo mensual promedio de \$15,000.00 con la única obligación de presentarse a las reuniones de cabildo, por lo general, una vez al mes. Los aspectos más sobresalientes de ese caso son:

- El receptor dilapidó grandes cantidades de su pago en alcohol y prostitutas “las más caras de Mezquitic”, y pago de transporte especial de Mezquitic “hasta la puerta de la casa”. en San Sebastián.
- Este *wixarika* adquirió algunos bienes de valor considerable, como son, una camioneta, una grabadora y un rosario de madera de un metro de largo. La grabadora la encendía de día y de noche, a todo volumen, hasta agotar la reserva de baterías, sin considerar que alteraba la armonía de las celebraciones tradicionales. En la camioneta, de un costo aproximado de \$10,000.00 en el momento de su adquisición, sufrió una volcadura en el primer viaje, quedando en la carretera toda una noche golpeado seriamente, según él mismo comentó después. Cambió esa camioneta por otra más económica, que malbarató al año siguiente, deteriorada por falta de mantenimiento. El rosario de madera lo portaba en las ceremonias tradicionales y decía que “Jesucristo estaba de su parte”.
- Su mujer y sus hijos recibieron magros beneficios de esos ingresos económicos: juguetes baratos, ropa y algunos alimentos exóticos.
- Al cabo de tres años, cuando dejó de recibir ese sueldo cuantioso, ya no pudo costearse los traslados lujosos, las prostitutas ni los vicios asociados. Como consecuencia, cayó en tal estado depresivo que fueron necesarias terapias conducidas por los dos miembros más sabios del grupo familiar. También su familia sufría de intimidaciones y violencia frecuentes por parte de él.

La situación anterior refleja el tipo de “ganancias” que obtiene un *wixarika* cuando incursiona en un sistema ajeno. Por tanto, se debe considerar seriamente el costo-beneficio de apoyos mal planificados.

Economía autárquica

Como ya se mencionó antes, el grupo familiar al que nos referimos en este libro practica una producción de subsistencia basada en la renovabilidad cíclica de la productividad natural de la tierra, en la fuerza muscular humana y de animales de carga y tiro. Y aunque la circulación de moneda en el territorio *wixarika* ha ido en aumento, este grupo familiar por lo general no guarda reservas de dinero en efectivo, salvo unos cuantos cientos de pesos en épocas clave, cuando venden algunas reses o reciben pago por otras labores. Entonces aprovechan para invertir ese dinero en: utensilios para el hogar, como son ollas, cacerolas, platos y tazas; herramientas para el trabajo cotidiano, como machetes, cuchillos, palas, azadones y cuerdas; enseres personales como cobijas, ropa, telas, huaraches, sombreros; materiales diversos para ceremonias como velas, listones de colores, chocolate, galletas, incienso; materia prima para elaborar artesanías como chaquiras, cera y estambre; incluso víveres no perecederos, equipos electrónicos y piezas para instrumentos musicales, entre muchos otros productos externos.

De esta manera, los *wixaritari* mantienen una necesaria relación de mercado con los vecinos mestizos, cuando tienen que comprar y vender algo en el exterior inmediato. Esta relación de compra-venta la mantienen en equilibrio cuasi perfecto, muy a pesar de que los productos externos están acompañados de un alto valor agregado. El equilibrio entre las dos economías se sustenta en un contacto mínimo, lo que resulta a la vez en una coexistencia armónica. Además, el éxito de los *Wixaritari* se basa en una administración muy eficiente de ingresos y egresos. En la tabla 26 se desglosa de manera ejemplificada la manera en que administran sus recursos monetarios.

Tabla 26. Relación ingresos–egresos monetarios
de una familia *wixarika* del área de San Sebastián
Teponahuatlán*

<i>Venden/Obtienen</i>			<i>Compran</i>		
<i>Núm.</i>	<i>Mercancía</i>	<i>Ganancia anual (\$)</i>	<i>Núm.</i>	<i>Mercancía</i>	<i>Costo anual (\$)</i>
1	Artesanías	250.00	1	Aceite de cocina	240.00
2	Bordados	300.00	2	Agujas	5.00
3	Donativos varios	1000.00	3	Alambre de púas	150.00
4	Fajos piteados	1000.00	4	Algodón	10.00
5	Ganado de patio	500.00	5	Alimentos a granel	250.00
6	Ganado en pie	4500.00	6	Alimentos enlatados	250.00

7	Madera	50.00	7	Armas de fuego	75.00
8	Mano de obra	1800.00	8	Azúcar	240.00
9	Productos agrícolas	250.00	9	Bebidas embotelladas	100.00
10	Servicios internos	300.00	10	Cacahuates	20.00
			11	Café	240.00
			12	Cal	240.00
			13	Cartuchos calibre .22	250.00
			14	Cassettes	50.00
			15	Cemento	500.00
			16	Cerillos	50.00
			17	Cerveza	250.00
			18	Chaquira	500.00
			19	Chocolate	50.00
			20	Cigarros	25.00
			21	Cohetes	50.00
			22	Dulces	20.00
			23	Estambre	150.00
			24	Fertilizantes	1000.00
			25	Frutas y verduras	50.00
			26	Galletas	250.00
			27	Gasolina	100.00
			28	Goma de mascar	10.00
			29	Grapas y clavos	100.00
			30	Herramientas: machete	75.00
			31	Hilo	20.00
			32	Huaraches	100.00
			33	Insecticidas/ herbicidas	500.00
			34	Jabón	50.00
			35	Láminas de cartón	100.00
			36	Manguera y conexiones	100.00
			37	Maseca	100.00
			38	Medicinas	25.00
			39	Paliacates	50.00
			40	Pañales desechables	100.00
			41	Papel de china	75.00
			42	Papelería	25.00
			43	Pilas	240.00
			44	Plaguicidas	500.00
			45	Radio y grabadoras	50.00
			46	Relojes	50.00
			47	Ropa exterior	150.00
			48	Ropa interior	50.00
			49	Sal	50.00
			50	Sogas y cordeles	100.00
			51	Sombreros	100.00
			52	Telas	500.00

53	Tequila	125.00
54	Tijeras	25.00
55	Transporte	300.00
56	Utensilios de cocina	100.00
57	Vacunas para ganado	500.00
58	Velas y veladoras	250.00
59	Zapatos/huaraches correa	100.00
<i>Total ingresos</i>		\$ 9,950.00
<i>Total egresos</i>		\$ 9,735.00

* La relación de aproximadamente 1:1 significa un equilibrio económico anual casi perfecto. La inversión fue calculada según una durabilidad de 10 y 20 años. El capital, procedente de ingresos varios, fue calculado según lo obtenido en los últimos 20 años.

Donativos oficiales y particulares

Los donativos de cualquier tipo representan un ingreso extraordinario que permite a las familias indígenas mejorar su economía. La gestión de recursos económicos de este tipo la han aprendido gracias a las enseñanzas del Instituto Nacional Indigenista (hoy CDI): solicitan cantidades de dinero para la realización de proyectos, que deben ser aprobadas en asambleas comunitarias. También reciben apoyos parecidos de instituciones gubernamentales, tanto municipales como estatales y hasta federales; de instituciones educativas, como la Universidad de Guadalajara; y de organizaciones civiles nacionales e internacionales.

Los donativos pueden ser bienes y servicios gratuitos, como materiales para construcción (cemento, cal, varilla); alimentos básicos (maíz, frijol, leche, azúcar, pastas); herramientas y materiales agrícolas (semillas, fertilizantes, herbicidas); materiales escolares (libros, cuadernos, mochilas); servicios médicos; asesoría legal y hasta vehículo con chofer y gasolina para realizar viajes al desierto de San Luis Potosí; entre otros.

Los únicos que requieren los indígenas para la gestión de este tipo de recursos es saber leer y escribir bien en español, participar en las asambleas comunitarias y preparar por escrito una solicitud con el formato establecido.

Participación comunitaria

Una vez al mes, los adultos y sus mujeres tienen que participar, de manera obligada, en diversas reuniones de la comunidad. Ahí se les

asignan cargos y responsabilidades que deben cumplir, por lo general, por un período no menor a un año. Todos los cargos comunitarios son de tipo honorífico, es decir, no se recibe pago alguno; al contrario, la mayor parte de las veces quienes ocupan esos cargos deben invertir los pocos recursos con que cuentan.

Urawi ha ocupado el más alto cargo social-religioso durante varios años, el de *kawiteru*, una profesión honorífica y vitalicia. Con este cargo tiene, entre otras responsabilidades, el resguardar el verdadero conocimiento tradicional, que consiste en mitos, cantos, cuentos, oraciones, parafernalia y procedimiento para la ejecución de rituales, fechas históricas y nombres de personajes, nombres de animales, propiedades de plantas curativas, alimentos, geografía del cosmos, interpretación de mensajes subliminales sobrenaturales y naturales, tabúes, rutas y lugares sagrados. Otra de las varias funciones sociales de un *kawiteru* es elegir, año con año, al nuevo gobernador y al resto de los dirigentes del gobierno tradicional. Para ello, se debe reunir con otros *kawiteruxiri* en el *tuki* durante varias noches e identificar en los sueños a los posibles candidatos.

El segundo personaje en importancia sociocultural del grupo familiar, es *Muwieri Temai*, quien ha ocupado cargos diversos. Uno de ellos fue el de gobernador tradicional. Este nombramiento lo mantuvo alejado de su rancho durante un año, involucrado de tiempo completo en labores comunitarias. Tenía que vivir junto con algunos miembros de su familia en el núcleo de población de San Sebastián Teponahuatlán. En el año de 2005 fue nombrado *kawiteru* vitalicio, en sustitución de su padre *Urawi*, quien por su edad y sus problemas en la vista, se retiró.

Los demás miembros del grupo familiar han participado también en diferentes cargos, a excepción de los que viven en Guadalajara, quienes deben pagar multas comunitarias para poder conservar su derecho comunal.

Conclusiones

De la información incluida en este capítulo, vale la pena destacar los siguientes puntos:

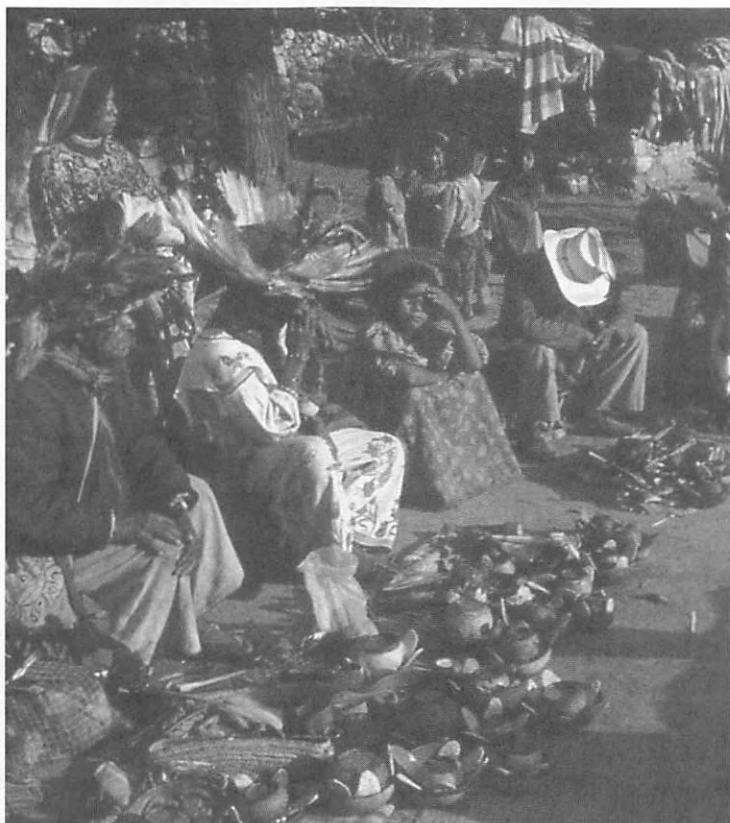
- Las herramientas locales utilizadas, los utensilios domésticos y los atuendos personales, son muy sencillos, tanto los confeccionados con materiales de la región (gancho para desmontar, horqueta para

remover monte, coa, pizcalón, etc.), como los obtenidos del exterior (p.e. machete, hacha, pico, pala, carretilla).

- Los conceptos que rigen el orden social interno y la moral colectiva en general, son atávicos: horario, números, meses del año, posición del sol en el arco celeste, fases de la luna, horas luz e indicadores ambientales.
- La fuerza muscular humana y de animales de carga y tiro, es la base energética del sistema sociocultural. La energía complementaria se produce in situ y proviene básicamente del sol y del fuego.
- Los subsidios energéticos externos son muy reducidos; entre los más comunes están la gasolina, los fertilizantes y cartuchos calibre 0.22.
- Su participación en el sistema de mercado regional, donde es necesario comprar y vender, no es reciente; pero lo que sí es diferente hoy es, el aumento de bienes y servicios del exterior que poco a poco van aniquilando las costumbres tradicionales.
- El grupo familiar mantiene un contacto externo mínimo y un equilibrio económico cuasi perfecto, que le confieren la capacidad de autosostenerse de manera sustentable.
- La participación de dos miembros de esta familia extensa, ocupando el rango cultural más alto, como *kawiteruxiri*, demuestra su compromiso social y religioso. En el año de 2005, los *kawiterutsixi* en San Sebastián eran cinco.

VI

Urawi y Muwieri temai



Fotografía 9: De izquierda a derecha, *kawiteru Urawi* y *mara'akame Muwieri Temai*, hacia el final de una ceremonia; jícaras de *tesgüino* adornadas con pétalos de tortilla de maíz (R. Guzmán, 1999)



Fotografía 10. *Kawiteru Urawi* (R. Guzmán, enero de 1998)

Introducción

En este capítulo hablaremos de los dos personajes *wixaritari*, protagonistas principales de la presente investigación, *Urawi* y su hijo mayor *Muwieri Temai*.

Urawi ha alcanzado el grado cultural más alto reconocido por los *wixaritari*, el de *kawiteru*, desde hace ya muchos años. El número total de ancianos que ostentan este grado en la actualidad no llega a veinte en toda la etnia. En ellos descansa el conocimiento cultural más profundo, basado en mitos, ceremonias, rituales y la forma de realizarlos.

Muwieri Temai, hijo mayor de *Urawi*, ostenta el grado de cantador (*mara'akame 'awiexuki kukawiwa*) desde hace algunos años, pero a partir del año 2005, heredó el cargo de *kawiteru* de su padre, quien por la pérdida de capacidad visual y su edad avanzada ya no puede ejercer.

A estos dos sabios *wixaritari* dedicamos esta obra. A ellos les debemos todo el conocimiento adquirido acerca de su cultura, las vivencias

formidables que nos permitieron compartir y la aspiración mutua por dar a conocer al mundo su pensamiento y forma de vida.

Urawi

Este personaje nació aproximadamente en 1901. Según él mismo expresó, de niño caminó, en un sueño, junto a un lobo (*urawi*). Por ese motivo, su familia y amigos le llaman cariñosamente *lobito*.

Los carrancistas¹

Cuando era muy joven, *Urawi* vivía en *Haikiri uayeika*, lugar que significa *donde se pasea el remolino*. El coamil de la familia, *waxata*, estaba en *mauta'ari*, Las Joyas, a una hora de camino de su rancho. Un día, en el tiempo de la preparación del coamil, su papá, llegó muy alarmado a su casa y les contó que cuando tomaba una siesta, soñó que soldados de la revolución lo habían matado.

Pasaron dos o tres días, y una mañana, después de ordeñar, cuando estaban almorzando, llegaron los soldados, maltrataron a la gente e incendiaron casas. El padre vio desde la distancia *la rebatinga* y se escondió entre sus becerros. Un soldado seguía a una muchacha gritando: “¡párate hija de la chingada, porque si no, te mato!”. No la alcanzó. Regresó maldiciendo y soltó los becerros sin percatarse del padre de *Urawi*.

Mujeres para la tropa

Los soldados amarraron por el cuello a hombres y mujeres, en fila. Quemaron casas y carretones con todo y maíz. Se embolsaron el poco queso, los frijoles y tortillas que había. Se llevaron a los prisioneros. Un soldado rezagado descubrió y aprehendió a la madre de *Urawi*. Al ver que el soldado la golpeaba con un sable para someterla, el esposo salió de su escondite pistola en mano, diciendo en *wixarika*: “¡suéltala, si no te mato!” y le tiró unos balazos. Aunque el soldado alardeaba esquivando las balas, soltó a la mujer. Ella corrió “pal’ monte”. Cuando se le acabaron las balas, el

1. Aunque muchos *wixaritari* asocian a los carrancistas con el levantamiento armado de Jalisco de 1925-1927, ese grupo nada tiene que ver con la Revolución Cristera gestada en la zona. De acuerdo con Jean Meyer (2000), los cristeros estuvieron en Mezquitic el 9 de diciembre de 1926.

padre también corrió. Pero por desgracia, él fue rumbo a donde se habían ido los soldados. La esposa le gritaba: “devuélvete, pa’llá ganaron”.

Urawi también se había escondido y no lo descubrieron. Aunque era un muchacho de unos 15 años, aparentaba mucho menos. “Antes los hombres crecían despacio. Ya eran viejos y parecían niños.” Lloró con amargura sin saber qué hacer. Su mamá salió del monte y le dijo: “no chilles, ayúdame a apagar el maíz”. Lograron rescatar tantito maíz y frijol. En esos instantes, en la distancia, retumbaron unos balazos. La mamá de *Urawi* presagió que habían fusilado a su marido.

En efecto, apenas unos metros adelante, el padre de *Urawi* fue aprehendido y fusilado junto con el resto de los hombres. El mismo soldado que intentó raptar a la madre lo ejecutó, “colgándolo de un palo”. A las mujeres les perdonaron la vida pero se las llevaron para “soldaderas”, propiedad pública de la tropa, obligadas a trabajar y a tener relaciones sexuales con quien así lo solicitara. Después, los soldados se fueron gritando: “Viva Carranza, indios flacos”.

Carne flaca de puerco

Urawi y su mamá se fueron hasta lo alto del cerro, a *Uaukitsatsie*, cerca de *Takimakaka* (hoy, Las Palmas). Desde ahí estaban mirando. Pasaron la noche sin dormir ni comer, en la oscuridad, para no llamar la atención. *Urawi* titiritaba de frío y de miedo toda la noche. La tropa había acampado no lejos de ahí. Podían escuchar los gritos y el bramido del cuerno (*awa*), lo que les ponía la carne de gallina.

Cuando amaneció, ya muy entrada la mañana, el lugar quedó en silencio. Se fueron acercando, con mucha precaución, al lugar de donde vinieron los balazos. Caminaban un trecho y esperaban un poco. Cuando llegaron al sitio del fusilamiento, la escena era desgarradora. El padre de *Urawi* yacía con los demás hombres hecho picadillo, destazado, los pedazos dispersos, parecían “carne flaca de puerco”. Regresaron por una coa e hicieron un hoyo apenas al ras del suelo. Ahí, bajo la sombra de los pinos, en una pendiente pedregosa, quedaron todos esos desafortunados hombres.

Un lobo fuera de su camada

Lobito y su mamá se reunieron con otros que habían perdido también a sus familiares, en un paraje, convocados por el bramido del cuerno. Aunque con un sonido grave, cada cuerno tenía su propia firma. El bra-

mido de los cuernos *wixaritari* era muy distinto al de “ellos”. Acordaron andar dispersos y comunicarse por medio del cuerno.

Ne tei, le dijo a Lobito: “Tendrás que andar solo. De hoy en adelante nunca más llorarás ante nada ni por nada. No sentirás miedo, hambre, frío ni sed. Eres lobo y podrás hacerlo. Ésta es la única forma de sobrevivir. Si es necesario vernos, nos comunicaremos por medio del bramido del cuerno”. Por eso, ese día de la despedida, *Urawi* se sintió solo, profundamente solo.

Dos más uno son tres

En su segunda noche en el bosque, la luna llena lo iluminaba todo. Lobito se recostó entre dos troncos tirados en el piso de un paraje del bosque para integrarse a la inmensidad de la soledad. De pronto, escuchó el trote de unas pezuñas. Su corazón latió con fuerza. Quiso llorar pero se contuvo y cerró los ojos. Apretó los dientes con firmeza para que no le castañetearan. Luego, silencio; sólo escuchaba las palpitaciones de su cien y los latidos de su corazón. Percibió una leve vibración en el suelo por ambos lados de su escondite. Sintió en su rostro unos resoplidos y un aliento extraño. Abrió poco a poco los ojos y vio, recortados por la claridad de la luna, a dos venados que después de olfatearlo le lamieron la frente y los cachetes: “Su nariz estaba fría y la lengua rasposa”.

En eso, se escucharon en la lejanía ladridos de perros. Los venados levantaron la cabeza indiferentes y parecieron saludar a la luna. Olfatearon de nuevo a *Urawi* y se alejaron sin prisa. En ese instante él comprendió que estaba llamado a vivir una larga vida y que nunca más estaría solo. El propio *maxa* había venido a decirle: “No te asustes. Aquí andamos dos de tus hermanos, así, ya somos tres”.

Con la panza trasijada

Para moverse de un sitio a otro, los fugitivos se mantenían largas horas a la expectativa. Quietos como una piedra. Bebían agua de los arroyos. Comían raíces y hojas tiernas de ciertos árboles, pencas de nopal soasadas y tunas verdes. Cuando había suerte encontraban chacales y ranas. Por las noches iban a los ranchos para conseguir un poco de maíz. Hacían *tsiura* (sopes) y los cocían en las brasas. Tostaban granos de maíz (*xaki*). Pasaron varios días en una situación que cada vez era más preca-

ria: “La panza se juntaba con el espinazo de hambre”, y como los lobos, resistían al ayuno y la sequía. Sólo se advertía en ellos la deshidratación por lo trasijado de los ijares, una depresión en el bajo vientre, a cada lado de la ingle. Pero aun sometidos a ese nivel tan intenso de estrés fisiológico, pudieron emprender largas caminatas y jornadas de trabajo estoicamente. Por eso, Lobito hizo lo suyo.

Un lobo en la Revolución Cristera

Urawi supo en esos días de un mentado *Atari puta* (escroto), *Kawiriki* (gusano) y *Ramiri* (Ramiro), compatriotas que estaban promoviendo una carta para llevársela a los cristeros que tenían una base en Mezquitic. En ella les solicitaban apoyo y garantías contra los carrancistas. Lobito se embarcó en la comitiva. Al recibir la carta, los cristeros emprendieron el viaje, pero cuando llegaron, los soldados carrancistas ya no estaban. Se supo que se habían movido a *Pa'aniki* (en donde hacen panes). Los siguieron, pero el campamento de nuevo estaba abandonado. Sólo había rastros de matanza de vacas y un fuerte olor a cebo, ya que los carrancitas cocinaban con el cebo de las vacas.

Se habían ido rumbo a Santa Cruz y acamparon en *Kixikatsie*. Ahí les dieron alcance y tuvieron una refriega. Uno de los cristeros se metía a caballo entre las líneas enemigas y “a lo cortito tumbaba pelones”. Pero, en una de las vueltas fue muerto de un balazo en la frente. La balacera comenzó cerca de las diez de la mañana. Los dos grupos traían banda de música. Así es que a la par de la balacera se escuchaban canciones y huacos de ambos lados. A medio día, por acuerdo mutuo, tomaron un receso de unas dos horas, para comer y descansar. Luego, otra vez la balacera, acompañada de la música. Los músicos daban el prelude de la contienda.

Lobito venía con otros huicholes, pero él estaba armado de arco y flechas. Los cristeros se reían de él. Los bandos echaron balazos toda la tarde. Por la noche prendieron fogatas y con frecuencia los balazos pegaban en ellas. Al día siguiente los carrancistas tocaron la retirada. Los cristeros los persiguieron largo rato. En la huida abandonaban lo que les estorbaba, y de esa manera los cristeros pudieron rescatar a algunas mujeres. Las huicholas rescatadas sirvieron un tiempo en la tropa cristera que tenía prerrogativas similares a las de los carrancistas, sólo que esta vez era de forma voluntaria. Luego, al migrar los cristeros de la zona, la mayoría de las mujeres regresó a sus ranchos. Algunas continuaron por gusto con los cristeros.

Una vieja brava

Cuando se apaciguaron las balaceras, unos amigos de Lobito le consiguieron una mujer. Con ella no tuvo relaciones sexuales, más bien fue una experiencia acerba. Estuvieron juntos tres meses. “Ella le daba chingadazos cada vez que él se le acercaba.” Por las noches, la mujer se amarraba la falda entre las piernas. Si salía de la casa, “a hacer sus necesidades”, ya no regresaba. Hasta esa edad, Lobito sólo sabía de las mujeres, “que servían para dar de comer y dar cabronazos”.

La segunda mujer de Lobito se la propusieron sus futuros cuñados. Él no quería aceptar y les decía: “qué tal si ella tampoco quiere y me chinga”. Sus amigos le decían: “si eso pasa, nosotros le ponemos a ella sus putazos”. Por esos días se celebró una fiesta de *el costumbre* en *Xakixata*. Ahí, entre las muchachas, estaría la propuesta en matrimonio. Los amigos llevaron a Lobito casi por la fuerza. El lugar estaba distante de su casa. Iba muy asustado. Sus compañeros lo animaron, prometiéndole caldo de venado, *tesgüino* y buenos alimentos.

La kalikatin

Recordando las palabras de su madre, se dio valor y se sintió “machín”. Pensó: “voy a ofrecerle un bulito (a la muchacha), carne seca de venado, tortillas y queso, para ver si me acepta”. Cuando llegaron al lugar era de noche y las mujeres ya estaban dormidas. Se acercó con la que le habían recomendado y la movió un poco para despertarla: “¿Quién eres?”, preguntó ella. Él respondió, “¿me puedo acostar contigo?”. “Hummmm...”. Sin darle tiempo a pensar, él dijo: “¡te traje un regalo!”. “A ver ¿qué es?”. Lo recibió y comió con gusto. Lo que sobró lo guardó. Él pensó, “ahora sí, ya chingué”. Estaba animado por el *tesgüino*. La otra muchacha se levantó y se fue a dormir a otro lado. Juntaron sus cobijas y durmieron juntos. No tuvo frío. Pero, sobre todo, dado que no tenía una experiencia previa, ella le hizo a él la *kalikatin*.

Se despertaron con el sol alto, era cerca de medio día. Nadie los movió. La mamá no los despertó. Hicieron tortillas. Pasaron sus primeros días de pareja cerca de Tuxpan, en *Huixata*. Al año siguiente se unió en vida marital también con la hermana de su pareja, “pa’ que no se quedara sola”. Vivió con las dos hermanas en las cercanías de Bolaños, en *Nakawueta*, por 10 años. No tuvieron niños, porque ellas, ambas, eran mujeres “ahorra”.

La ciudad

Cuando Lobito tenía el cargo de tesorero del Comisariado de Bienes Comunales, se le presentó a una de las esposas la enfermedad *tsipurikiya* (sarampión). Un cantador le dijo que si se mudaban del lugar su mujer se aliviaría. A los cinco días la señora se alivió, antes de salir, por el único motivo de haber aceptado la propuesta. Así fue como llegaron al lugar nombrado *Tsuira* (sope), a causa de la forma de un cerro cercano que recuerda la forma de un sope. Este rancho hoy figura como La ciudad, en la cartografía de INEGI² porque los que levantaron la encuesta para integrar los nombres, según Lobito, “por más que les dijimos que no era ciudad, así lo registraron”.

El lugar estaba desierto, con una casita en la cima del cerrito. Lobito levantó unos cimientos en la parte plana, cerca de un arroyo y construyó un *xiriki*, templo sagrado. Seleccionó ese sitio porque ahí encontró la figura de una víbora en una piedra. En unas semanas levantó su casa con ayuda de su tío. Ahí vivió feliz con sus dos mujeres por varios años. Pero ambas hermanas fallecieron al mismo tiempo por la enfermedad *tsipurikiya*, de la cual no se salvaron.

Una esposa por sacramento

Urawi anduvo solo tres años después de la muerte de sus esposas. El que luego sería su cuñado lo convenció de que se uniera a *Xitaima*, “pa’ que te haga tortillas” le decía. Aquí, *Muwieri Temai*, nuestro relator, hace un alto en su narración. Atiza la lumbre, suspira hondo y entrecierra los ojos diciendo, “pobre de mi mamá, apenas tenía 13 años, ahí quedó...”. Los encerraron según *el costumbre*. Al día siguiente ella nada más pronunció dos palabras: “estoy contenta”. Los padres de la muchacha los llevaron al *xiriki* y les dieron alimentos “pa’ pegar la unión”. Según *el costumbre*, el matrimonio queda consumado cuando los padres les dicen a los cónyuges de manera solemne: “entregamos a ustedes este alimento bendito de la madre nuestra, maíz de colores, una flecha (símbolo de él) y una jícara sagrada (símbolo de ella) para que tengan buena salud y se alimenten en pareja en unión eterna” (*Teteutimawaxi xeakie, yurari tumari, haa, ‘iiri, xukuri tukari maniere, pauxetehaukuiximeni*).

2. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

Este matrimonio ocurrió entre 1952 y 1953. *Muwieri Temai* aprendió la historia de boca de su padre, quien la contó a Rafael Guzmán 50 años después de sucedidos los hechos, en una noche fría de invierno, ante *Ta-tewari*, nuestro abuelo fuego, y en presencia de sus mujeres e hijos. Así la contó, según él la supo, “pa’ que los muchachos no cometan errores; pa’ que se corrija la forma de vivir; y pa’ que tú lo escribas [porque]...en un libro podemos ver, conservar y revivir lo que ya se está olvidando”.

Muwieri Temai



Fotografía 11. *Mara'akame* y *tatuwani Muwieri Temai* (R. Guzmán, enero de 1998).

El señor del don divino

Muwieri Temai nació el 15 de agosto de 1957, a las cinco de la mañana, en el rancho *Yakapixi*, en la comunidad de San Sebastián. Es el segundo de una familia de nueve hijos. Para contar la historia de su vida, ha dispuesto una carga de leña que alimentará el fuego durante toda una noche.³

Su actual esposa, *Zailima*, y su segunda esposa e hijastra, *Tekilima*, primogénita de *Zailima*, sentadas en el piso, ponen en las brasas tortillas con frijoles para compartir con los niños. *Muwieri Temai* alza la vista hacia la vía láctea, entrecierra los ojos y comienza diciendo, "...los Carrancistas asesinaron a mi abuelo cuando *ne papa* tenía unos 15 años. Por eso le tocó a mi abuela materna darme nombre".

Para que los *wixaritari* obtengan su nombre, por tradición, los abuelos paternos intervienen si son niños, los maternos cuando son niñas. En ocasiones los indígenas llegan a tener dos nombres a causa de que ambos abuelos asignan uno diferente, pero si uno llegara a faltar, los abuelos sobrevivientes asignan el nombre. Para esto, se comunican a través de los sueños con los *kakaiyarixi*, que habitan en los distintos rumbos del mundo, y uno de los ancestros designa el nombre del recién nacido. *Muwieri Temai* explica: "mi abuela me soñó en la cima de un cerrito llevando unas plumas en la mano. Así que ella interpretó que el hermano mayor decidió mi nombre. Por eso ella me dijo, cuando tenía cinco días de edad: '*Muwieri Temai*'⁴ es el nombre que deberás llevar en la vida".

Después de una pausa, *Muwieri Temai* siguió con su relato: "Al año de edad tuve desnutrición. Los cantadores⁵ la llaman *nemu maxari nunitsiyari*, enfermedad del venado en los niños, a causa de que los ojos se hacen grandes, negros y vidriosos, igual que los del venado. Me curó un cantador apodado *Katixa*, Leonardo Reza de la Cruz. *Ne papa* le dio una vaquilla por ese servicio, ya que él no era aún *mara'akame*".

3. Rafael Guzmán M. registró todo este relato de *Muwieri Temai*, aunque en otras ocasiones compartió diversas anécdotas de su vida con Carmen Anaya también.

4. El Señor de la pluma nueva, recién hecha; por extensión del significado, el Señor del don divino

5. Un cantador es un *mara'akame*, q. v.

Ne Kurikan, mi hermana mayor la muerte

Muwieri Temai continúa contando el relato de su vida, mientras el fuego poco a poco se consume: “la memoria de mi vida se remonta a los seis años de edad. Viene a mi mente una muchacha de unos 14 años, prima hermana de *ne papa*, mi tía en segundo grado. Ella era inválida igual que mi hijo mayor *Welika yuawi*. En una ocasión, en tiempo de aguas, mis papás fueron a espantar a los cuervos dañeros mientras yo estaba dormido. Al despertar me fui llorando a buscarlos. La niña me siguió, arrastrándose. Al cruzar un arroyo, se ahogó al caer en un charco hondo. Yo no quería quedarme solo con ella porque me hacía cosas de “enamoramamiento”, abusaba sexualmente de mí. En una ocasión me rompió el prepucio y me sangró mucho”.

”Mi abuelita al verme dijo: ya te chingó tu chilito; te lo dejó todo pa’ bajo. A pesar de eso, su muerte me causó mucha tristeza, porque por primera vez vi de cerca a *ne Kurikan*, mi hermana mayor la muerte. Mis papás no me culparon por el accidente, sólo lloraban conmigo”.

El hermano de *ne mama* es por el costumbre, mi padrino

Cuando niño, cuenta *Muwieri Temai*: “jugaba solo con un arco de otate (*karutsa kukuxa itiriyari haku tupiyari*). Con él cazaba lagartijas en el monte y tecuejas y charales en el río. Sólo me comía los charales. *Ne papa* me aconsejaba no comer el animal que matara porque eso está prohibido entre nosotros. Si me lo como, has de cuenta que me como mi propia suerte. Luego *ne papa* me hizo un arco muy especial llamado *Tsukusanariki tupiyari*,⁶ con el que podía cazar iguanas y pájaros. Cuando salíamos al campo, *ne papa* llevaba siempre su arco ceremonial”.

”Mi tío venía cada ocho días desde una distancia de dos horas. Traía a sus hijos para que jugaran conmigo. Nos hacía trompos y con ellos sacábamos un mono hecho de madera de un círculo dibujado en el suelo. Mi juego favorito era el trompo. No había otro tipo de juguetes. Cuando pude hacerlos por mí mismo, jugaba todo el día, hasta que los gastaba, sólo para hacer otro”. (*Nemuta werixu nunutsiyari ne muwaikakai trompo newevieti heiwa netsi utawewiri neatatatsi ax aneme trompo khipuyineakai*).

6. Nombre de un árbol con figura de víbora de cascabel de colores.

“A la edad de cinco años, también por el costumbre, tuve el bautizo católico en el Templo de San Sebastián. Un *mara’akame* del lugar, fue quien me bautizó. *Ne papa* me cuenta que yo era muy “chiviado” y golpeaba a mi padrino durante la ceremonia. Para ser compadres se hace una ceremonia en alguno de los lugares sagrados, previa a la del templo, llevando a los santitos. En mi caso fue en el rancho La Calabacilla, en casa de mi tío. Todos tienen sólo un padrino. Yo tuve dos. No se acostumbra que la esposa del padrino sea la madrina. Pero sí que un *kakaiyare* nos dé el nombre mestizo. A mí me lo dio la *Tanana Kuewixa* y ella dijo: tu nombre será Martín”

“También nos visitaba Bernabé Díaz de la Cruz, un amigo de *ne papa*. El hijo de Bernabé, José Díaz y su esposa María Dolores Serio de la Cruz, me querían mucho. Al ver mi soledad, hicieron convenio con mis papás, poniendo de testigos a los *kakaiyarixi*, para poder ser mis tíos adoptivos. De esa manera, José Díaz fue mi segundo padrino.”

Baño mañanero

El baño en la madrugada es una costumbre indígena muy antigua, dice *Muwieri Temai*: “creemos que así obtenemos la gracia del agua con la cual nuestra gente se hace vieja poco a poco. *Ne papa* me obligaba a bañarme en el río en las mañanas, ahí mismo en el lugar que se encharcó mi tía. El río era una sábana blanca, helada. Yo chillaba. Para que uno no se haga viejo, la receta es diez días seguidos. Si no lo cumples, la rana te quita tu huarache. Desde los cinco años me bañé todos los días por cinco años, según nuestra costumbre, pa’ que no me cayera tierno”: (*Tsiere ne yeau netsi mari itiwakai tita tiuyu. Wateme ukiratsi mikarayani kakuyurimikuni tiukanewiekaki kaniwayeni meri iuwate xexerixa yahaiti. Ne tsi tiyakai meri tamamata. Tukari xsuka ka’eyaatiirieni temu. Niu rakakaipieni yahaiti auxuwime witari. xexerixa nesti tiyaxu neyau.*)

Sabor amargo

Los niños *wixaritari* de las familias tradicionales participan en las celebraciones de *el costumbre*. Relata *Muwieri Temai*: “por ese motivo, fui *hakeli* del rancho de La Calabacilla y participé en todas las ceremonias. De ellas, la que más me impresionó fue la peregrinación a *Wilikuta*. Al

regreso tuve la obligación de comer la rosita⁷, muy amarga. Yo era muy pequeño y me resistí a comer la rosita por buen rato. Los ‘grandes’ me aconsejaban que no fuera tonto, que debía creer en mi costumbre para que cuando fuera grande, pudiera enseñar a los niños. Pero me la tuve que tragar a ‘güevo’. Me sentí, sabe cómo. Al día siguiente me llevaron a *Makeiripa* (*Makuixa*), a realizar una ceremonia obligada cuando uno regresa de la peregrinación a su rancho”.

La cocina o el *coamil*

“Cuando tenía diez años”, relata *Muwieri Temai*: “mis hermanas no servían pa’ nada, porque estaban muy pequeñas. Así que a mí me tocaba ayudar a *ne mama*. Ella torteaba para darnos alimento. No había molino y ella martajaba el nixtamal en el metate. Era una verdadera chinga. Cocía frijoles y calabaza. Teníamos manteca de puerco todo el tiempo, porque los engordábamos; así que con ella hacía frijoles refritos”.

“*Ne papa* me compró un machetito para coamilear. Eso me gustaba más que estar de ayudante en la cocina. No me obligaban a trabajar, pero hacía todo lo que podía por ayudar. Cuando estaba coamileando, cantaba los cantos que aprendí en el viaje a Real de Catorce y bailaba en una pata. También teníamos una yunta de bueyes. *Ne papa* los uncía y guiaba la mancuerna con un otate que tenía un puyón de ‘fierro’ en la punta. A *ne papa* le gustaba mucho trabajar. Sembraba 16 a 20 medidas, que era una gran cantidad de maíz. Tenía un barbecho de unos 150 metros de largo, llamado *mikiri xitua*, el tecolote. *Ne papa* comenzaba la jornada al salir el sol y no descansaba hasta medio día. De medio día pa’bajo continuaba hasta meterse el sol. *Ne papa* era cabrón. No paraba y no se cansaba. Andaba a vuelta y vuelta con su arado de roble. A veces se cansaba primero la yunta. Era una verdadera chinga hasta de un mes, que se compensaba en la cosecha. Era una chulada ver los montones de maíz de colores”.

“*Ne papa* apartaba maíz y frijol suficiente para comer. El resto lo vendía e intercambiaba por ganado. Así hizo buen capital. Compró vacas y comenzó una ordeña. Amarrábamos 10 a 12 becerros diarios. Yo tenía doce años y me tocaba cuidar las vacas para que los becerros no

7. *Híkuli* o peyote son palabras no muy utilizadas por los *wixaritari*, debido a que las consideran algo grotescas, poco cariñosas o sin respeto. Por eso prefieren utilizar *rosita* para dirigirse a este apreciado cactus; sobre todo en contextos religiosos o sagrados.

se mamaran la leche. Otra chinga. Mi hermano menor, de seis años, me ayudaba. A *ne mama* le tocaba hacer queso, panela y requesón. Ella usaba cuajo de venado para hacer el queso. Vendíamos parte del producto en Monte Escobedo y Mezquitic. El viaje para comerciar era a pie, con una mula cargada. A veces agregábamos a la carga, ocote y un costal de amole, éste muy apreciado por su jabón. A mí me gustaba ir, sin pantalón ni calzones, sólo con un *kutuni*, aunque el viaje fuera muy cansado, porque *ne papa* compraba muchas cosas”.

“Traíamos hule y correas para hacer huaraches de tres balazos. También compraba telas, azúcar, chocolate, sal y pan. La chaquira no se acostumbraba en ese entonces. A nuestro regreso había mucha felicidad en el rancho. Por eso a cada rato preguntaba, ¿Cuándo nos vamos otra vez con los *teiwaris* pa’ comprar cosas?”. (*¿kea pouki tepuyahu, teiwari tia, ne me igua willani neyau?*).

Dieta variada

Los *wixaritari* completan su dieta a base de maíz, frijol calabaza y chile, con productos obtenidos de la cacería y la recolección de plantas y frutos silvestres. Con respecto a este tema, *Muwieri Temai* comenta: “*Ne papa* mataba muchos venados. No fallaba. Cuando salía de cacería nunca regresaba sin nada. Cuando llegaba con el venado, *ne mama* recibía el animal en su *xikuri*, manto. Todos ayudaban a pelarlo. La carne nos ajustaba para una semana. Mataba también *teakiri*, ardillas y *tuixuri*, jabalinas; y por dañeros en los coamiles, tejones y gavilanes de dos clases, *palima* y *haumuxi*, porque se tragaban nuestros pollos. En septiembre yo juntaba en el campo, pa’ comer, cebollitas de tierra, *Xuri*, llamadas también *coyaute*; *teu*, quelite y *tumati* (jitomatillo). Durante todo el año colectábamos *yeri*, camote del barranco y *kieri*, un arbolito que se muele en el metate y se hierva antes de comerse”.

Los teiwaris

A cualquier extranjero los *wixaritari* le llaman *teiwari*. *Muwieri Temai* platica acerca de su relación con los *teiwaris*: “teníamos unos vecinos, Antonio García, su esposa María Vargas y sus hijos Chuy y Juan. Vivían a una hora de distancia de nuestro rancho. Yo no hablaba español en ese entonces y mis papás muy poco. Ellos nos rentaban un terreno. De vez en cuando nos visitaban y a señas platicaban. Durante su visita, yo

trepado en un naranjo, nomás como un burrito, oía y oía sin entender nada. Aunque Chuy me amistaba, yo no hablaba. Pensaba que a la mejor me regañaban. Mi abuelita me asustaba diciendo: el *teiwari* te va a llevar lejos, no contestes ni digas nada. Cuando llegaban los rociadores del paludismo, todos nos escondíamos porque eran ‘chupa sangre’. Corríamos encuerados pal’ cerro. Parecíamos venados. Chuy me enseñó a decir en español mi primera palabra: sí. Con ese paso tan sencillo me fijé bien cómo se contestaba. Capté palabra por palabra del español hasta que aprendí esa lengua. Lo supe porque un día Chuy me dijo: ‘vamos a mi casa’. Y yo muy seguro le dije: no, no voy”.

”Mis papás me dijeron ‘no vayas a la escuela porque pierdes tu costumbre’. Pero cuando fui la primera vez nos regalaron dulces muy buenos. Yo me di cuenta que no me pasaba nada. Sí me sacaron sangre pero comprendí que era una muestra para tener medicina contra algunas enfermedades. Antonio García aconsejó a *ne papa* que me mandara a la escuela y me dejó una tarea para practicar con las vocales. Él participaba de secretario municipal. Aprendí muy fácil, en una semana, las primeras letras. Yo le pedí a *ne papa* que me entregara con la maestra que daba clases en una casa muy amplia que dejaron unos misioneros. Mi argumento fue: necesito leer y escribir para poder ayudar a la comunidad. El día de mañana a la mejor aprendo. Quiero intentar; es mi idea que quiero aprender; ustedes me asustan pero ellos no me hacen nada; ya les pregunté y me explicaron que no me van a llevar a ningún lado, que no voy a perder mi costumbre, ni voy a dejar mi casa”.

La escuela

La educación oficial la imparte la Secretaría de Educación Pública en escuelas y albergues ubicados en los principales poblados de la Sierra de los Huicholes. A una de esas escuelas primarias asistió *Muwieri Temai* por primera vez a los once años. Él recuerda su experiencia: “*ne papa* aceptó que fuera a la escuela. Recuerdo bien que fue un lunes 2 de septiembre de 1968. *Ne papa* me entregó con Sacramento Pineda, una maestra que venía de Monte Escobedo. También se inscribieron Martín Domínguez (16), Macedonio Enríquez (16), Nicolás de la Cruz, Juan José Carrillo, Faustino y Alberto Serio, Antonio Hernández, Pancholín de la Cruz y Ansurio Carrillo. Ellos fueron los principales. Según me platicaron, también convencieron a sus padres igual que yo, con el argumento de servir a la comunidad. Eso se vio que era algo bueno. Hoy

viven casi todos. Martín Domínguez, quien propició la muerte de su mamá en un accidente, ocupó un cargo importante en la comunidad”.

”Después entraron a la escuela Muñeca Enríquez, Hermila García Reza, Emilia Serio, Francisco Torres y Antonio Días Flores. La maestra era una mujer bajita, delgada, güerita. El lunes 15 de septiembre me dieron la primera clase. La maestra escribió en el pizarrón, las vocales que yo ya sabía. Nos dijo, van a aprender esto de memoria. Al día siguiente tomó la lección y nadie la sabía, sólo yo. Con un palo en la mano les enseñó a todos, poniéndome de ejemplo. Luego escribió el abecedario completo. Al tercer día yo podía recitarlo de memoria, y de nuevo me puso de ejemplo. Algunos traían su lonche; yo tenía que ir a comer hasta mi rancho. Por la tarde, antes de salir, hacíamos oración católica. Aprendimos a persignarnos y a rezar el rosario. La maestra nos aconsejaba que era para aprender. Ella nos dijo que el mismo Dios escribió: ‘cómo creer en Dios, leer y escribir es lo que la maestra escribe, la enseñanza, (de) la lengua español’: (*Maixtierika tiru wakari teiwari utiarikaya ukitsikaya teiwari ñukiyari*).

”Todo eso nos enseñaron. En la primera semana aprendí el abecedario y los números hasta el 20. Luego aprendí sumas y restas; se me hacía fácil. Cuando aprendimos a escribir, Ansurio y Alberto anotaban en el pizarrón, con letras grandes, *makahuni makaxuta* (verga pelada). La maestra me preguntó el significado. Ella les pegaba en la cabeza con una regla de colores de un metro y los hincaba en la arena por media hora, cada vez que descubría esas palabras en el pizarrón. Ellos, en represalia, quemaron una hectárea de la escuela y pusieron los cerillos en mi morral para echarme la culpa. Yo me defendí, pero nos castigaron a todos, hincados una hora en el sol”.

”En el segundo año de escuela aprendí a multiplicar y todas las letras. El tercer año fue el más difícil pero le hice la lucha. Tenía un librito con el título de Honradez, muy difícil para mí de comprender. La maestra explicaba ‘qué sabe qué y qué sabe qué tanto’... Y nada, y nada, no entendía. A pesar de que me gustaba más leer que jugar pelota o canicas y cumplía con mis tareas, a veces sacaba cero”.

Hermila

Teiware iukitsicaya utsikaya utirikayari nuikiyare escuela teayeteati wauikawa temutatiyataxu tayeyauma tateteima mekateakamaikaki nuiki temutanutsi tetakuniniki temuuwaniki takiekarie tukari makaniere pauí

ñuki teamutapitiua ne Muwieri Temai ne gexeyati tamamata atahuta (17) witari. Ne apuyeika eakuta echima peamuca tamamata ataxewi (16) witari pemuyeika.

Tanamiki mati tepakune tukari maniere ne tsinake iyari niweyari niwetsika wauyari wetuari iyari muwieri wauyari zutuhil niweyari kikiui niweyari ne yapati iyariyari netsnake eakita tiwimakame peapihiki pauxeikia petikueriwani yepepuanene kue ne matiniaka. Hoo. Piau nepuaneni kepeti uximayaka.

Tahetsie teputa waireni takiakari tepaixeiyene. Kuta tepukayuchewiximaka, Tiyaneti tayeyauma tateteima xtuka metatsiutateni tseapa tame teputaweyeni teyeati xtka tukari tatipitaka tsapa kemetaeriwa takumana tepuwaniwama maxi tewanitiuani.

“Estuve hasta quinto año en la escuela. Al empezar sexto me enamoré, tenía 17 años. Había muchachas grandes, Emilia, Lupita, Muñeca y Hermila, todas de 16 años. Conquisté a Hermila. Estaba en mi salón. Ella era muy ignorante. Reprobó cinco años. No aprendió y su papá la retiró de la escuela. Mientras estuvo en la escuela no le dije nada, sólo pensé: me voy a juntar con ésta. En la ceremonia de *Niwetsika* le dije: ‘quiero juntarme contigo, no sé que contesta me das’. Ella se agachó y no dijo nada. Yo hacía amistad con su hermano Xenón García y con él le mandaba saludos hablados porque ella no sabía leer. Una vez me contestó. Un mes de septiembre, en la ceremonia de *Mawarixa*, fui a su rancho *Haituakametiua*. Sus papás, Juan García Bautista y Josefa Reza, no estaban cuando llegué. Era muy temprano y ella estaba ordeñando. Le ayudé porque estaba sola, y su hermano tenía apenas 10 años. Ordeñamos 12 vacas”.

“Mi corazón estaba temblando. Estaba asustado. Tomé un litro de leche. Nos dio de almorzar, a su hermano y a mí, queso y frijoles. Para despedirme le dije: ‘vine a tratar un asunto. ¿Te digo o no te digo?’. ‘¡Dime!’. ‘Te quiero tener en mi casa. Si tú quieres podemos gozar de la vida.’ ‘¿Y si me regaña *ne papa*?’. ‘Si te regaña te vas conmigo’. ‘¡Sabe!’. ‘No lo pienses tanto. Tu hermano y yo estamos de acuerdo. A tu mamá la quiero mucho y yo le voy a decir. ‘¿A poco te animas? ¡Mi papá es bravo!, si escucha algo me va a cuerear.’ ‘Si te cuerea te vas conmigo. Quisiera abrazarte.’ La abracé un rato. No dijo nada. Le di un beso y me fui. Hasta ahí quedó mi avance esa vez. Pero ya no aflojé. Iba cada 15 días a verla”.

“Así pasaron las secas, y las vacaciones. En septiembre entré a la escuela y dejé de verla. En abril del año siguiente cuando faltaban tres

o cuatro meses para terminar el ciclo escolar, ella me animó: ‘¿cuándo pues?’. Le ofrecí hablar con su mamá. Cuando hablé con la señora ella dijo: ‘si cumples con *el costumbre*, con todo gusto’. *Ne mama* se enteró y me llamó la atención, estaba muy inconforme. Yo no había pedido a Hermila según *el costumbre*, por eso *ne mama* dijo: ‘primero cumple con tu estudio y luego te vamos a juntar con otra muchacha’. El argüende se hizo en grande y las autoridades tradicionales nos llamaron la atención. Nos investigaron. ‘¿Quién comenzó esto?’. ‘El muchacho, *Muwieri Temai*’. Ellos dijeron: ‘los jóvenes necesitan compañía’. ‘Por eso conseguí una’, dije. ‘Sufro mucho, necesito quien me haga tortillas’. Ellos no me regañaron. Las autoridades justificaron mi ignorancia y le dijeron a *ne mama*: ‘no podemos desapartarlos porque son jóvenes. Si lo intentamos se van a otra parte. Ahora aguántese’. *Ne mama* lloró porque ella ya me había reservado para una prima. En la escuela yo había aprendido que era malo tener matrimonio con familiares, que la raza se degenera y que sabe qué tanto”.

“En nuestra costumbre ése fue un matrimonio tradicional. Yo prometí que en otras cosas iba a cumplir. Las autoridades me apoyaron. ‘Aunque llores, qué te ganas, mejor ya no chilles’, le dijeron a *ne mama*. No hicieron acta. Sólo nos dijeron, ‘vayan a su destino sin maltratarse’. Ya no me admitieron en la escuela porque era un hombre casado. Me recogieron los libros. Salí tres meses antes de terminar el año escolar. No terminé el sexto grado. Me quebré yo mismo. Ni modo. Pero gané mi muchacha”.

“Frente a las autoridades *ne mama* nos perdonó, con el compromiso de que cumpliera con otros aspectos de *el costumbre*. Viví en la *Tsiura*. Todo eso sucedió muy cerca del 14 de abril de 1972. Con mi muchacha por un lado, por gusto, hice uso de costumbre. *Ne papa* no era difícil y no averiguó nada. Seguimos el procedimiento estricto para nuestro matrimonio. A los cinco días presentamos las ofrendas y en el *xiriki*, *ne papa* nos bendijo. Nos dieron alimento de *yurari*, *haa* y *mume*. Ahí se depositó además el *niwetsika* en un *xukuri*, jícara de ella, símbolo de pertenecer desde ese momento a nuestra familia”.

El olor pestilente del aliento de *ne Kurikan*

Como hombre casado y padre de familia, *Muwieri Temai* describe los detalles de su nueva etapa de vida: “tuvimos el primer hijo, *Welika yuawi*, en 1976. Nació en mero San Sebastián, pegado casi a la igle-

sia. Ese mismo año tomé el cargo tradicional de *puyuste*. También fui secretario-escribano de San Sebastián de 1974 a 1976. *Welika yuawi* fue un niño sano. A los dos años era bragado. Me fusilaba con piedritas. Cuando le ofrecía alimentos nomás se quedaba parado. Se molestaba con su mamá porque no cumplía lo que le prometía. A los siete años fue a la escuela. Reprobó un año, pero sacó su certificado de primaria. Tuvo de padrinos del evento a Celestina Carrillo Carrillo y a Marcelino Carrillo Robles. Mi segundo hijo, *Tuikashuamaya*, vino en agosto de 1978. A los cinco días obtuvo nombre según nuestra costumbre. Todavía estaba sangrado. Su abuelita lo lavó en el río. Primero se depositó agua en una jícara, con un pedazo de carrizo y algodón, para darle nombre *wixarika* por vía sagrada, recordando a *Kukaiwa*".

"Aún de bebé, *Tuikashuamaya* se accidentó de gravedad. Yo había conseguido toros en renta y estaba roturando un barbecho. Hicimos lumbre para comer. Cuando terminamos, nosotros regresamos a la labor mientras él se quedó dormido. No apagamos la lumbre. Hermila me estaba ayudando a guiar a los bueyes. *Tuikashuamaya* gateando se metió a la lumbre y se quemó de la mitad de los pies y las manos. Cuando nos dimos cuenta fue después de un rato por el llanto. Yo corté una guía que crece en los encinos, *wipiri*, buena para las quemaduras. Le untamos el jugo de la planta pero el ardor no se le quitó. En la clínica de San Sebastián no había medicamentos. Estaba un doctor de Estados Unidos, pero no tenía comunicación por radio. El avión iba cada 15 días a *Waitua* y acababa de aterrizar hacía apenas dos días. Esa noche sufrimos mucho".

"Me arranqué al día siguiente, en la madrugada, a Mezquitic. Caminé de noche. En la farmacia me dieron unos frasquitos que me costaron \$25.00, mucho dinero para ese tiempo. Regresé en chinga, sin parar, hasta llegar al rancho. A las nueve de la noche estaba de regreso con una anestesia. Cuando se la puse, *Tuikashuamaya* se alegró un poco. Le salía mucha agua y pus de las heridas. A los ocho días ya se había controlado, pero no mamaba. En ese mismo año le dio *nemu maxari nunutsiyari*, la misma enfermedad que a mi me atacó, pero a él con diarrea y vómito. Tenía los ojos grandes, negros y vidriosos. No quería comer. Lo llevé con un cantador, un mentado José María Chapulín. No lo curó. Luego con Pancho Chaquetas de la Cruz, casado con mi abuela. Tampoco hubo mejoría. Regresé con Pancho Chaquetas y le pedí que no la chingara, que pusiera entusiasmo en mi niño. Él accedió a hacer bien su trabajo a cambio del pago de dos anegas de maíz y mi propia

participación en la curación. Cantamos una noche completa en el rancho de *Tu'utu wipa*, flor de octubre. Mi abuelita, animó a su cantador. A la salida del sol, el cantador hizo una trampa mágica, *winiyari*. Extendió unos acates especiales, *weiwatsixa* y en un viaje mágico salió, en compañía de *xaipu*, el mosco y el *tuwe*, tigre, a los cuatro rumbos del mundo en busca del venado que se había apoderado de mi hijo. Para ello, mi mujer corrió con el niño en brazos y el cantador, con su *muwieri* en mano, la siguió hasta alcanzarla, le quitó al bebé, lo metió en la trampa y mató al venado. Fue una carrera extenuante porque mi mujer tenía la orden de no dejarse atrapar, ella era muy joven, de gran vitalidad y el cantador ya entrado en años. Cuando mató el venado, la abuelita y mi mujer prendieron la vela”.

”Mi niño reaccionó a los cinco días, y a los diez ya estaba aliviado. La receta adicional consistió en tomar agua hervida, alimentos cocidos y no comer carne de venado, caldo de pollo o de res. En octubre el cantador bendijo la carne de venado junto con los demás frutos y pudo comer de todo. De ahí en adelante, *Tuikashuamaya* creció sano, aunque con marcas graves de las quemaduras. Cuando contaba con ocho años de edad fue a la escuela. Nunca reprobó y terminó hasta sexto año. Su maestro fue Jumaro”.

Las minas de Bolaños

El pueblo de Bolaños, ubicado al norte del estado de Jalisco, famoso por sus minas de plata, fue desde el siglo XVIII fuente de trabajo para indígenas. Ahí *Muwieri Temai* intentó trabajar: “en febrero de 1976 nos fuimos a trabajar por tres meses a las minas de Bolaños, en un lugar llamado Beta Rica. Sentía que no la iba a hacer en mi rancho. Me pagaban 500 pesos a la semana. Trabajaba de carrero. Quería vestir bien a mi mujer. Pero ese pago me costó caro. Me enfermé de un dolor en el lomo. Además no podía orinar. Los médicos me hicieron análisis de sangre y orina y dijeron que no tenía nada. Una curandera, de nombre *Xaurima*, señora de un tío de *ne papa*, me revisó por \$50.00. La receta fue cumplir *el costumbre*. Me dijo, ‘matarás un venado para aliviarte y con él harás una ofrenda a los *kakaiyarixi*. Si no cumples seguirás enfermo’. Yo recé a mis antepasados en presencia de ella en forma sincera. Ahí mismo decidí regresar a mi tierra y nunca más salir de ella. A los cinco días estaba curado. A los diez cumplí la manda. Trabajé muy duro para cultivar la tierra. Guardé mucho maíz y todo iba bien”.

Castigo por incumplimiento de el costumbre

Con el cumplimiento de *el costumbre* se forma el verdadero espíritu *wixarika*. Desde niños aprenden todos los mitos, relatos y cantos sagrados que forman parte de su cosmología. Pero, es mediante sermones y castigos cotidianos que los padres y la comunidad forjan a los individuos como indígenas *wixaritari*. Con base en estos preceptos, *Muwieri Temai* hace la siguiente reflexión: "...el accidente que sufrió *Tuikashuamaya* con el fuego, pensé, es un castigo por incumplimiento de *el costumbre*. Pero lo peor estaba aún por ocurrir. Hermila, mi magnífica compañera, falleció poco después a consecuencia de un aborto, *Yakueixiya*. En ese padecimiento las mujeres sangran por la *xapi*, les da chorro y vomitan sin contenerse".

"Mi mujer participó en sus años de soltera, durante tres años, en la peregrinación a Real de Catorce. Le faltaron dos para completar el compromiso. En la peregrinación el cantador le dio *kuma*, un tamalito de macuche envuelto en hojas de maíz; un amuleto, defensa que se debe portar durante todo el viaje a *Wilikuta*. Quien no lo trae consigo, puede experimentar toda clase de accidentes, como perder el pensamiento, o bien, las mujeres abortan y mueren. La desgracia llegó, según mi pensamiento, porque Hermila no cumplió con los dos años que le faltaron para completar la manda de cinco viajes. El error fue por ignorancia y falta de recursos. Cuando ella abortó, un cantador llamado Pancho Serio le advirtió que a causa del incumplimiento con los cinco viajes a Real de Catorce, la enfermedad era de gravedad. Se hizo una ceremonia pero no se salvó".

"La llevamos en avión a Guadalajara y la interné en el Hospital Civil. Ahí le hicieron dos operaciones. Una abajo del esternón, otra abajo del ombligo. Cerca de las seis de la tarde me dijeron que estaba grave. Yo estaba en el Hotel Chapala, cerca de San Juan de Dios. Le hablé al doctor Campos, director del INI, instalado en Magdalena, Jalisco. Tuve un presentimiento fatal. Me asomé a donde ella estaba encamada. Hablé con ella. Me dijo, 'te vas a quedar solo'. Mi corazón se quería reventar. 'Cuando eso suceda, me llevas a *Wautia*. No quiero quedarme en esta Tierra'. Yo le dije, 'ánimo. Estoy a tu lado'. Me quedé con ella sin platicar, mucho rato. Se contentó. Era un sábado. Luego me dijeron que se había terminado la visita. Al día siguiente, cuando llegué, aún estaba viva pero ya no hablaba. En ese momento se puso muy grave. A la media hora falleció. Era un domingo. Ahí estaba su papá".

“Los del hospital la querían quemar. Agarré el teléfono y hablé con Maurilio, quien en 1977 era el presidente del Consejo de Vigilancia mientras yo era el tesorero. Apenado y triste se me fueron todas las ideas que llevaba. Le pedí un acta al médico. Maurilio arregló que me entregaran el cuerpo. Trasladaron el cuerpo a Magdalena y de ahí en avión a San Sebastián. El INI pagó el funeral que valía, en ese tiempo, \$800. Recogí mis cosas y a las cinco de la tarde salí en un camión, que por mala suerte se descompuso en el camino. No me levantaron hasta el martes en la mañana. Al salir el sol llegué a Mesa San Francisco. Ya estaban escarbando la tumba. Yo llevaba un litro de alcohol. Mis compañeros *tupiles* y *puyustes* ahí estaban. Yo mismo, según es nuestra costumbre, terminé de hacer el pozo. Ahí, frente a la iglesia de San Sebastián; en donde se sacrifican los novillos, según nuestras tradiciones; en el mismo sitio en el que años antes los *kakaiyarixi* en boca de las autoridades tradicionales me concedieron vivir con ella; en el preciso lugar en el que apenas un año antes ella trajo al mundo a *Tuikashuamaya*, ahí quedó sepultada mi esposa”.

“A los cinco días, de acuerdo a “el costumbre”, hicimos la ceremonia *Mikiyeitirixa*, despedida de los muertos. Ésta fue la tercera vez que sentí muy de cerca el aliento pestilente de *ne Kurikan*, mi hermana mayor la muerte, excepto que en esta ocasión y hasta la actualidad, es lo que me ha dolido más que nada. Mi primera esposa falleció en 1979, a fines de noviembre, antes de la ceremonia de *Paxikutiki*. *Tuikashuamaya* tenía poco más de un año. Cuando nos unimos en matrimonio ella tenía 16, yo 17. Me dejó a los 21. Los *kakaiyarixi* me la prestaron sólo un ciclo de cinco años, al término del cual, a causa de nuestra ignorancia se la llevaron. Ella era muy alegre y trabajadora. Me ayudaba en el *coamil*. Conocía bien *el costumbre*. Nos enseñamos juntos a ser *mara'akate*. Salíamos a cacería”.

“Mi mujer quería que yo fuera cantador igual que mi padre. Me orientaba, me cuidaba y me quería intensamente. Mi suegra nos quería mucho y por eso nos había entregado 17 reses, las cuales regresé a su padre cuando mi mujer faltó. Entregué también el *niwetsika*, la jicara de ella, la cual debe regresar a su origen en esos casos. La herencia de ella, una vaca parida que había cambiado por un torete, en ese año falleció. Me sentí muy solo. No podía encontrar mi lugar. El cargo de tesorero no me significaba nada. Recogí a mis hijos para que no estuvieran solos, por lo del cargo. Me fui a Tuxpan de Bolaños por cinco días, al regreso hicimos la ceremonia de *paxikutiki*. Yo lloraba mucho. Luego reflexioné

que no tenía sentido mi llanto porque de cualquier manera ya no la volvería a tener. Estuve de nuevo tres meses en Tuxpan de Bolaños. Ahí conocí mujeres *wixaritari* y una enfermera mestiza. Yo estaba muy pensativo”.

Juanita

En marzo de 1980 *Muwieri Temai* conoció a Juanita, una viuda: “...me prometió muchas cosas. Le pedí consejo a *ne mama* y ella me lo negó, porque me dijo: ‘ya estás grande para decidir por ti mismo’. *Ne papa* tampoco me aconsejó. Sólo me dijo: ‘es muy mula y quizá te tumbé. Mientras estás tragando tierra, búscate otra’. Esa actitud es también parte de nuestra costumbre, dejar que los hijos se valgan por sí mismos cuando son adultos. Acepté juntarme con Juanita. Le dije que cumpliría hasta hacernos viejos. En 1981 nació *Kunuari* y al año de edad también le dio el mal del venado. En esta ocasión yo mismo lo curé y no se volvió a enfermar. Cuando *Kunuari* contaba con cinco años, Juanita me traicionó metiéndose con mi hermano. Su argumento fue que yo tenía muchas *tuxera*, novias. Mi más grande dolor fue que *Kunuari*, nuestro propio hijo, fue quien me platicó de los amoríos de su madre con mi hermano. En el año de 1990 hice la denuncia ante las autoridades tradicionales. Juanita fue encontrada culpable. Por ese motivo fue que a Juanita no la consideré esposa, sino sólo querida. Sacando cuentas, con Juanita duré sólo dos ciclos de cinco años. Esa unión estaba destinada al fracaso. Por eso los *kakaiyarixi* me habían advertido que a ella la perdería también, en una forma tanto o más dolorosa que cuando me quitaron a Hermila. No comprendí ese mensaje hasta que lo experimenté en carne propia. Cuando vivía con Juanita tomé los cargos de comisario municipal de la cabecera de San Sebastián el 23 de enero de 1983 y el de segundo gobernador en 1986-1987. El primer gobernador fue Lorenzo González Candelario originario de Tierra Amarilla. En 1988 fui miembro del Comité de Desarrollo Comunitario en Salud por tres años y del Comité de Apoyo a los Albergues”.

Participación comunitaria

Muwieri Temai continúa con su relato: “...el cargo de segundo gobernador que tuve no fue elegido según *el costumbre* sino por elección del Consejo. Magdaleno Guzmán, renunció y me dejó el cargo. Me tocó la Comisión de

tenencia de la Tierra. Entre otros proyectos, me involucré en la construcción del camino a San Sebastián. El INI apoyó mi gestión. También inicié la gestión del agua potable. Solicité siete kilómetros de poliducto al Presidente municipal de Mezquitic y él me lo aprobó. La brecha la abrimos a mano, de Los Amoles al llanito de Las Palmas. El operador de la máquina era de Jerez. A él se le pagaron \$3'800,000. Los ganaderos apoyaron. Eso fue en 1987. Los alimentos de los albergues llegaban hasta Los Amoles. Era muy difícil trasladarlos hasta el pueblo por la escasez de remuda. También se rescató una parte de tierras de los invasores de Puente de Camotlán. En septiembre de 1984 obtuve mi cartilla militar liberada”.

El primer rumbo del mundo

En este episodio, *Muwieri Temai* comienza a describir cómo inició su formación como *mara'akame*: “...en 1990, aún viviendo con Juanita, mi segunda mujer, inicié mi primer ciclo de viajes a *Wilikuta*, con *ne papa* y mi hermano menor *Tiikitame*. *Ne papa* era el guía de la peregrinación. Salimos a pie hasta Mezquitic, luego nos fuimos en autobús a Zacatecas. En el camino hicimos la declaración pública de nuestras faltas cometidas. Me interesé en el viaje porque escuchaba que podría tener bellas y extraordinarias visiones. Nadie me invitó. Yo tomé la iniciativa. Cada quien pagó lo suyo. Yo apoyé a *ne papa*. En Salinas, por \$75 nos llevaron a *Tatei matinieri*. Ahí oramos. Entregamos la ofrenda. Por el mismo raite nos llevaron hasta el Tapado. Ahí pasamos la noche”.

“A media noche soñé en dónde localizar nuestra planta sagrada, la ro-sita. Soñé con todos los *kakaïyarixi* y con todos los de mi casa. Soñé lluvia y un arroyo. Al amanecer del día siguiente estaba lloviendo, con mucha niebla. Por la niebla nos perdimos y un rancho nos orientó. Llegamos a *Tsinurita*, flor de pétalos de papel de china, también nombrado *Haimanita*, en donde se saben sentar las nubes. Acampamos en un arroyito. Ahí encontramos tres rositas. Ahí oramos de la siguiente manera:

*Alabada santísima... Tatewatsi, (maxa kuaxi) tutsi tinier'eni. A muwieri pepawiwietikani a'awate pepaxirietikani. Tserieta (sur) petat hau ui wiyeni. Tsutiia*⁸

-
8. Los peregrinos se deben cuidar y proteger de *Tikakame tukari nawayame*, el diablo, que a media noche roba vidas. El fuego es lo único que lo ahuyenta. Es invisible, como el aire. Hoy nadie lo puede ver, pero los antiguos dejaron dicho que tiene figura humana, con cuernos y uñas largas. Es más antiguo que los propios huicholes. Cuando apareció *tatata kuxwee*, él ya

Alabada santísima...

Fuego guía y suplente (incluye a Tau y maxa) apodérense de los cuatro rumbos. Por las plumas que llegan al término del mundo, y los cuernos del venado de dos puntas, hagan un corral para protegernos (en el día nos cuida el sol, en la noche el fuego con sus cuernitos). Lo mismo en cada rumbo del mundo.

“Después de esa oración uno queda limpio, protegido en un corral mágico. Descansamos. Descargamos la carga. Le dimos alimento al fuego, maíz molido de colores, galletas, gotitas de *tesgüino* y sangre de venado. Le platicamos. Pedimos suerte y felicidad para el regreso. Cumplimos con los *kakaiyarixi*. Al día siguiente salimos en busca del peyote. *Ne papa* apuntó con su arco ceremonial primero al frente y luego a cada rumbo del mundo, diciendo: ‘*Ne teteima, ne kakauma ne xestimuini, hautimaki haustsiyakamaki xemeiwime. Ne Teteima yeu tata utakate ne matsima ne xestimuni hautimaki xepeiwimani haustsiyakameki*’. Luego soltó la flecha y salimos a cazar el venado azul, en forma de la rosita. Cortamos las que encontramos. Dijimos otra oración que significa: ‘la madre lluvia reciba mi flecha en su manto; que la reciba con rocío de esta fría mañana’. Se empieza señalando el Este, se gira a la izquierda hasta el Sur, luego de nuevo a la izquierda hasta el Norte, luego izquierda al Poniente, luego, izquierda hasta el Este, se concluye con el cenit y finalmente el nadir”.

“Clavamos una flecha en cada sitio en donde íbamos encontrando una rosita. Yo hallé una mata con 25 plantas juntas. El centro, corazón del venado, era grande. *Ne papa* dijo: ‘Éste es el venadito azul que andábamos buscando’. Lo fleché con un *muwieri* y una flecha. Ahí reunimos las ofrendas de maíz de colores, *nierika*, jícara y *takuatsi*. Cada quien extrajo una rosita. Con ella hicimos un *kaiteno* (tortilla), en una jícara acomodada en el centro del venado. Rezamos así: Te encontramos, te hacemos esta ofrenda, *mawari*. Tomamos la felicidad de recibirte. Ofrecemos la bienvenida y damos gracias a los habitantes de los rumbos del mundo. Reúnanse para que reciban nuestras ofrendas e inquietudes, la solicitud de la vida, para toda la familia y animales. Es gran suerte haberte cazado venadito azul. Damos la bienvenida a *Tatei Yurienaka*”.

existía. Se dedica a “joder” gente, pero se asocia con los que matan y roban, con los malhechores (glosa de Rafael Guzmán M.).

“Enseguida, uno por uno, comimos las rebanadas de la rosita, tocando con un gajo nuestros ojos, boca, cachetes, pies y cabello, diciendo hacia los diferentes rumbos del mundo”:

“Rosita mágica que eres nuestro corazón, nuestros pies, cabellos, ojos, para la vida, que sea así. A todos los presentes de los rumbos del mundo les pedimos que nos tengan en buena salud; en presencia de ellos, nos alimentamos, nos comemos a nosotros mismos, *nene takuani, ne tetei-ma, ne kakauma, nene takuaimuki*; sentiré la magia de la rosita”.

“Luego entregamos otra *wawiritsika* (ofrenda). Guardamos nuestro equipò. Mis compañeros comieron sólo cinco gajos: los obligados. Yo además de mi parte, todo lo que sobrò. No lo sentí amargo. Mientras la saboreaba recordé que no sabía cómo se daba. Pensaba que la cortaban de un árbol. Nuestra ofrenda quedò en medio del venado. Yo escarbé para extraer más rositas de la cabeza del venado pa’abajo hasta la espalda. *Tiikitame*, la cola; a *ne papa* le tocaron los pies”.

Un pacto atestiguado por *Tau*

Muwieri Temai continúa relatando su primera experiencia como cazador del venadito azul en *Wilikuta* y su llamado a ser *mara’akame*: “Pa’ *ne papa* era la cacería número veinte. Para mi hermano *Tiikitame*, la segunda. Para mí, la primera vez, porque las que hice de niño no las contaba. Después de mediodía, mientras estaba escarbando, sentí que el venadito se movía. ‘Me alcanzó’, pensé. No me dio miedo. En ese momento encontré otro venado, el primero fue a la izquierda, al Norte, y este a la derecha, al Sur; estaba al pie de un *xunuxi*, que es un palo delgado con hojas adheridas al tallo (yuca). Cerca del ocaso encontré otro venadito y con ese completé mi carga. “Mis compañeros me llamaron a comer, pero no pude tomar los alimentos. Me había comido otras cinco rositas grandes y unas veinte chiquitas. Sentía que perdía el conocimiento. Vi flores y personas a todos lados. Miré el mundo y sentí una parálisis en mi cerebro. Experimenté sensaciones muy extrañas pero maravillosas”.

“Percibí figuras de colores. Alrededor del fuego había flores de colores. Mi oído pudo captar con mayor claridad las diferentes notas de mi violín. Aunque perdía el ritmo, podía sentir la música. Olvidaba la tonada pero podía ver en el aire que se deslizaba el ritmo sobre el viento, sin voces, parecía un sueño. Yo estaba ahí junto a la ofrenda, pero también estaba de regreso en el rancho. En la madrugada me puse a

‘violinear’. Luego pensé, ¿qué no soy hombre para cenar?. A sugerencia mía, tendimos unas cobijas en el suelo para depositar el alimento; pusimos el lonche (*iniua, xiaxuxiyatiyaanic*) con pedacitos de todo. Según el procedimiento, tomé un pedazo de rosita por cada uno de mi familia y lo guardé en una jícara. En ese momento comenzamos a hablar al revés: la galleta era tortilla; el agua, tequila; la pluma, papel. Todo se cambia. Hasta decimos la oración al revés. Somos águilas, pájaros y autoridades. Hago el esfuerzo por botanear.⁹ Pienso: ‘tengo que terminar toda la comida’. En mi jícara miraba sangre y flores. Fijaba mi atención y encontraba muchas rositas. Sentí mucha felicidad. Después de terminar el alimento, comí otra rebanada de rosita. Luego rebanamos dos cada quien, y pa’dentro, frente a *Tatewari*. Luego agarré dos biznaguitas y comí todo lo que sobró. Les convidaba a mis compañeros diciendo: *Teukari natikeririeka tu’utu yuyuawi*, su abuelo comparte con ustedes sus flores azules”.

“Después hicimos una bendición. Mi hijo, el *mara’akame Urawi* —por su significado al revés—, inició la historia del fuego. La cual duró unas cuatro horas. *Teteukuaka teteutahayahuaka naima takuiya ñukuiyari tehuapaka itañuki tehuapaka mita mutariastari tatewari tutsi kie mu tiunuiwari*. A continuación explicó la historia del nacimiento del fuego, nuestro padre, también por su significado al revés. Cuando atento escuchaba los detalles de la historia del nacimiento del fuego, y a punto de salir el sol, una fragancia extraordinaria, de mil flores juntas, me hizo voltear en dirección de donde venía el viento. ‘No es *ne Kurikan*’, pensé, ‘ella no huele así’. La fragancia provenía de ramilletes mágicos de flores que portaban los *Kakaiyarixi* quienes acudieron puntuales a la salida del sol, a recibir su ofrendas. Sólo los conocía de oídas, por las narraciones sagradas, pero no tenía idea de su apariencia, cómo eran o cómo vestían. Llegaron de los distintos rumbos del mundo; inspeccionaron las ofrendas, los instrumentos que usamos, el fuego y el campamento. Uno de ellos, *ne teukari*, en representación de todos se sentó conmigo”.

“Así fue como, en esa fría mañana en medio de la inmensidad del desierto de San Luis de Potosí, comencé una vida nueva y me puse en paz con mis antepasados. En ese lugar, ese día y a esa hora, reconocí con ellos mis faltas y de buena manera acepté los castigos que me impusieron: el accidente de mi hijo *Tuikashuamaya*, la pérdida de mi her-

9. Comer es obligatorio en ciertas etapas de la peregrinación.

mano, mi propia enfermedad en las minas de Bolaños y hasta la muerte de mi querida Hermila. A partir de ese momento hice el compromiso de no apartarme en vida del camino sagrado. Los *Kakaiyarixi* me dieron una segunda oportunidad, pero me advirtieron que todavía tenía una deuda inconclusa. Esa parte la pagaría más tarde con la invalidez de mi hijo mayor *Welika yuawi*. Con este último pensamiento el primer rayo de *Tau*, nuestro padre Sol, golpeó mis ojos tan sólo para decirme que él había sido testigo de una promesa que tendría que cumplir, de ser necesario, a expensas de mi propia vida. Quise recordar el aliento de *ne Kurikan* para no olvidar ese pacto, pero no pude, un llanto incontenible inundó mis ojos y esto fue motivo de otra visión extraordinaria. Esa visión me indicaba que estaba llamado a ser un *mara'akame 'awiexuki kukawiwa*, cantador curandero”.

Un compromiso para mí

Cerca del amanecer, *Muwieri Temai* detiene la narrativa de su historia de vida para atizar las brasas que están a punto de extinguirse. Sus dos mujeres *Zailima* y *Tekilima* yacen en el piso, cada una dando calor y pecho a los niños. Luego, continúa diciendo: “hoy se cumplen cinco años de lo sucedido aquella mañana en *Wilikuta*. Dentro de unos instantes *Tau* aparecerá para recordarme ese compromiso. En ese momento, Rafa, debes permitir que él te vea. Sólo él podrá decidir si lo que te he dicho se sabrá algún día fuera de este rancho, si es para bien o para mal, si tienes la suficiente memoria para contarle tal cual lo supiste”.

Por eso, ese día, en aquel rancho apartado de la sierra del Norte de Jalisco, mirando hacia el Este entrecerré los ojos. Permití que *Tau* me viera, escudriñara y olfateara mis pensamientos. Él me dio su permiso de hacer pública esta historia de vida. Lo supe porque en ese momento una ola de calor subió por mis piernas hasta alcanzar mi cerebro. Una abeja se paró en mi nariz. Subió por debajo de uno de los cristales de mis anteojos. Caminó por mi cara ventilando mis parpados con su aliento; llegó a paso lento hasta mi oído y creí escuchar en el zumbido de sus alas: “lo que aquí escuchaste esta noche, así ocurrió”.

VII

Hierofanía



Fotografía 12. *Mara'akame Muwieri Temai*, durante un rito, al regreso de la peregrinación a *Wilikuta*, (R. Guzmán, enero 1998)

Introducción

Utilizamos el término de hierofanía para referirnos tanto al contexto en el que se manifiesta lo sagrado, como al comportamiento religioso que manifiestan los *wixaritari* durante ese punto de encuentro con lo sagrado¹. La hierofanía del grupo familiar de este estudio queda bien ilustrada, según nuestra opinión, mediante la descripción de sus deidades, sacramentos o dogmas de fe, mitos y rituales que sustentan su vida religiosa.

La religión, junto con la moral y las leyes, son los tres grandes elementos reguladores de toda sociedad (Durkheim, en Prades, 1998); y en el grupo familiar *wixarika* que aquí se trata, muchas de las explicaciones de los fenómenos naturales o de sucesos que les afectan en su vida cotidiana, las atribuyen a la voluntad divina de seres sobrenaturales. Sobre todo, es por medio de las prácticas religiosas y los mitos que los individuos construyen desde muy temprana edad sus códigos simbólicos e identitarios. En ese proceso, conocido como endoculturación, los mitos ejercen un poder coercitivo sobre los individuos, sometiéndolos a las creencias y costumbres características del mundo simbólico de los *wixaritari*; pero es a través de su participación en los rituales y ceremonias que los individuos interiorizan dichos códigos como parte inseparable de su pensamiento y sentimientos.

La religión de los *wixaritari* se caracteriza por sustentarse en un sistema de creencias con vestigios de un animismo y totemismo antiguos y rituales de tipo politeísta. El animismo tiene que ver con la creencia de que las cosas u objetos materiales, tales como el fuego, el sol, la luna, la tierra, el mar y muchas otras, tienen espíritu. Por otra parte, el totemismo que aún practican los *wixaritari* está relacionado a tótems o entes representados principalmente por plantas o animales, tales como el maíz, el peyote y el venado, principalmente; pero sin excluir a muchos otros animales que ocupan un lugar especial en sus mitos y cantos como son el águila real, el lobo, el león, las víboras, la ardilla, los colibríes y muchos otros.

Pero quizá lo más distintivo en la manera como realizan sus prácticas religiosas sea la gran devoción con la que llevan a cabo el culto a

1. Esta concepción es adoptada de Eliade (1972; 1992) con adaptaciones específicas hacia la forma particular de la hierofanía *wixarika*, que se caracteriza por una sacralización casi total de su vida.

las deidades o espíritus de sus antepasados ancestrales. Ellos piensan que sus antecesores habitan de manera espiritual en los cinco rumbos del mundo y que se manifiestan mediante los diversos fenómenos de la naturaleza, o se materializan en los diversos objetos, plantas y animales. Muy probablemente antes de la llegada de los españoles, los *wixaritari*, al igual que muchos de los grupos tribales de entonces, se identificaban con algún tótem. El fin de esa identificación era a la vez, distinguirse de los demás grupos tribales. En este sentido, se podría pensar, tal vez, que los *wixaritari* fueron en algún tiempo *los hombres venado*, ya que tanto el hermano mayor como el bisabuelo míticos son representados por venados. Ambos, considerados parte de sus principales ancestros cercanos.

Los *wixaritari* tienen la creencia de que en algún tiempo esas deidades fueron sus ancestros y por tanto les adjudican términos de parentesco (*Kakaiyarixi*, masculinos y *Teteïyarixi*, femeninos). De esta manera, suponen que los fenómenos naturales son demostraciones divinas y que el equilibrio en la naturaleza lo mantienen mediante las plegarias, las ofrendas y los sacrificios que realizan en su honor. Para establecer contacto con sus ancestros, los *wixaritari* se transportan física o simbólicamente, siempre con la ayuda del *mara'akame* como intermediario y de la rosita como auxiliar. Los mitos, bajo esta perspectiva, no son otra cosa sino creaciones psicológicas que ayudan a mantener vivas a esas deidades en el pensamiento de los *wixaritari*. Por tal motivo, la tradición oral se encarga de transmitir esos mitos de generación en generación por medio de los relatos y cantos que contextualizan en los distintos rituales y ceremonias que ellos realizan y en los participan desde niños.

La lluvia es uno de los principales objetivos que persiguen con la realización de gran parte de sus rituales, en especial, la peregrinación a *Wilikuta*, es muestra fehaciente de ello. Pero esto tiene una explicación lógica, dada su gran dependencia del ciclo de lluvias para el cultivo de maíz de temporal, su principal alimento. Es conforme este precepto que los *wixaritari* asocian a las deidades femeninas, como son la tierra y el agua, con la época de lluvia o estación del crecimiento, presididas por la abuela *Nakawe*. Las deidades masculinas, como son el aire, el fuego y el sol, las asocian con la época seca; aunque existen excepciones como la deidad femenina *Welika uimali* (madre águila) asociada con la época seca, y el hermano mayor *Kauyumarie*, protector de los cazadores del venado asociado con la época de lluvia.

Mundo sagrado

El arquetipo sagrado del grupo familiar de este estudio lo hemos abstraído de lo que denominamos la práctica de *el costumbre*. *El costumbre* se subsume al culto, un sistema prescrito de tributo y sumisión a seres divinos, que se basa en mitos y en la observancia estricta de ceremonias y rituales mediante los cuales los recrean. En ese orden describiremos la hierofanía de la familia estudiada, comenzando por el motivo fundamental de las ceremonias, los *Kakaiyarixi* y las *Teteiyarixi*, ancestros deificados moradores de los diferentes rumbos del mundo, con quienes se da el encuentro con lo sagrado. Luego, hacemos referencia a los sacramentos² o dogmas de fe mediante los cuales se forja la identidad *wixarika*. Posteriormente reseñamos los mitos principales en que sustentan sus creencias. Y, finalmente, enlistamos las ceremonias mediante las cuales recrean esas creencias.

Los ancestros y su residencia

Los *wixaritari* no tienen el concepto de dios *per se*. Más bien rinden culto a quienes ellos llaman nuestras madres, nuestros padres, nuestros bisabuelos, o, más en general, nuestros antepasados o ancestros, los *Kakaiyarixi* (masculinos) y *Teteiyarixi* (femeninos). Estas deidades, según los *wixaritari*, habitan en los cinco rumbos del mundo. En torno a esta visión se organizan todas las actividades productivas, culturales, administrativas y políticas. Cuatro de los rumbos del mundo *wixarika* coinciden con el Norte, el Sur, el Este y el Oeste, de acuerdo con la concepción occidental. Sin embargo, a diferencia de la representación contemporánea de los puntos cardinales, los rumbos del mundo *wixarika* comienzan en el Este, hacia donde sale el sol, y le llaman al frente.

Por orden jerárquico se refieren al frente (Este u oriente) como *Yuhi siata* (*tayeta*); a la derecha (Sur) como *Tseriata*; a la Izquierda (Norte) como *Utata*; al Oeste o poniente le dicen “atrás” y giran sobre su derecha 180° para quedar viendo hacia donde se oculta el sol (*Pari Tsuutia*).

-
2. El concepto de *sacramento* es de origen católico y se refiere al acto de la Iglesia por el cual recibe la gracia divina una persona. Nosotros hemos adoptado este término como sinónimo de “*dogma de fe*”. Véase nota complementaria en la sección “Sacramentos que forman la identidad *wixarika*” más adelante en este mismo capítulo.

Luego, del centro en donde está parado el *wixarika* hacia arriba, equivale al cenit o *Ayeeta* (arriba), y hacia abajo o nadir le llaman *Yuhixiapa* (*tahixiapa*) *taheimā* (abajo). Aquí se encuentra el punto de transición entre el supra y el infra mundo. Esos rumbos del mundo se localizan, al frente en *Wilikuta*, San Luis Potosí, cerca de Real de Catorce. A la derecha *Xapawiyemeta*, en Chapala, Jalisco. A la Izquierda *Hauxamanaka*, en Durango. Atrás, *Haramara*, en San Blas Nayarit. El centro, que incluye al nadir y al cenit, es *Teekata*, en Santa Catarina Cuexcomatlán. Todos los rumbos del mundo están fuera del territorio *wixarika*, excepto el centro, que se ubica en el corazón de la Sierra de los Huicholes.

Para el *wixarika* los sistemas naturales se asocian a los rumbos del mundo porque, como ya se mencionó, en ellos habitan los ancestros. Los *Kakaiyarixi* son hoy héroes fabulosos, pero en un tiempo fueron hombres-animales. Se distinguen los masculinos y femeninos por su asociación con los períodos de sequedad y humedad natural, respectivamente, en un ciclo anual. Hemos identificado 46 deidades, 21 femeninas y 25 masculinos, que se presentan en la tabla 27.

Tabla 27. Deidades o ancestros *wixaritari**

Femeninas (<i>Teteiyarixi</i>)	
<i>Este, Frente</i>	<i>Yuhi siata (tayetá)</i>
1 <i>Tatei 'Iku utianaka</i>	Nuestra madre maíz, patrona de los planos (mapas) de <i>Wautia</i> . Hoy vive en un <i>xiriki</i> en miniatura en San Sebastián Teponahuatlán.
2 <i>Tatei Eyuanime</i>	Nuestra madre agua agitada en círculos. Esta divinidad está relacionada con <i>Ni'ariwame</i> . Hoy vive en un manantial del desierto.
3 <i>Tatei Hai Wenima</i>	Nuestra madre nube portadora de agua; nació de la neblina ascendente; es hermana de <i>Tatei eyuanipa</i> .
4 <i>Tatei Waxa Uimari</i>	Nuestra madre milpa joven. Nació en forma de milpa en una laguna de la costa y se fue al desierto en forma de nube. Hija de <i>Tatei Haramara</i> y hermana menor de <i>Tatei Hai Xinura</i> , de <i>Tatei Xapawiyeme</i> y de <i>Tatei hauxamanaka</i> . Bajó en forma de lluvia a una laguna en el Tepeyac, en donde se apareció el águila a los aztecas.
5 <i>Tatei Matinieri</i>	Nuestra madre mirando hacia abajo, que se dejó ver. Hermana menor de <i>Kauyumarie</i> . Al despedirse de él, dijo que ya no sería posible verla; en su lugar dejaría un espejo en el desierto, en donde deberían buscarla todos los años. Su señal son los truenos de las tormentas. Es en realidad <i>Ni'ariwame</i> .

6	<i>Tatei Hai Xinura</i>	Nuestra madre mestiza, señora de las nubes. Nuestra madre Esperanza. Nació cerca del mar, en una laguna y de ahí se fue al desierto. Tiene hermanas en todos los puntos cardinales. Es la más pequeña. Hace una pareja poderosa con su hermana predilecta, la del Tepeyac.
<i>Sur, Derecha</i>		<i>Tseriata</i>
7	<i>Tatei Xapawiyeme</i>	Nuestra madre agua del Sur; protege los archivos y las escrituras. Nació de un espejo, <i>nierika</i> , propiedad de <i>Takutsi Nakawe</i> y <i>Tamatsi Watakame</i> .
8	<i>Tatei Yurienaka</i>	Nuestra madre tierra húmeda para crecer y dar frutos.
9	<i>Tatei Yurakame Imanakame</i>	Nuestra madre responsable de los renuevos y fructificación de plantas para beneficio de las personas; segunda representación de <i>Tatei Yurienaka</i> .
10	<i>Tatei Hautsi Kipuri</i>	Nuestra madre del rocío de la mañana; es hija de <i>Tatei Yurienaka</i> . Le pertenecen los peces, <i>ketsi</i> . A ella se le debe de invocar en todas las actividades pesqueras.
11	<i>Tatei Tsiki Yuvi Txi Uwa</i>	Nuestra madre perra negra bañada con agua de masa. En tiempos del fin del mundo por el diluvio, <i>Watakame</i> encontró un mensaje para salvar la vida. Debería construir un barco de <i>xapa</i> , chalate. Llevó con él un grano de cada color del maíz, dos calabazas <i>tutsi wapi</i> , una astilla de ocote y una perrita negra. Pasado el diluvio, la perrita se convirtió en mujer y de la unión de ella y <i>Watakame</i> nació la familia <i>wixarika</i> . La llamó <i>tuxi</i> (masa) <i>uwa</i> (bañada), bañada en agua de masa.
<i>Norte, izquierda</i>		<i>Utata</i>
12	<i>Tatei Niariwame</i>	Nuestra madre niña bebé lluvia. <i>Niariwame</i> , mujer/niña/hombre desahuciada, enferma y con llagas, fue tirada por su madre. Se fue caminando hasta el desierto; mandaron al hermano mayor, <i>Kauyumarie</i> , con el cargo de tupil a buscarla; en el lugar en donde ella estaba encontró una laguna agitada y vio una nube elevándose. <i>Kauyumarie</i> dijo: “aquí se llamará <i>eyuanipa</i> , agua agitada elevándose en nubes”. La niña desahuciada no regresó con <i>Kauyumarie</i> porque no la querían, pero prometió regresar de visita en forma de lluvia.
13	<i>Tatei Utianaka</i>	Nuestra madre la que nos pinta la cara; nació como planta en el desierto; florece amarillo y rosa.
14	<i>Tatei Hauxama</i>	Nuestra madre tronco flotando arrastrado en el río; es una víbora dentro del agua; es hija de la lluvia.
<i>Oeste, atrás</i>		<i>Pari Tsutia</i>
15	<i>Tatei Haramara</i>	Nuestra madre, agua del mar. Al término del diluvio, las gaviotas y pelicanos la nombraron. Es hija de <i>Tacutsi Nakawe</i> y de <i>Tamatsi Watakame</i> .

16	<i>Tatei Kiwimukame Tuakamuta Kewimuka</i>	Nuestra madre, casa portadora de la matriz donde nació el Sol. Esposa de <i>Tsakaimuka</i> . Nació en el poniente en un lugar llamado <i>Tsakaimuta</i> ; tiene proyecciones en el cuerpo.
17	<i>Tatei Xuturiwi- yaukame</i>	Nuestra madre, nos protege en su regazo y nos da salud. Hija de <i>Watakame</i> y de <i>Nakawe</i> . Escogió un destino para mejorar la familia, la cual instaló en la costa.
18	<i>Tatei Yukawima Centro, nadir y cenit</i>	Nuestra madre, madre de nuestro hermano mayor y madre de las venaditas; suegra de <i>Tamatsi Kauyumarie Mapritsika</i> . <i>'Ayeeta</i> (arriba) y <i>Yuhixiapa (tahixiapa) taheima</i> (abajo)
19	<i>Tatei Itia Maxa Itari</i>	Nuestra madre, venadita, nido/mesa para los alimentos. Nació en la costa.
20	<i>Tatei Welika 'iimali</i>	Nuestra madre la joven mujer águila real; protege a la Tierra. Se viste de las estrellas. Es la Virgen de Guadalupe.
21	<i>Tatei Niwetsika Kukulu fimali</i>	Nuestra madre paloma azul; protege el maíz de colores.
		Masculinos (<i>Kakaiyarixi</i>)
	<i>Este, frente</i>	<i>Yuhi siata</i>
22	<i>Tamatsi Kukaiwa</i>	Nuestro hermano mayor zopilote; padre de <i>Kauyumarie</i> , el hermano mayor.
23	<i>Tamatsi Xurawi Temai</i>	Nuestro hermano mayor, joven estrella cazador del día y de la noche
24	<i>Tamatsi Paritsika Kauyumarie</i>	Nuestro hermano mayor, sabio, audaz, templo en los cinco puntos cardinales
25	<i>iena Hiuri Tekia Temuiwawemete Temaikate Sur, derecha</i>	Lugar de los cazadores sabios de la costa reunidos por el hermano mayor. <i>Tseriata</i>
26	<i>Tamatsi Tuamuxawi Watakame</i>	Nuestro hermano mayor trabajador del <i>coamil</i> . Se salvó de morir ahogado en el diluvio. Trabajó el primer <i>coamil</i> . Es el más antiguo de todos los antepasados.
27	<i>Eiwatame Muwieri Huriekame Tserietanaka (maye)</i>	León, principal cazador de la costa, especialista en trampas para atrapar plumas preciosas; nació en un lugar oscuro de la costa; hijo de <i>Watakame</i> .
	<i>Norte, izquierda</i>	<i>Utata</i>
28	<i>Tamatsi Tatutu Utatawi Muwieri Uriakame</i>	Nuestro hermano mayor, tatarabuelo, principal cazador de la izquierda, especialista en plumas preciosas
29	<i>Tamatsi Wa'akiri</i>	Nuestro hermano mayor, cuya lengua no se entiende. Es tepehuano.

<i>Oeste, atrás</i>	<i>Pari tsutia</i>
30 <i>Teeka Tewari</i> <i>Teawatsi Tutsi</i>	Astilla de pedernal productora de nuestro tatarabuelo fuego, extranjero lejano.
31 <i>Saweniuka Tiwe</i>	Tigre sabio dirigente, sentado en su equipal.
32 <i>kumukime</i> <i>Xamurawi</i> <i>Uxawe</i>	Lobo sabio con gran conocimiento en desorden.
33 <i>kumukime</i> <i>Imikui</i>	Escorpión sabio de mil colores.
34 <i>'Iku Ttsaurixicate</i> <i>Uwenitari</i>	Tres personajes sabios en sus equipales.
35 <i>Awiaxukisi</i> <i>Xayeyeste</i>	Víboras de cascabel curanderos secretos de menor capacidad y cazadores.
36 <i>Haiki Tewiyari</i>	Tilcuate-hombre cazador.
37 <i>Tupina Tewiyari</i>	Colibrí-hombre cazador.
38 <i>Huriakame</i> <i>Tsipuxawi</i>	Dos víboras con flechas, poderosos en cacería con trampas invisibles.
39 <i>Teka Tewiyari</i>	Camaleón hombre cazador.
40 <i>Muxeka Tewiyari</i>	Culebra chirrionera, cazador estorboso.
41 <i>Haipu Tewiyari</i>	Mosco-perro rastreador de los cazadores.
42 <i>Tetuata</i> <i>Temuiwawemete</i>	Cazadores de la zona costa.
<i>Centro, nadir y cenit</i>	<i>'Ayeeta</i> (arriba) y <i>Yuhixiapa (tahixiapa) taheima</i> (abajo)
43 <i>Tamatsi</i> <i>Tukuaxieri</i> <i>Tatuwani</i>	Nuestro hermano mayor, bastón del corazón del palo Brasil, nuestro gobernador. Nació en un lugar pedregoso; es una gota de sangre del corazón del sol.
44 <i>Yulikame</i> <i>Tawexikia</i>	Nuestro padre Sol; nació en <i>Tuakamuta</i> ; del sacrificio de un niño en la lumbre. Dio cuatro pasos al nacer y se atoró
45 <i>Tau</i>	Segundo nombre del Sol. Lo nombró la codorniz: <i>Yulikame</i> ; el conejo: <i>Tawe tsikia</i> ; el guajolote <i>Tau</i> .
46 <i>Tatewari Tutsi Tai</i>	Nuestro tatarabuelo el fuego. Más antiguo que el Sol.

* Estos son los ancestros deificados en torno a los cuales se desarrolla la cosmovisión *wixarika*, por primera vez documentados.

Sacramentos que forjan la identidad *Wixarika*

En el capítulo cuarto, donde describimos el entorno social del grupo familiar, mencionamos los cinco requisitos que se deben cubrir para lograr adquirir la identidad *wixarika*. Aquí nos referiremos de manera exclusiva

a los sacramentos³ o dogmas de fe que contribuyen a forjar los rasgos identitarios que caracterizan a los *wixaritari* verdaderos y auténticos. Lo verdadero y auténtico, según nuestro punto de vista, tiene que ver con dos sentimientos que adquieren y proyectan los *wixaritari* relativos con pureza cultural: arraigo a su tierra, a su gente y a su cultura; y orgullo por ostentar la identidad *wixarika* con todo lo que ello implica, genética, fisonomía, lenguaje, creencias, costumbres y vestimenta particulares. Esos sentimientos permiten ubicar al individuo en un contexto colectivo.

Para alcanzar esa condición de *wixarika* verdadero, los indígenas deben transitar por los cinco primeros sacramentos que presentamos en la tabla 28. Los tres sacramentos adicionales (seis, siete y ocho), son indispensables para aspirar a ser un *mara'akame* o cantador curandero. Y el noveno sacramento, que consiste en la bendición y la despedida del alma de los muertos, debe realizarlo un *mara'akame* reconocido por la comunidad.

Tabla 28. Sacramentos, ritos y parafernalia

<i>Sacramento</i>	<i>Rito</i>	<i>Parafernalia</i>
1. <i>Mukateukaritsie</i>	Abuelos paternos/maternos y <i>mara'akame</i> otorgan nombre(s) a los niños.	<i>Xukuri, iri, isikiri, kaitsa, katixa, mawari, tetsu.</i>
2. <i>Wimakuari</i>	Guiados por un <i>mara'akame</i> los niños hacen un viaje simbólico a <i>Wilikuta</i> durante el ritual de <i>Tatei Neixa</i> .	<i>Tepu, isikiri, xukuri, iri, Kaitsa</i> (sonaja), <i>katixa</i> (vela),
3. <i>Kiakiari temutamaniyeri</i>	Padres de los novios y <i>mara'akame</i> , formalizan unión conyugal.	<i>Xukuri</i> de ella y, <i>iri</i> de él; también agua, sangre de venado y maíz.
4. <i>Pariyatsie Yeiyeriyari</i>	Un <i>mara'akame</i> guía una peregrinación a <i>Wilikuta</i> . Ahí se colecta el <i>hikuli</i> o rosita. Los peregrinos declaran en público sus faltas para purificar su espíritu. Todo <i>wixarika</i> debe realizar por lo menos cinco peregrinaciones en su vida.	<i>Awate</i> (cuernos y mascarita de venado), violines, guitarras, espejo, ofrendas (<i>xukuri, iri</i>), figuras de animales y personas, <i>katixa</i> , ocote, leña, sangre de venado y maíz.

3. El concepto de Sacramento ha sido definido como los signos visibles instituidos con carácter de permanencia por Jesucristo o sus representantes en la Tierra, para significar y conferir gracia divina a las personas. Es un convenio espiritual entre Dios y hombre (Moi, 1997). Aunque este concepto, atribuido a San Agustín, ha sido diseñado para la religión católica, diversos autores (Frazer, 1994) lo utilizan de manera general para referirse a otras religiones distintas a la católica. En nuestro caso, un sacramento está inmerso en el concepto de *hierofanía*.

5. <i>Hikuli neixa</i>	El <i>hikuli</i> que fue colectado en <i>Wilikuta</i> es bendecido antes de consumirse. Los <i>hakeli</i> consumen primero el peyote. Luego toda la familia.	<i>Hikuli</i> , galletas de animalito, <i>muwieri</i> , <i>katixa</i> , varas de otate sangre de venado y maíz.
6. <i>'irikame</i>	Una persona que ha realizado cinco o más viajes <i>Wilikuta</i> se convierte en un <i>Kakaiyare</i> .	<i>Nierika</i> , <i>xukuri</i> , velas, sangre de venado y maíz.
7. <i>Matiari tuta'amari</i>	Después de diez peregrinaciones a <i>Wilikuta</i> se obtiene el grado vitalicio de <i>mara'akame</i> . El aspirante debe ser capaz de comunicarse con los <i>Kakaiyarixi</i> , saber los mitos, curar y orientar fenómenos.	<i>Hikuli</i> , <i>xukuri</i> , <i>iri</i> , sangre de venado y maíz.
8. <i>Nierika</i>	Un <i>mara'akame</i> materializa en un cristal de cuarzo, símbolo inequívoco de una gracia sobrenatural o un espíritu.	<i>Nierika</i> , <i>katixa</i> , <i>'Awate</i> , galletas de animalito, sangre de venado y maíz.
9. <i>Mikiyeitarixa</i>	Bendición del alma. Un <i>mara'akame</i> localiza el alma del difunto. Después de recorrer con él los cinco rumbos del mundo, lo conduce con su familia para despedirlo para siempre.	<i>Katixa</i> , bienes del difunto, comida, sangre de venado y maíz.

Mukateukaritsie

Dar nombre. Por analogía del significado católico, bautizo. Los abuelos paternos, *Teukaritamete*, tienen que encabezar esta responsabilidad en el caso de los varones, los maternos cuando son niñas. Los papás entregan el bebé a los *teukaritamete* junto con el *xukuri* (jícara en forma de plato), *iri* (flecha), *tsikiri* (entretejido), *kaitsa* (sonaja), *katixa* (vela) y *wamawari 'aikutsi*, ofrenda de tesgüino⁴ (contiene cinco *tetsu*, tamales especiales para el caso).

Los abuelos cantan; el *mara'akame* canta una segunda oración acompañado del *tepu*⁵. Regresan el bebé a los papás. Esto sucede a me-

4. Es una jícara del tamaño de un plato soperero en donde se deposita un tejomate con tesgüino, tamales, tortillitas (*iniatilichi*) y sangre de venado en un jarrito (*takitsi chumpe*). El *mawari* se utiliza en la fiesta de *Mawarixa*. No tiene equivalente exacto. Ofrenda.

5. Tambor de 50 a 70 cm de alto, por 25 a 30 cm de diámetro, de madera y cuero de venado. El primer *tepu* fue construido por *Tatewari*, por lo cual al tocarse se recuerda a él y otros ancestros. El nombre sagrado del tambor es *Maxa kuartusi*.

diodía y se llama *Tukaripa wimakuari*. En la noche se toca el *tepu*, cantan y bailan con el bebé por cinco veces, lo meten a los *xirikite*, *Utsimawi kata* y *Tayaupa kita* durante toda la noche (excepto cuando comen).

La última danza se hace cerca del fuego; en la mañana, se bendice al bebé. En el último baile llevan *uki temai*, ofrenda consistente en un manojo de elotes tiernos. Se queman los pelos del elote, que consideran como los cuernitos del venado. Los cantos son repeticiones de los de la noche. Comen los elotes. Esta parte se llama *Tatei neiyeri uki temai*⁶ (baile de nuestra madre, haciéndose joven, rejuveneciendo). Los abuelos dicen el nombre que soñaron. El *mara'akame* lo ratifica y asigna el nombre definitivo al bebé. Se pueden juntar varios bebés en la misma ceremonia.

Wimakuari

Viaje simbólico a *Wilikuta*. De acuerdo con Anguiano y Furst (1987), ésta es una ceremonia dedicada a la endoculturización de los niños, que se lleva a cabo durante la fiesta de *Tatei neixa*⁷. Tiene como objetivo central, narrar mediante cantos, los elementos más importantes del mito originario del peyote e incorporar un mapa cognitivo en los niños, por medio del cual ellos podrán orientarse tanto cultural como geográficamente, cuando realicen por primera vez la peregrinación a *Wilikuta*. Pero también, busca quitar las flechas de enfermedad en los pequeños e iniciarlos en las tradiciones culturales más profundas. En la ceremonia se toca el *tepu*, tambor sagrado, exclusivo de esta fiesta y se bendicen elotes y calabazas tiernas con sangre de venado, el hermano mayor. Esta sangre tiene la virtud de purificar los nuevos frutos, que personifican a los propios niños.

Guiados e instruidos por un *mara'akame*, los *tiwainurixi*, niños que no han probado el elote, hacen un vuelo simbólico a *Wilikuta* y comen la planta sagrada, peyote, o, en su defecto, pedazos de tortilla o galleta de animalito, como símbolos equivalentes. El *tsikiri* adorna el pelo de los niños durante la ceremonia. Esta ceremonia es muy importante porque forma parte de la trilogía maíz-peyote-venado. Los niños, al igual que

6. La traducción literal es, *Tatei*, nuestra madre; *ne iyeri*, nuestro corazón; *Uki temai*; señor divino (maíz).

7. Los mismos autores Anguiano y Furst (1987) llaman a esta ceremonia como la "Fiesta del tambor" o de "los primeros frutos". Myerhoff(1974) la denomina como la ceremonia del "tambor y la calabaza", en alusión a estos dos elementos utilizados como parte de la parafernalia.

los adultos, tienen la obligación de participar en al menos cinco viajes simbólicos. El grupo de niños participantes no es uniforme en edad y experiencia cultural, pues los más jóvenes son bebés recién nacidos, que se incorporan al grupo por primera vez; y los más grandes tiene hasta cinco años; aunque a veces puede haber niños de diez años, según sea su participación consecutiva o no en esta ceremonia.

Kiakiari temutamaniyeri

Elegir pareja; por analogía del significado, matrimonio. Según la tradición, el papá del muchacho, cuando éste cumple la edad aproximada de 14 años, selecciona una muchacha que sea buena hija, cuyos padres cumplan *el costumbre*, que sea hacendosa. El papá platica primero con su esposa. Luego van con los papás de la muchacha elegida.

El papá del muchacho dice a los padres de la muchacha las virtudes del joven, en una exposición llamada *xaiwaurika*. Hace una propuesta. El papá de la muchacha no contesta, se agacha, se opone, contesta con enojo. El padre del muchacho intenta conciliar, persuadir. Trae a la plática recuerdos de amistad, costumbre, lazos familiares. Si logra motivarlo, el padre de la chica pregunta a su mujer. Las mujeres platican entre sí. Si ellas llegan a un acuerdo, la unión está hecha. El padre de ella pregunta fechas. El del muchacho propone. Acuerdan. Por lo general la ceremonia se realiza en la fiesta de *el costumbre* llamada '*aitsixa*, o en la siembra. El día previsto, los padres llevan a la futura esposa con el pretendiente. La mayoría de las veces ella no sabe a lo que va. Por el camino la madre la prepara. Le explica los ciclos menstruales. Le recuerda los deberes familiares.

Al muchacho los padres le recomiendan cumplir *el costumbre*; cómo mantener a la familia; y que no se divierta con otras muchachas. Al llegar al rancho del joven, los encierran a ambos por cinco días en un cuarto. Ahí les llevan comida, mientras permanecen los padres afuera vigilando. Sólo pueden salir para realizar sus necesidades más elementales. Cumplido este plazo, ven si se entendieron. Si así fue, se presenta el *teukaritame*, el papá del muchacho.

Se hace una bendición de alimentos (*mawari*) agua bendita, galleta (*yilali*). Comen. Se acercan al fuego. Se presenta a la pareja a todas las divinidades. Se invoca a los ancestros que habitan en los distintos rumbos del mundo para que el muchacho tenga buena mano en la siembra, la cacería, con el ganado. Se da una res para proteger su vida. Se dan consejos.

Once días después de la ceremonia, el muchacho va de cacería. Los hermanos ayudan. El recién casado tiene que encontrar un venadito o venadita. Si lo encuentra significa buena suerte. Al encontrarlo se hace una promesa.

Antaño, las pláticas para obtener esposa podían durar varios meses y a veces no prosperaban. Hoy día suele abreviarse el proceso a tal grado que las muchachas se escapan con el novio sin el consentimiento de los padres. Quienes se han apartado de esta tradición, no siguen con exactitud la secuencia descrita. Un *mara'akame* también puede sugerir a los jóvenes que necesitan pareja. El matrimonio entre hermanos y primos hermanos está permitido, aunque cada vez es menos frecuente; y hay un rito para "legalizarlo". La ceremonia consiste en velar durante una noche una jícara (*xukuri uyu xrewi*, la jícara de ella) y una flecha (*iri uyu xewi*, la flecha de él), símbolos de la muchacha y el muchacho. Al amanecer, ella sostendrá la jícara y él clavará la flecha a la mitad de la jícara para formalizar la unión. Esta práctica tiene como objetivo evitar la corrupción de la cultura y la dispersión de la familia. El matrimonio, *per se*, lleva por nombre de *tineuke*.

Pariyatsie Yeiyyariyari

Peregrinación a *Wilikuta*, por analogía de su significado, penitencia, manda. Según la tradición oral, los ancestros de los *wixaritari* se encontraban reunidos en el primer *tuki*,⁸ construido por *Tatewari*.⁹ Todos esta-

8. Templo mayor. Templo comunitario, integrado por una estructura circular con paredes de piedra y techo cónico de zacate. El techo está sostenido en el centro por dos postes de madera (que simbolizan dos *Kakaiyarixi*) y un caballete de donde penden travesaños y varas de otate que sostienen el zacate. En el interior hay una depresión en el piso para ofrendas con un disco de piedra, *tepari*, para cubrir el orificio; un lugar para el fuego sagrado, *Tatewari*; una banca y un altar, *niwetari*, para depositar ofrendas. Tiene una sola puerta orientada hacia el Este. Cuatro discos de piedra en las paredes, con una perforación en el centro cada uno. Los símbolos de los rumbos del mundo en las paredes, además de las representaciones de algunos *Kakaiyarixi*. Suele contener en su interior distintas ofrendas como cornamentas y cueros de venado, pequeños equipales, flores secas, hojas de palma, plumas, flechas, figuras talladas en madera y piedra y muchos otros símbolos semejantes. La forma, la orientación y los símbolos del *tuki*, representan el cosmos según la concepción etnocéntrica *wixarika*. En efecto, es un cosmos en miniatura. Cada *tuki* está dedicado a una divinidad diferente y es parte integral del centro ceremonial, q.v. El techo del *tuki* junto con todas sus ofrendas son reemplazados cada cinco años.

9. Nuestro abuelo fuego. Deidad de la vida y la salud, capaz de predecir el futuro. Primer *mara'akame* y, por tanto, compañero y asistente de los *mara'akate*. En compañía de *Nakawe*

ban enfermos. *Tatewari* les informó que la causa de sus enfermedades era no haber ido a *Wilikuta*. De esa forma *Tatewari* los preparó para realizar por primera vez el viaje al primer rumbo del mundo. Los requisitos eran un ayuno prolongado a base de tortillas puras sin sal, abstinencia sexual y muy poca agua.

Aunque no todos los peregrinos lograron su objetivo, los principales *Kakaiyarixi*¹⁰ y *Teteiyarix* llegaron hasta donde nació el Sol, *Xa'unaxi*¹¹. La ruta original a *Wilikuta* fue trazada por *Kauyumarie*,¹² cuando escapó de sus perseguidores. En la actualidad, quienes realizan esta peregrinación recuerdan en cada viaje esos relatos míticos que describen la evolución de su cultura¹³, enriquecidos con gran cantidad de remembranzas. Los actos más relevantes concernientes a la peregrinación a *Wilikuta* son:

- Presentar ofrendas en los otros rumbos del mundo *wixarika*, antes de realizar el viaje.

construyó el primer templo. A *Tatewari* pertenecen las guacamayas, el águila real y los felinos. El nacimiento del fuego de la leña.

10. Antepasados deificados. Términos genéricos con que se designa a las deidades masculinas y femeninas, respectivamente, que habitan los lugares sagrados dentro y fuera del territorio *wixarika*. Las deidades son muchas pero las seis más importantes son, *Tayaupa*, nuestro padre el sol; *Tatewari*, nuestro abuelo fuego que nos mira, que mira hacia acá; *Tatei niwetsika*, nuestra madre maíz, niña bebé; *Nakawe* la que nos ve a todos; *Watakame*, nuestro padre que abrió el primer coamil; y *Tatei Yurienaka*, nuestra madre, tierra y fertilidad. Una persona puede convertirse en vida en un *Kakaiyare* o *Teteiyare*.
11. *Xa'unaxi*, Cerro Quemado; segundo nombre de *Hiri taiti*. Lugar en donde emergió el Sol. Debido a que no pudo subir, lo quemó todo. También se conoce como *'Upalita*. La cima del cerro se llama *paltiekta*, el mirador de nuestro hermano.
12. *Tamatsi Maxa kuaxi Kauyumarie*: en breve, *Kauyumarie*. El que no se conoce a sí mismo o el que enloquece a los demás. Segunda divinidad del fuego, su nombre completo es nuestro bisabuelo (*Tamatsi*) cola (*Kuaxi*) de venado (*Maxa*). Es anterior a nuestro padre el sol y a *Tatewari*, nuestro abuelo fuego. Está siempre acompañado de dos hermanas, una a su derecha de dos años de edad, *'Uxikwikame*; y la otra a su izquierda, de un año de edad, *Watemukame*. Dada esta trilogía *Kauyumarie* es, en síntesis, el hermano mayor. Vive en *Wilikuta*, en *Reu'unaxi*. *Kauyumarie* es un venado azul, intermediario entre los *ma'arakate* y las demás deidades. Es un venado que aconseja y guía a los *mara'akate* y que no se debe venerar. Es el líder del culto al peyote, rival que derrotó a *Kieli tewiyari*, líder del culto a la datura, también conocido como *Tutakuri*. En el mito del peyote, el Sol nació en *Reu'unaxi*, pero no pudo subir por lo que quemó el cerro en donde emergió. *Kauyumarie* lo levantó con sus cuernos y de esta manera lo ayudó a iniciar su camino. Los cuernos de *Kauyumarie* son flechas ceremoniales, *muwieri*, que usan los *ma'arakate*. Tales cuernos surgieron de las flechas ceremoniales de *Tatewari*, que le pusieron las venaditas en la cabeza a *Kauyumarie* cuando aún no tenía cuernos. Con los cuernos, este venadito se comunica con los *Kakaiyarixi* y *Teteiyarixi*.
13. Al respecto, Myerhoff (1974:15) menciona que la cacería del peyote representa "en mito y quizás en historia, el lugar del cual los antiguos (ancestros y deidades de los indígenas del presente) vinieron antes de establecerse en su lugar actual en las montañas de la Sierra Madre Occidental".

- En un lugar específico durante el viaje, y antes de ingresar a *Wilikuta*, hacer una declaración pública de todas las faltas cometidas, haciendo hincapié en las relaciones sexuales con personas distintas a las del matrimonio. Una contraparte de los peregrinos, familiares cercanos que permanecen en el rancho resguardando el fuego, tendrán que hacer también, a manera de imagen de espejo, la declaración y ofrendas a los rumbos del mundo.
- Escuchar, de voz del *mara'akame*, los relatos de mitos y cantos sagrados que se hacen en el desierto, durante una o varias noches.
- Llevar ofrendas a los *Kakaiyarixi* y *Teteiyarixi* que moran en el lugar.
- Ingerir la rosita (peyote), carne sagrada de los antepasados. La planta sagrada deberá ser compartida, a su regreso, con los que aguardan en casa.

Al regreso de la peregrinación, en el rancho:

- Se debe transferir el don sagrado obtenido, a personas y objetos personales animados e inanimados mediante bendiciones.
- Llevar ofrendas a *Teekata*.
- Realizar la purificación o baño colectivo, desnudos.

Esta peregrinación forma parte del proceso de endoculturación que empieza de manera simbólica en la fiesta de *Tatei neixa*. El viaje se realiza con gran cantidad de penalidades para pagar algún favor recibido, obtener salud, lluvias abundantes, protección contra los sobrenaturales, y para forjarse en la cultura *wixarika*.

Hikuli neixa

Baile del *hikuli*. Ceremonia cuyo objetivo central es bendecir y consumir la carne de los antepasados, la rosita o peyote colectado en *Wilikuta*, para conseguir las visiones que permiten una comunicación directa con las deidades ancestrales (Myerhoff, 1974). Los participantes decoran sus rostros con *'uxa*, pigmento amarillo obtenido de una planta (*Berberis trifoliata*; *Berberidaceae*) propia del desierto de San Luis Potosí. Un *mara'akame* relata, en cantos, el mito de *Kauyumarie*. Se baila por varias horas al compás de la música tradicional con instrumentos musicales sencillos, violín y guitarra rústicos. Todos consumen peyote partido en gajos o en horchata, durante toda la ceremonia. Se bendice también a personas y objetos personales importantes. El *mara'akame* transmite mensajes de las divinidades. Esta ceremonia precede a la preparación del *coamil* para la siembra.

‘Irikame

Cristal de cuarzo. Por invocación de un *mara’akame*, los espíritus de los *wixaritari*, vivos o muertos, se materializan en cristales, en una jícara con agua por breve tiempo. Esos cristales se guardan envueltos en algodón en una jícara, adentro de los *xirikite*. Se conservan ahí para evitar que los espíritus causen mal a personas, ganado, cosechas o bienes materiales y espirituales. Pasados diez años, los ‘*irikame* se convierten en un *yumuitame*, espíritu no dañino. Las personas también pueden convertirse en un ‘*irikame*. Además, el cristal de cuarzo se materializa, como resultado de un acto mágico,¹⁴ pudiendo aparecer en un *muwieri*, venaditos o colonias de peyote, *nierika* (calavera del venado) o en la cabeza de las personas. Los cristales, atrapados mágicamente, “son tan fríos como el hielo”. Algunos *mara’akate* o las personas que tocan el cristal recién materializado, se desmayan o pueden morir si lo tocan con sus manos. El cristal se encoge cuando es atrapado por el *mara’akame*. Hay dos tipos de cristales, los ‘*irikame*, gente que se hace flecha, para aquellos que han realizado hasta cinco viajes a *Wilikuta*; y los *yumuitame*, venado con cornamenta de diez puntas, para quienes han cumplido con diez o más viajes. Se dice que quienes obtienen este don sagrado se convierten en diferentes *Kakaiyarixi*. “Los cristales pueden ser de los mismos colores del maíz y son astillas de aproximadamente un centímetro cuadrado, delgadas y sin filo” (*Muwieri Temai*, com. pers. 1999).

Matiari tuta’amari

Obtener el grado de *mara’akame*. Un *mara’akame* es un enfermo que fue capaz de curarse a sí mismo y de sanar a los demás. Dirige las ceremonias y rituales de grupos familiares o comunales. Los *Mara’akate* son muy escasos en número debido a las tremendas dificultades, cualidades y conocimientos que se requieren para alcanzar ese grado.

14. Registramos la “aparición” de dos cristales al *mara’akame Muwieri Temai*, en dos peregrinaciones distintas a *Wilikuta*. Uno de esos cristales, según nos relató, surgió en el ojo de una “máscara” de venado y el otro en una jícara votiva. Sólo algunos de los participantes en esas dos peregrinaciones aceptaron haber advertido “el instante” de la materialización. A nosotros se nos permitió ver ambos cristales dos años después del momento real de su aparición. Cada cristal estaba resguardado en un bule en miniatura (una variedad de *Lagenaria ciccaria*, *Cucurbitaceae*) incrustado en cera fundida de abeja.

Un *mara'akame* es un hombre sabio, sencillo, muy trabajador, bondadoso, honesto, de enorme fortaleza física, gran popularidad, ascendencia social, magnífico orador, de gran inteligencia y capacidad de memorización. Si bien se nace con la mayor parte de estas cualidades, se perfeccionan con el tiempo. Idealmente, un aspirante a *mara'akame* debe ser un niño o adolescente con vocación o designación divina. Por lo general, se forma al lado de algún *mara'akame* experimentado, quien le transfiere los conocimientos por medio de una participación activa. El aprendiz debe memorizar y asimilar todos los mitos en que se sustenta su cultura. Según Myerhoff (1974), es requisito indispensable que conozca bien el nacimiento del fuego y el sol; el robo del fuego por los hombres-animales; el diluvio y el renacimiento del mundo; el advenimiento del maíz; el complejo maíz-venado-peyote *wixarika*; todos los pormenores relacionados con la cacería del peyote; el surgimiento y las enseñanzas de *Tatewari*, primer *mara'akame*; y el mito del hombre-venado azul, *Kauyumarie*.

Para completar su entrenamiento, el *mara'akame* en formación debe realizar por lo menos diez viajes a *Wilikuta*, para la cacería del venado azul. En esos viajes debe tener las visiones sagradas para recibir instrucciones directas de los *Kakaiyarixi*, especialmente de *Kauyumarie*. Al término de la décima peregrinación a *Wilikuta*, deberá llevar ofrendas a los cinco rumbos del mundo, mientras un *mara'akame* de prestigio vigila todos y cada uno de los detalles que él realiza durante ese recorrido. Se hace hincapié en un rito muy solemne que se debe hacer después de las ofrendas. El *mara'akame* experimentado consulta a todas las deidades. Si las señales son las correctas, la comunidad reconoce al aspirante como un nuevo *mara'akame*.

Puede haber cuatro clases de *mara'akate*:

1. *Hauritamieme* o de ofrendas a la lluvia, fuego, sol, tierra, maíz, venado y rosita (peyote).
2. *Timuiweme* o cazador, cuya especialidad es atrapar y matar con flechas mágicas, animales mitológicos que inducen todo tipo de males. Este cargo es muy especializado; y muchos no lo eligen porque existe la creencia de que quienes lo practican, no tienen suerte, pierden a su familia y aunque ganan buen dinero, lo pierden con facilidad.
3. *Kakaiyarixi wawiwiyame*, el que abraza. Su especialidad es materializar astillas de cuarzo *'irikame* (q.v.).
4. *Awixuki*, curanderos, que pueden ser de tres tipos: a) *Kukaiwa*, zo-pilote, capaz de curar todo tipo de enfermedades, desde desnutri-

ción hasta embarazos y partos. Puede localizar el alma de los difuntos después de la muerte, en cuyo caso tiene un grado adicional que se llama, *Mikite wakwewiyame* o el que llama a los muertos. b) Los *Xayetewiyare*, cuando son víboras. c) Los *Imukwitewiyare*, son curanderos en general, pero a diferencia de todos los anteriores, estos no son cantadores. Los curanderos cantadores se llaman *mara'akame tunuwame*.

Un *mara'akame* puede apartarse del camino del bien e inclinarse por la maldad, en cuyo caso se convierte en brujo, *mara'akame tiyukewaiyame* (cantador traga gente o falso *mara'akame*). Éste es capaz de inducir males en animales y personas. Utiliza los mismos instrumentos que uno auténtico pero sus poderes los obtiene del árbol del viento, *kieri*.

Nierika

El *nierika* representa el rostro de distintos *Kakaiyarixi*. A través de él, los *mara'akate* pueden ver lo invisible y lo distante. Según J. Negrín (1991:30), el *nierika* es “la gracia chamánica que permite ver el ser esencial, las corrientes de energía y la vinculación de las cosas”. Es un tipo de poder que les permite ver lo sobrenatural y que adquieren algunos *wixaritari*, en especial los *mara'akate*.

El *nierika* es un *winiyari* (trampa), de las que sirven para atrapar venados. El rostro de los *Kakaiyarixi* representa un *nierika*. Con un lazo sagrado de aproximadamente un metro de largo, amarrado al *nierika*, los *mara'akate* lazan a los *kakaiyarixi* en los actos mágicos destinados a ello. Un *mara'akame* puede o no tener este don.

Mikiyeitirixa

Despedida a los muertos; bendición del alma. Ceremonia conducida por un *mara'akame*, con la presencia del alma del difunto, a los cinco días del deceso. Dura un día y una noche. Durante este tiempo el *mara'akame* investiga con los sobrenaturales que habitan en los diferentes rumbos del mundo, en dónde está el alma del fallecido y por qué. Una vez localizada su alma, la conduce con sus familiares vivos. Se hace un *niwetari*, altar, con cuatro velas, ofrendas y alimentos en un canasto.

El alma del difunto llega a comer, invocada por el *mara'akame*, en forma de un mosquito muy pequeño de color blanco con negro (quizá se trate de *Drosophyla melanogaster*). En esta ceremonia no hay música,

sólo cantos. Se distribuyen los bienes materiales del finado entre los familiares más cercanos, conforme la última voluntad del difunto o por acuerdo mutuo. Su objetivo es despedir el alma del difunto para siempre y tomar conciencia de la brevedad y frugalidad de la vida material.

Mitos

Los mitos *wixaritari* son creaciones orales que relatan en forma alegórica las historias de sus ancestros o deidades ancestrales. En seguida, se describen los más importantes.

Wilikuta, el camino sagrado

Al regreso de la peregrinación a *Wilikuta*, el *mara'akame* canta durante unas doce horas aproximadamente, el mito del camino sagrado. La narración describe con lujo de detalles, cómo y en qué circunstancias *Kauyumarie* realizó el primer viaje a *Wilikuta*, el primer rumbo del mundo, ubicado al frente, *Yuhi siata* (*tayeta*), en donde nació *Tau*, el Sol. He aquí una versión reducida de esa narración.

Los hombres/animal. Cuando los animales eran hombres y los hombres se podían transformar en animales¹⁵, los antiguos querían saber la forma de crear *el costumbre*. Se reunían cada noche en la casa real para encontrar la forma de cómo vivir. Querían mantener la continuidad de la lluvia, el fuego y la fertilidad de la tierra. El fuego los obligaba a darle su alimento y el Sol les pedía que le ofrendaran algunos animales. Los primeros hombres no sabían. Los jefes eran *urawi*, el lobo; *tuwe*, el tigre; *maye*, el león; *haiki*, la víbora azul de agua; y *raye*, víbora de cascabel, la prieta y la amarilla. El jefe de todos era un hombre-animal parecido a los venados, de gran cornamenta, sólo que ésta estaba ladeada y no era un venado auténtico. Estos animales eran capaces de realizar encantamientos y podían ver a través de los sueños. *Tsipu xawe* era *mara'akame*. *Tupina*, la chuparrosa, *tiaka*, el camaleón, *xurawe*, la estrellas y, entre otros, *huriakame*, culebra parecida a una cobra, aunque también eran

15. Este par binario es extensivo a hombres-plantas, hombres-astros y hombres-objetos inanimados.

hombre-animal, eran mandaderos, considerados niños o inferiores. Todos eran excelentes cazadores, hábiles en el manejo de la flecha.

Los hombre-animal soñaron cómo iban a encontrar *muwieri*, la pluma preciosa, sagrada. De esta manera salieron hacia los distintos rumbos del mundo. El primer día a la *derecha*¹⁶, sólo encontraron *yakwai*, un águila pequeña propia de los peñascos que sabe brincar a las barrancas. El segundo día caminaron a la *izquierda* y encontraron sólo *tsika*, una aguililla.

El tercer día fueron hacia *atrás*, ahí encontraron y mataron *tasa*, un águila de cola colorada¹⁷. El cuarto día fueron al *frente* y ahí mataron a un mentado *hapuri*, pajarito que camina sobre los troncos de los pinos¹⁸. En el *centro* encontraron y mataron *ketse*¹⁹, una lagartija prieta con manchas amarillas. Los cazadores trajeron además *tuapuxau xukuri*, una especie de calabacilla que crece en las hojas de los árboles. Con todo esto alimentaron al Sol y al fuego. Pero si bien ellos soñaban animales grandes, sólo encontraban piezas de cacería de juguete. Por lo que el Sol y el fuego decían no estar satisfechos con eso. Los *tsaurikate*, principiantes de *mara'akate*, estaban alerta. Creían que ahora sí habían encontrado el alimento ideal del Sol y del fuego, pero no era así. Reconocían que no podían. Pero no se desanimaban e insistían al día siguiente²⁰.

Llegó el momento en que *Kuewima Kuewima*, quien vivía en un altar, en *Xeutari Waika*, en una sierra cerca de *Hakuapa*, en las cercanías de Tepic, tuvo dos niñas. *Kuewima Yukawima*, mamá del hermano mayor, vivía cerca de *Kuewima Kuewima*. A *Tetei Kuewima* nadie la poseyó. *Kukaiwa*, el zopilote, quien vivía en un peñasco, le regaló el embarazo de manera mágica cuando ella pasó por un camino cerca de donde él estaba. La intención de *Kukaiwa* era preparar el alimento para el fuego, el Sol, la Tierra y la lluvia en el futuro. *Kuewima* vivía en un *xiriki* con su abuelita *Kuewima Xeurikame*. Ellas aconsejaban a las niñas que no se alejaran. Que se mantuvieran en el patio del *xiriki* porque el tigre y

16. El orden debería ser frente, derecha, izquierda, atrás, arriba, abajo. Como no sabían el procedimiento, siguieron un orden caótico.

17. Quizá se trata de *Buteo jamaicensis*.

18. Parece ser *Lepidocolaptes leucogaster*, el trepatroncos blanquirayado.

19. Se trata muy probablemente del monstruo de gila, *Heloderma horridum*.

20. El *mara'akame* explica que el concepto de tiempo es relativo. Un día equivale a un período largo de tiempo, quizá uno o más años.

el “lión” son animales feroces. Si salen van a vender su vida, les decían. Con el paso del tiempo aprendieron a caminar, a jugar y a defenderse. A pesar de los consejos, cada vez se alejaban más y tardaban en regresar. En una ocasión llegaron a *Tiuranita*, un lugar montañoso.

Salían como niñas, pero fuera de su casa se vestían de venaditas. Se alimentaban de retoños y otros alimentos de venados. Los *kakaiyarixi* ya sabían, porque les fue revelado en los sueños, que existían las venaditas. “Tenemos que atraerlas mágicamente para alimentar al fuego”, se decían. Apareció en ese tiempo *Kuewima Yukawima*, llena de lágrimas porque deseaba tener una familia, igual que la de *Tetei Kuewima*. La señora preguntaba a *Kuewima* la forma de obtenerla. Ella no contestaba porque no sabía cómo, ya que de manera mágica se había embarazado. Se sentaba en el *tuki* triste, llena de lágrimas. El zopilote, quien sabía volar y vestirse como gente, la vio durante varios años. Al quinto año se apareció frente a ella con apariencia de hombre y tocó la cuerda de su arco a manera de guitarra, “ta ta tan, ta ta tan, ta ta tan, ta ta tan, ta ta tan”. Cuando la mujer lo vio dejó de llorar y se limpió las lágrimas. Él preguntó, “¿Por qué lloras?, ¿por qué estás triste?, ¿tienes hambre?, a la mejor te puedo orientar”. “No estoy llorando.” “No me lo niegues. Si me lo dices, te lo agradeceré.” Ella pensó, “¿cómo me habrá visto?, ¿cómo sabrá los pensamientos de mi corazón?, ni modo, voy a decirle”. “Quiero tener una o dos criaturas. Quiero un niño o una niña porque estoy sola y triste, ¿sabes de dónde traerlas?”.

El zopilote echó a reír. “ja, ja, ja. Me lo hubieras dicho antes. Yo conozco cómo. Si de verdad eso es lo que quieres, debes cumplir lo que te pida. Sólo vas a tener un niño”. “Lo haré, idímelo!”. “Vas a ir hasta el manantial *Haa tusatu muyama*, de donde brota agua blanca. Entre los carrizos, si es tu suerte, encontrarás un retoño de color verde intenso, más bonito que cualquiera. Cortas de ese retoño, un pedazo. Taparás los extremos de la caña con *wuixakame*²¹. Luego irás a los cinco cerros. Buscas en cada uno, una piedrita de color azul, la cual depositarás en el carrizo. Tapas el carrizo con el algodón. Cuando llegues al *xiriki* envuelves el carrizo en más algodón y lo guardas en una jícara. Aun cuando escuches ruido durante las primeras noches, no te asomes. A la quinta noche puedes abrir para alimentar al niño que ahí habrá nacido.”

21. Plumas finas como algodón que crecen debajo de las alas del zopilote. Es el *aider down* de muchas aves.

La mujer se encaminó al manantial. Después de cortar el carrizo, buscó en los cuatro primeros cerros y sólo encontró piedras blancas y coloradas, no encontró la piedra azul. En el quinto cerro la mujer vio espejismos de astillas de chaquira blanca, azul, verde y rojo, que eran flores. En ese cerro había un árbol de copal que sonaba igual que un violín y una sonaja. El árbol cantaba para la fiesta de *Kuewima neixa*. Había polen de *kieri*. El polen también cantaba. La mamá oyó y vio todo. Antes de encontrar la piedrita echó polen en el carrizo. Había cuatro flores de *kieri*, un arbusto que parece copal pero camina. Hoy es un arbolito que crece en lugares pedregosos y sólo pueden verlo los *mara'akate*. El polen era la voz del hermano mayor y de ahí se copió el violín (*tu'utu xaweri*) y el *tepu*²² para el hermano mayor. La mujer no encontraba la piedra azul. Ya a punto de retirarse, desconsolada, pensando que *Kukaiwa* le había mentido, en un cerro desierto apareció debajo de tres piedras que figuraban un banco, una piedra preciosa de color azul. La piedra azul tenía la forma de una pezuña de venado. La mujer recogió y guardó la piedra azul e hizo lo que el zopilote le había dicho, guardando el carrizo en el *niwetari*.

Advenimiento milagroso. Al quinto día por la mañana, *Kuewima Yukawima* abrió el *xiriki* y ahí estaba el niño. La piedra azul le había dado vida reventando el carrizo. El niño pudo hablar al sexto día. Pedía *yurari* y *tumari*, su alimento. La mujer lloró desconsolada porque no sabía cómo obtener lo que el niño pedía. El zopilote la encontró de nuevo y le preguntó el motivo de su llanto. Ella le explicó. El zopilote le enseñó a hacer alimento a base de maíz y le indicó en dónde encontrar *Maxa tearutsi*. En los siguientes días el niño aprendió a jugar. Se sentaba a platicar con *ne tei*, ne mama, y le pedía arco y flechas, huaraches, pulsera y sombrero. La mujer volvió a llorar al no comprender el significado de esas peticiones. Buscó durante cuatro días pero no encontró. Al quinto día de su búsqueda, de nuevo encontró al zopilote haciendo "*kikiri, kikiri, kikiri*", música, con su arco.

El zopilote, *Kukaiwa*, entonces le dijo "que toda mujer que desea tener un bebé, primero debe saber qué hacer". Por ser ella ignorante, ése era su castigo. Sin embargo, la orientó y le enseñó cómo fabricar el

22. Se utiliza en la fiesta de los elotes tiernos, cuando se da nombre a los niños pequeños. Los niños son por analogía, como en el tiempo en que no había diferencia entre hombres, plantas y animales, elotes y calabacitas tiernos.

tupi. Le mostró el árbol de *takunari*, para hacer la *'iri*, flecha, y la cáscara del *taki*, palma, con la cual podría hacer los huaraches. Le dijo en dónde crecía el *utsanaripa*, árbol especial para hacer el arco (árbol de Brasil, *utsa*), y cómo confeccionar la cuerda del arco, *tuweri*, con hilo retorcido de fibra de maguey. Le enseñó además la forma de hacer las flechas —deberían ser cinco— con carrizo, insertando en la parte hueca, *utsarame*, la punta de la flecha.

El niño se convertía a voluntad propia en venado y salía a jugar. En uno de sus juegos encontró a las niñas-venadas y con ellas hizo amistad. El primer día de su cacería mató una hermosa águila de rayas negras y blancas en la cola. Al día siguiente salió al frente y ahí encontró y cazó un águila de cola amarilla. A su regreso jugó con las venaditas. Al tercer día, en compañía de las venaditas, encontró y cazó un tigre, *tuwe*, de un flechazo en el corazón. Pelaron el tigre, y los tres venados decidieron ser tigres vistiéndose con la piel del animal recién muerto, uno por uno. “Vamos a ser tigres”, dijeron. Por eso ahora cuando nacen los venados, tienen las manchas del tigre. A su regreso, al atardecer, vio un “lión” y también le dio un flechazo. También se vistió de “lión”. Al cuarto día encontró dos venadas y les tiró un flechazo a cada una. Esas venadas eran sus amiguitas-hermanas que él no había reconocido. Por suerte no acertó. Ellas recogieron las flechas y las conservaron.

Cuando encontró a las venaditas transformadas en niñas, él, niño prohibido, ataviado con bule de *yakwai*, pulseras y sombrero, reconoció sus flechas. Ustedes traen mis flechas “favor de dárme las, no la jalen”. Las niñas habían decidido raptar al niño-venado y le pedían a cambio de regresar sus flechas, que les diera una luna de miel a las dos, es decir querían unirse con él en matrimonio. Las dos niñas abrazaron al niño, hermano mayor, *Tamatsika*. Eso sucedió en el mes de enero. Él accedió a unirse con ellas a cambio de sus flechas, siempre y cuando sus padres estuvieran de acuerdo²³. Caminaron de regreso, pasaron por diversos lugares; en donde hoy se encuentra el poblado de Bajío de los Amoles, el arroyo *Haaukuxata*, *wais*, pochote y otras montañas.

Al momento de su llegada de regreso a la casa de las niñas, el Sol estaba a la derecha. Cuando llegaron, su madre preguntó a las muchachas por qué habían perdido sus pulseras, la pintura de *uxa* de su cara y

23. En la narración se advierte la importancia que se da a la supervisión parental en decisiones trascendentes.

traían cambiados sus vestidos. La mamá y la abuela sospechaban y sabían lo que había pasado. Ellas no contestaban. Pusieron el *tsikuri upari*, equipal, para que se sentara el hermano mayor, y el *itzi*, petate, para las muchachas, para sentarse atrás. La mamá de las muchachas recibió bien al hermano mayor. Lo abrazó. Lo invitó a sentarse. Le ofreció alimento e ir a hablar con su madre. Le dio consejos. Que no saliera de la casa de ellas. Él permaneció unos días con ellas. A las dos “les hacía la *kalikatin*”²⁴.

Los animales antagonicos. El tigre, *mara'akame* principal, soñó que el venado estaba en un cuarto de *xiriki*, fuera de su casa. Lo mismo soñó *texatakiaka* y otro *tsa'arikame* llamado *kikawa*. Por eso mandaron a *tupina yuawi*, la chuparroza, y *haakuyuawe*, la víbora azul, a investigar. *Tupina* confirmó la presencia de un muchacho desconocido, vestido de manera especial. *Haakuyuawe*, tendida sobre un *kurui*, travesaño del *xiriki*, confirmó la presencia del hermano mayor. Los *mara'akate* prepararon y enviaron un regalo de plumas preciosas, con las cuales se podía reunir a los *Kakaiyarixi* de los diferentes rumbos del mundo. Ésa fue una gran tentación. La mamá de las muchachas aconsejaba al niño no recibir el regalo. A la quinta vez que le ofrecieron el regalo, él aceptó. La señora triste le explicó que había vendido su mundo; que ya no iba a vivir. Dos *wiwimari*, mandaderos, se llevaron al hermano mayor. Los mandaderos se llamaban *Ukuawame* y *Pitsitiaka*.

Cuando llegaron al *tukipa*, lugar en donde está el *tuki*, templo mayor, alrededor del fuego, lo vistieron con un traje precioso, bordado de colores. Lo ataviaron con plumas preciosas y sombrero. Lo sentaron en el equipal. La intención era sacrificarlo. En medio del fuego estaba un *tumari*. Un ratoncito subió al equipal del hermano mayor y al oído le dijo que todos los preparativos eran para quitarle la vida. “Te voy ayudar a escapar”, le dijo. El ratoncito rompió los bordados y se los puso en su *kauxe*, pechera. En la noche, cuando tenían el petate preparado para tenderlo, él escapó. En la huida se le unieron las dos venaditas. Unos a otros se regañaron. El *Kikawa tsa'arikame*, deidad mayor, jefe de todos, organizó a *maye nuitsi*, el “león”; *tuwaura*, el tigre; *kumukimi*, tigre comandante; *raye* y *xaiñu*, dos víboras de cascabel e *imukuitewiyare*, el escorpión, todos, grandes cazadores, para que fueran a seguir al venado. Se unió a ellos, además, *pitsitiaka* ayudante, y el *ukuawame*, lobo menor.

24. Sexo.

Según *Awatamete*, así quedaron organizados para tender la trampa con la cual agarrarían al venado.

Cruenta persecución. Durante la cacería, los que se quedaron en el rancho, hicieron *muwieri huriakate*, preparativos para sacrificar el venado, para lo cual lavaban cal para el *nixtamal* y para echar en los ojos al *maxa*. Los cazadores incluyeron en el grupo a *Xaiputewiyari*, el mosco, principal rastreador. Él iba adelante en forma de perro. La *muxe-katewiyare*, culebra chirrionera, estuvo a punto de atraparlo. *Xayetewiyare*, *tsimutewiyare*, *xainutewiyare*, todos estaban listos, pero nunca lo alcanzaron. Los cazadores gritaban al zopilote, “*Kukaiwa*, cabrón, no lo dejes pasar”. Le tiraron varios flechazos. Las dos venaditas lograron pasar, pero el hermano mayor fue alcanzado por las flechas lanzadas por *Haimukutewiyare* y *Haikitewiyare*. Antes de que llegaran los cazadores, *Kukaiwa* dijo al venado que se fuera por donde él estaba. Se quitó plumas de algodón de su brazo, *arna*, y le tapó las heridas. Pintó una flecha con sangre para simular que la había tirado. *Xaiputewiyari*, el mosco, descubrió el engaño.

El zopilote, *Kukaiwa*, se fue volando hasta *Hai tukipa tari*, con ofrendas de sangre del venado. Ahí dijo que los cazadores lo habían nombrado *teweyamete*, mandadero. *Kukaiwa* puso las ofrendas. Cuando llegaron los cazadores descubrieron el engaño pero el zopilote ya se había ido volando hasta *Hukuyauki*, en donde había acordado encontrar al venado. El zopilote reunió plantas de *maxa huxi*, ojo de venado y *maxa neni*, lengua de venado, y le dio al *maxa*. También le dio bules especiales. *Kukaiwa* dejó al venado en un lugar llamado *Muwieri yauka*, en las sierras amplias, pero le recomendó que regresara a su casa. El venado se levantó sano. Cuando llegó a su casa, su mamá estaba tejiendo una *xearai*, bolsa. No esperaba a su hijo venado con gran cornamenta. Ella se sorprendió y gritó con gran fuerza “*Xeimuitari, Xeimuitari, ke te teu patari*: ¡aquí está el animal que buscaban!”. Él la encerró en el *xiriki* y subió al *Kimui*, lata del *xiriki*. En tanto llegaban, él reclamó a su madre y con sentimiento le dijo: “¡Me das lástima!”. Ella se disculpó por no haberlo reconocido en forma de venado, por la cornamenta. Le dio alimento. Pero él se despidió y enfiló hacia *Wilikuta*.

La ruta de Kauyumarie. Para llegar a *Wilikuta*, *Tamatsi Maxa Kuaxi Kauyumarie* hizo 29 campamentos en el camino. Esos campamentos los recuerdan y visitan los peregrinos *Wixaritari* durante la peregrinación a *Wilikuta*, primer rumbo del mundo. Los campamentos son:

Primer campamento. *Xeu tekiua*, casa del venado. En él vivían los *Tatutuma tahewima*, los antiguos: *Tamatsi paritsika*; *Tamatsi Kauyumarie*; *Tamatsi wakiuri*. Ahí vive también *Yukawima* mamá del venado. Físicamente, este sitio está cerca de San Blas, Nayarit.

Segundo campamento. *Kauyumarie* dio un paso y llegó a *Haakuiepa*, tierra inundada. *Kukaiwa* rescató ahí a *Kauyumarie* cuando había sido herido de muerte por sus enemigos en *Xeu tekia*. El lugar exacto se llama *xutsata*, robles.

Tercer campamento. *Kauyumarie* dio un paso más y llegó a *Muwieri yaukia* lugar plano y extenso. Se ubica a la mitad del actual territorio *wixarika*, en la sierra.

Cuarto campamento. *Maxa hiuri warie makune waru itixurie yukuri kama yuriutsima*. *Kauyumarie* caminó hacia el Cerro alto al sur, en círculos, para desconcertar a sus enemigos. Ahí dejó a sus hermanas-esposas²⁵. A la primera, la menor *netaruxi*; y la segunda, mayor, les dijo: “*ena* (aquí) *remnkateni* (me esperan) *hiuriwarie* (en el respaldo del cerro) *xenetsi kuewieka renetsi iuwiyaṭi ne* (que no me pase nada y que tenga salud) *nepetiuā pari tauta ne kaukama watsata ne teteima watsata* (me despido voy con mis antepasados, con mis madres, en donde está el xiriki grande. *Xe kuayuheiweriaka* (no lloren), *hatsuatikani hauri rewenani tukaripa* (me despido de ustedes; no estén tristes. Prendan una vela para velar de día y de noche). *Ne petieri rekianai tsikanereyurieni tepta xeia* (me voy, espero no me pase algo malo, nos veremos aquí)”.

Quinto campamento. *Kauyumarie* dio un paso y clavó una flecha. El lugar se llama ‘*irimukawe*’ (*’iri*, flecha; *mukawe* clavada). Ahora cuando se visita y se limpia el lugar se llama *itipa*.

Sexto campamento. *Kauyumarie* dio otro paso y estableció otro campamento, *xuturi kuyapa ne pakeni* (abrir un camino en un campo florido).

Séptimo campamento. *Kauyumarie* dio un paso más y vio una enorme rana en el río. Una culebra se la iba a tragar, pero otras ranas le avisaron y escapó. Entonces dijo: “este lugar se llamará *Teamuhaaya*, en donde las ranas son dueñas del agua”.

Octavo campamento. *Kauyumarie* caminó y llegó a un lugar, una ceja, con muchos encinos, ahí le llamó, *Mataxuya*.

25. La hermana menor se llama también *Tamatsi Wakiri* y *Maxa Uka Kuewima*. La segunda: *Tamatsi Kuatemukame Kauyumarie* y *Nekurika Masauka Kuewima*.

Noveno campamento. *Kauyumarie* siguió adelante y llegó al lugar de los árboles mezclados. Por eso lo llamó, *Kuyetsarie*.

Décimo campamento. *Kauyumarie* dio un paso más y llegó a *Yei-mukuaripa*, el lugar del llano seco.

Décimo primer campamento. *Kauyumarie* dio un paso y llegó a *Maku* (aquí, lugar) *upapariya*, lugar de las manzanillas.

Décimo segundo campamento. *Kauyumarie* dio un paso y de frente vio “liones” con las fauces abiertas. Había retenes. Dispuso de unas flechas que llevaba y su *muwieri*, arrancó un poco de zacate y se limpió (purificó). Oró a los rumbos del mundo. Plantó la flecha. No tenía pecado, se bendijo. Los alimentos que llevaba eran tumali, frescos, recién hechos (maíz molido, *yulali*). Hizo ofrendas a los “liones”, sus *Kakaiyarixi*, diciendo: “*Maye teakuta. Kauyumarie —dijo— ne tserieta, ne utata, ne tsutie, ne yata, ne hixiapa kakaiyarixi, teteuyari, ne pumie maiwemeki, reatsata, parिताutá, waritsika, ne xetsiyatuirieni, ne tewatsi ne atutsi, ne kiauya, ne apure xuturi*. Soy su flor de china de la planta nueva, *ne apuxe muwieri*, soy su pluma nueva, *xepunetsi hauiuwiyeni*, a todos mis lados que me protejan ustedes que son mis padres. A la derecha, a la izquierda, al oriente y al poniente, el centro y arriba, en donde están los príncipes, que no se interpongan, que me abran el camino, que voy por el camino prohibido, llevo alimento, recuerdo de donde salí, que me permitan pasar, que no se me atraviesen para llegar al centro”. Así, pidió permiso al fuego, al tatarabuelo y al padre Sol. Los “liones” no aceptaron la ofrenda, se lo quisieron tragar pero no pudieron. Le tendieron una trampa pero él se fugó.

Décimo tercer campamento. *Kauyumarie* dio otro paso y vio en una laguna (cerca de Jerez, Zacatecas) arcos hechos de dos culebras prietas. Dos víboras estaban entrelazadas formando un arco. Era una trampa que pasó a gran velocidad. Él, *haakumimipa Ya meaneakaku*, pasó por debajo del arco. Por eso nombró a ese lugar, laguna del arco iris y *haikuxiharikuyari menyuyuwiti*, arco de las víboras azules.

Décimo cuarto campamento. *Kauyumarie* dio un paso más y llegó a *irimutio*. Ahí dijo: “*tatewatsi tutsi matinieriti, mitamarixi, kiyexi utame kipieri tserierta mitserai utata mitseraxi sutua mikatseratxi yata mititseratxi ixuapa muritari maunkate kuruxi mipitta, tita heawixxi, alabada santísima, tetawatsi tutsi tinier’eni, tiyutixatsitirenieki. Tsiere kuma mutawewi yuyakueitsimieme. Teteuyari, kakauiyari waturu, mankiwitua, Yu muwieriki meiku iniuataxiua*”: Cuando llegó, haciendo su camino, donde estaban

cinco flechas clavadas según los diferentes rumbos del mundo, puso lumbré, alimentó al poderoso tatarabuelo pensando que quienes sigan esta ruta se confiesen frente al fuego. Hizo una protección de tabaco y lo puso en su boca para apoderarse de las palabras, y lo guardó en su bulito (*yakuai*), igual que continúan haciendo hasta hoy los peregrinos *wixaritari*. Con su pluma mágica señaló los rumbos del mundo en donde están los príncipes. Este lugar lo llamó *'irimutio*, lugar en donde están las flechas. Está geográficamente adelante de Jerez, Zacatecas.

Décimo quinto campamento. *Kauyumarie* dio un paso y llegó a *Xurawimuyaka*, en donde está sentada la estrella. Él dijo: "*Pautiyetahuaka tukari maniere yatiane*; por lo que vi aquí se llamará lugar de la estrella sentada, en donde apareció la primera estrella, para toda la vida, porque así está".

Décimo sexto campamento. *Kauyumarie* dio un paso y vio unos *Kakaiyarixi*, colorados, con la cara esponjosa, sobre un altar, feos. No lo dejaban pasar. Oró diciendo, "*xakaiyari*, hombres de cara esponjosa, *memetahane*, en una franja". Así le permitieron el paso. Hacía mucho viento. El lugar está en Zacatecas y hoy se aprecian muchos peñascos esponjosos. Por eso nombró ese lugar *xakaiyari memetahane*.

Décimo séptimo campamento. *Kauyumarie* dio un paso más y llegó a Villa de Ramos, *Tu'utu anahiuate chianeneati tuxate wiyapa mukuuka-teakai*, lugar montañoso en un llano que tiene un ramillete de flores hermosas, atadas con guías. Así, llamó ese lugar, Villa de Ramos.

Décimo octavo campamento. *Kauyumarie* caminó otro paso y llegó al lugar en donde está el águila real sentada en su equipal. Ella tapaba el camino con sus alas y no lo dejaba pasar. Le hizo una ofrenda y una oración. Por eso nombró al lugar, *Kixu uwenie*; *Kixu*, águila real, *uwenie*, equipal.

Décimo noveno campamento. *Kauyumarie* dio un paso y llegó al desierto, a un lugar en donde recogió una raíz para pintarse la cara. Nombró a ese lugar, *Uxa manuwe*, lugar en donde crece la *uxa*, arbusto del que obtienen el pigmento amarillo los peyoteros *wixaritari*.

Vigésimo campamento. *Kuyumarie* dio un paso más y llegó a *Eyuanipa*, manantial agitado en la superficie. Ahí hizo llover y con la lluvia se formaron los manantiales. Reunió a los *Kakaiyarixi* junto a las nubes y ellos le dieron la bienvenida. Lo recibieron con lluvia. Por eso también llamó a ese lugar *Kuewima matinieri*, la casa de nuestra madre y *Nasila-haapa*, manantial que suena con la lluvia.

Vigésimo primer campamento. *Kauyumarie* dio otro paso y llegó a un lugar que nombró *Niweataritsie*, cerro de la silla, porque ahí descansó.

Vigésimo segundo campamento. *Kauyumarie* dio un paso más y encontró unas flores preciosas, cortó unas, las olió y las tiró en el suelo. De ellas nació la rosita, el peyote. Nombró a ese lugar *Tsinorita*, que significa “flor de papel de china del desierto”.

Vigésimo tercer campamento. *Kauyumarie* dio otro paso y vio un manantial con ramos de flores moradas en medio y plantas de flores moradas formando un llano alrededor de la laguna. Cortó de ambas flores y las llevó para tirar en los diferentes rumbos del mundo. Nombró a ese lugar como *Tui haapa*, flor morada; la flor morada de los “liones”.

Vigésimo cuarto campamento. *Kauyumarie* dio un paso más y llegó a un lugar en donde “no dejan pasar las nubes”, *Kapiteriekei montayani*. Las nubes se aplanaban hasta el suelo y no permitían su paso. Él pronunció las palabras *Haikitenie*, *Waukirikitenie* y la puerta se abrió. Por eso nombró a ese lugar *Haikitenie*, puerta de las mujeres, y *Waukirikitenie*, puerta de los hombres.

Vigésimo quinto campamento. *Kauyumarie* dio otro paso y llegó a donde vivía su hermano, *Tamatsi manuwe*. Lo visitó pero no lo dejaba salir. Le permitió retirarse cuando le puso el nombre de *Tamatsi Xakamate*.

Vigésimo sexto campamento. *Kauyumarie* dio un paso adelante y llegó a *Wilikuta mukuyuawi*, “el lugar en donde los *Kakaiyarixi* entregaron el desierto pintado de azul verde” (*wili*, recibir, agarrar, pintar; *uta*, guardar; *muku*, ese; *yuawi*, azul). Recibió las rositas, peyotes, y las guardó en su *takuatsi* y su morral. Ese lugar así se llamaba, ya tenía nombre, *ku’u*, lo que está, lo que se tiene.

Vigésimo séptimo campamento. *Kauyumarie* dio otro paso y llegó *Palitauita*, el templo de nuestro padre Sol.

Vigésimo octavo campamento. *Kauyumarie* caminó un paso más y llegó al manantial del hermano mayor. Él nombró a ese lugar como *Masauhaata*.

Vigésimo noveno campamento. *Kauyumarie* siguió un paso más y llegó a un cerro en donde el Sol se había atorado en su ascenso al infinito, por eso se quemó. Él empujó al Sol con sus cuernos para que no detuviera su ascenso. *Kauyumarie* se quedó unos instantes en el cerro y por eso se le quemaron los cuernos. Cuando unos cazadores quisieron agarrarlo por los cuernos, no pudieron porque estaban muy calientes. Él nombró a ese lugar *Xa’unaxi*, que significa *Xa’*, intento; *u*, si lo hago; *naxi*, se hizo.

El origen de una tradición. Durante su trayecto por el camino sagrado a *Wilikuta* y con su experiencia, *Kauyumarie* encontró la respuesta de parte de los *Kakaiyarixi*, de cómo alimentar al fuego y practicar *el costumbre*. Regresó sobre sus pasos hasta *Muwieri yauka*. Los cuernos y todo su cuerpo se habían transformado en carne de rosita, *hikuli*, peyote.

Cuando los hombres eran animales, poco les faltaba para ser grandes *mara'akate*. Les faltaba el *hikuli* para completarse. Al regreso de *Wilkuta*, *Kauyumarie*, con mucho poder, hizo su ceremonia; les avisó a todos que había llegado con grandes poderes. Regresó convertido en un gran *mara'akame*. Su regreso fue rápido. En *Kuewima matinieri*, recogió agua sagrada y la llevó consigo.

Cuando llegó a *Haakuiepa muwieri yauka*, en donde había dejado a sus esposas, juntó leña, apuntó a los rumbos del mundo e hizo fuego. Era la ceremonia de su feliz regreso del viaje a *Wilikuta*. En su *xukuri* llevaba las plumas y las rositas preciosas.

Enseguida se presenta una síntesis del relato de ese regreso de *Maxa Kuaxi Kauyumarie* de *Wilikuta* (dictado por *Muwieri Temai*, en 1999):

*Yuhetsie matane yukiekare yunuiwarie
teawatsi tutusi murietariya maunkate
yutsierieta yutata yutstiua yuyata
heatseratiyaka yuhiaxiapa meakanuitatiya
alabada santisima tatewatsi tutsi
amuwieri petiwiwireni aawate petiuka
penetsi uwiyaate peprikuweni wartisika
tateteima tewarenawairi takakauma
kupuri tinakeme ne pari tauta ninakeme
hai tukipa uru tsata weakiuta tinaakeme
niwetsika tsie mieme muwieri tisie mieme
weatari pa tina akieme kikui tsie mieme
iyarita tina akieme. Paipietimaiti tepu ta
ma kueieni pepukata tsika ti kueriwani
teputatakueriwayurieni xeitukari tserieta
utata penetseuuiyeni.*

Kauyumarie hizo un recorrido muy peligroso y regresó a su lugar en donde nació.

A su regreso era intocable. Por eso hizo una ceremonia de agradecimiento.

La ceremonia es para quitar lo prohibido a la rosita que trajo. Con su canto la purifica.

Contestó a los *mara'akate* sus dudas dando a cada uno un gajo de rosita. Ellos se asustaron cuando comieron el *hikuli*.

Era en la tarde. Les dio a las esposas de los *mara'akate* y a los niños también. Se pintaron el rostro de amarillo con polen y *uxa*.

Al siguiente día *Kauyumarie* organizó a los príncipes antiguos para una cacería. Mandó al frente a *tuwe teuteriyare maye*, *urawi*, lobo, serpiente y al mosco; a la derecha a *Ukuawame*; a la izquierda a *Pitsitiaka*. En donde se oculta el Sol colocó al señor estrella y al gavilancillo azul. El propio *Kauyumarie* salió por el centro y se dejó cazar. Hizo trampas, *winiyeri* y *kaunari*, *teiwariyari*, lazo para detener y *kuteweu*, estaca, y los

puso en las pasaderas de todos los rumbos del mundo. En cada rumbo del mundo colocó a los mejores flechadores, que era él mismo. En el primer rumbo había dos personas/animales, venado, venada y conejo.

Vistió al conejo con su cornamenta y no pudo librar la trampa. Él se despidió de los príncipes antiguos y se dirigió a todas las trampas. Pasó por cada una. Libró la del frente, la de la derecha, la de la izquierda y la de atrás. En el centro fue en donde murió, en *Muwieri yauka*. El hermano mayor, ahí muerto, se levantó en forma de persona, amarró al venado muerto y lo cargó.

Cuando llegó con los príncipes antiguos hizo una oración primero, “porque eso es lo mejor”. Les dio el venado y cinco (aventadas) flechas a cada uno diciendo: “soy alimento de todos y mi sangre es el alimento de la madre Tierra. Voy a existir siempre”. También alimentó, según hoy se acostumbra, a la madre Tierra por su ombligo.

La sangre que llegó a la Tierra floreció en *Hayuinuri*. Luego aplicó sangre en las flechas y en el maíz de colores. Preparó el venado tatema-do; alimentó con los hígados a los cazadores, primero a *tiwayame*. Luego se puso a tostar la carne en el *teekata*, horno de tierra. Por último, a los cinco días, hizo el alimento del Sol tal cual hoy se acostumbra.

El advenimiento del maíz

Alfonso Reynoso Rábago²⁶

Rafael Guzmán Mejía

María del Carmen Anaya Corona

En este apartado exploramos el significado profundo de un relato mítico *wixarika* sobre el advenimiento del maíz. Para ello, buscamos situar el relato dentro del contexto de esta cultura y determinar sus relaciones con la mitología de los pueblos que habitaron el México central antes del contacto con los europeos, con la mitología contemporánea de los nahuas de Cuetzalan, Puebla; y, si es el caso, con las ideas religiosas del catolicismo.

26. Doctor en Antropología, profesor investigador del Centro Universitario de los Altos de la Universidad de Guadalajara y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Realizó trabajo de campo por 14 años con los nahuas de Cuetzalan, Puebla y su línea principal de investigación se relaciona con mitología y tradición oral de los pueblos indígenas mesoamericanos. El Dr. Reynoso fue quien hizo la interpretación del significado profundo de este mito.

Entendemos por significado profundo del relato aquel que trasciende el nivel de la superficie narrativa y el nivel lingüístico ordinario, al que se puede acceder por una interpretación que pone en relación los diversos elementos del relato con el contexto cultural (en sentido muy amplio) en el que fue enunciado, explorando el significado de los símbolos contenidos en él. Consideramos que la interpretación del significado profundo de este mito *wixarika* es fundamental para comprender mejor algunos aspectos de la cosmovisión de este pueblo, en cuanto al valor simbólico atribuido al maíz.

Calificamos este mito de *fundamental* porque narra el origen del maíz, uno de los tres símbolos principales de la trilogía sagrada maíz-peyote-venado, que constituye el eje vertebral de la cosmovisión *wixarika*. Por otro lado, la definición de sus posibles vínculos con la mitología de los pueblos del México central, con una etnia nahua contemporánea y con las ideas del catolicismo, nos remite al conjunto mitológico del que este relato forma parte y dentro del que adquiere su significado pleno.

Los *wixaritari* dividen su calendario de celebraciones religiosas en dos partes: el período seco del año, asociado a las deidades masculinas; y el período húmedo, dedicado a las deidades femeninas. El mito del advenimiento del maíz se narra en el período seco del año, concretamente durante la peregrinación a *Wilikuta*, el viaje sagrado al desierto de San Luis Potosí para coleccionar la rosita o peyote (*Lophophora williamsii*). La versión del relato del advenimiento del maíz, que aquí presentamos fue narrada en lengua *wixarika* por *Urawi, kawuiteru* de San Sebastián Teponahuatlán, en 1999, dentro del contexto de los ritos ceremoniales que anteceden a la peregrinación a *Wilikuta*. Al mismo tiempo que *Urawi* narraba el mito, *Muwieri Temai, mara'akame* bilingüe, e hijo de *Urawi*, lo traducía al español para que lo registraran Rafael Guzmán y Carmen Anaya, quienes lo transcribieron y lo resumieron, para llegar a la versión que presentamos enseguida. Este relato fue, pues, recogido dentro de su contexto propio de narración en la cultura *wixarika*.

Sabemos que la lengua de los *wixaritari* pertenece a la familia lingüística yuto-nahua o yuto-azteca (Grimes, 1959; Grimes y Grimes, 1962); es decir, a la misma familia que el náhuatl que hablaban los aztecas y varios otros pueblos de Mesoamérica y del exterior de sus fronteras. Por tanto, si existen vínculos lingüísticos entre los *wixaritari* y los pueblos de lengua náhuatl, podemos suponer que también pueden existir vínculos de orden mitológico entre esos pueblos. Partiendo de este supuesto,

nos interesa precisar las relaciones existentes, si es que las hay, entre el mito que aquí interpretamos y ciertos elementos de la mitología de un pueblo nahua del pasado y otro del presente²⁷. El estudio de estas posibles relaciones que constituyen el contexto cultural amplio en el que el mito fue enunciado, nos ayuda a determinar mejor el significado profundo del relato.

Desde que se tiene noticia cierta de los *wixaritari*, éstos han vivido en las fronteras del área cultural mesoamericana. Pero sus tradiciones y el rito fundamental de la peregrinación a *Wilikuta*, el viaje sagrado al desierto de San Luis Potosí para colectar y consumir la rosita o peyote, nos remiten probablemente a un pasado ligado a la vida nómada o seminómada de los pueblos que habitaron la región que algunos denominan hoy en día la Gran Chichimeca (Braniff, 2001; Fábregas et al., 2005). Se trata, pues, de un pueblo con un posible pasado chichimeca pero plenamente integrado desde hace siglos al área cultural mesoamericana, como varios otros que penetraron y se incorporaron a la cultura mesoamericana. Por otra parte, ya que la religión y la mitología de muchos pueblos mesoamericanos han sufrido el embate de la conquista espiritual emprendida por los misioneros católicos, estamos interesados en precisar también hasta qué punto el mito seleccionado contiene elementos de la religión católica. Esto nos permite identificar en qué medida las ideas del catolicismo han penetrado en este mito fundamental.

A propósito de la evangelización de los *wixaritari*, Neurath (2006:7) precisa:

En la mayor parte del territorio huichol, las actividades evangelizadoras comenzaron sólo después de la caída de la Mesa del Nayar, en 1722. Los franciscanos encargados de esta labor, sin embargo, no tuvieron la capacidad de mantener una presencia constante en la sierra [...] Alrededor de 1850, las labores de evangelización culminaron con la construcción de templos católicos y la destrucción de los principales *calihueyes* o centros ceremoniales *tukipa*. Inmediatamente después del “triumfo” de los misioneros estalló la gran rebelión liderada por el mestizo agrarista Manuel Lozada, denominada Guerra de Castas de Occidente, en la que los huicholes, al lado de coras, tepehuanes y mestizos, participaron activamente. Durante los 17 años de independencia bajo el gobierno del Tigre de Álica (1856-1873), se reconstruyeron los centros ceremoniales de tradición prehispánica y se

27. Decidimos comparar los elementos de este relato con la mitología de los nahuas de Cuetzalan, porque uno de nosotros ha realizado un estudio amplio sobre ella (Reynoso y Taller de Tradición Oral, 2006, v. I y v. II).

consolidó un complejo ritual que incorpora ciertos elementos del catolicismo popular (como la celebración del Carnaval y de la Semana Santa) en una matriz cultural aborígen.

Desde el punto de vista histórico, la influencia del catolicismo sobre la religión *wixarika* probablemente no ha tenido pues el efecto que tuvo en la mayor parte de los pueblos mesoamericanos, sobre todo en aquellos de habla náhuatl. Los hechos de la fecha tardía de la iniciación de su evangelización, de la presencia intermitente de los misioneros en su región, de su relativo aislamiento, y quizá, sobre todo a causa de la resistencia de los *wixaritari* a la penetración de las ideas religiosas del catolicismo; nos hacen suponer que tal vez han preservado mejor su religión ancestral que otros pueblos mesoamericanos.

Por otro lado, sabemos que en los últimos años numerosos integrantes del pueblo *wixarika* se han deslindado y toman distancia de su pertenencia a la religión católica. En efecto, según datos del Censo Nacional de Población y Vivienda realizado por el INEGI (2006), 49% de la población del municipio de Mezquitic, Jalisco, declara no ser católica y sus respuestas se han clasificado en los siguientes rubros: “sin religión” y “no especificado”.²⁸ Cuando preguntamos a un hombre *wixarika* cuál era su religión, éste nos contestó: “Mi religión es *el costumbre*” (entrevista de Alfonso Reynoso con *Muwieri* [“Pluma de Águila”] también llamado Juan de la Cruz, en Jalostotitlán, Jalisco, 18 de noviembre de 2006). Interpretamos esta respuesta como una clara confesión de que su religión es la religión ancestral del pueblo *wixarika*, aunque es cierto que en ésta aparecen elementos sincréticos de la religión católica. No deja de ser pues interesante para nuestro propósito, precisar si los *wixaritari* han incorporado y si conservan aún o no elementos del catolicismo occidental en el mito que aquí interpretamos y que versa sobre un aspecto fundamental de su mitología ancestral.

Para explorar el significado profundo del mito *wixarika* que aquí nos ocupa, seguimos una línea inspirada parcialmente en la utilizada por Claude Lévi-Strauss (1981c:142-189) en su análisis de la Gesta de Asdiwal. De este modo, partiendo del nivel más concreto, situamos cada elemento del mito en su contexto cultural; luego identificamos las oposiciones sim-

28. Aunque los *wixaritari* residen en distintos municipios y estados del Occidente de México, el municipio de Mezquitic, Jalisco, es el que cuenta con la población más importante de *wixaritari*. Sin embargo, 34% de la población de Mezquitic es no indígena (datos de INEGI, 2006).

bólicas principales que estructuran el significado del mito; y finalmente agrupamos dichas oposiciones en diversos planos o niveles, como son el alimentario, el familiar, el social, el cosmológico y el espacial.

Posteriormente comparamos algunos elementos del mito con elementos de la mitología del centro de México ubicada en la época de la conquista y con elementos de la mitología de los nahuas de Cuetzalan; así como con posibles vínculos con ideas religiosas judeo-cristianas del catolicismo. Desde luego, esta comparación fue puntual y no exhaustiva, debido a que de otra forma excedería ampliamente los propósitos del presente trabajo. Por la misma razón, tampoco exploraremos otras versiones de este mito que relatan los *wixaritari*. Aunque esto no deja de ser particularmente interesante, para un análisis posterior.

Antes de abordar la interpretación del mito que aquí nos interesa, destaquemos que para los *wixaritari*, según el punto de vista del propio grupo étnico, los mitos son historias verdaderas que describen una forma antigua de ser, digna de imitar. Los mitos justifican acciones y estilos de vida contemporáneos, porque es la forma correcta de llevar y observar hoy, actitudes y conductas. Sin embargo, la teoría mitológica señala con claridad que no siempre el mito se apega a la realidad y con frecuencia distintos elementos de la cultura aparecen invertidos en ellos. Con respecto a esto, Lévi-Strauss (1981b:169) sostiene:

Siempre es arriesgado emprender, como quiso hacerlo Boas en su monumental *Tsimshian Mythology*, “una descripción de la vida, de la organización social, de las creencias y de las prácticas religiosas de un pueblo, tal como aparecen en sus mitos” (Boas, 1916:32). La relación del mito con lo dado es segura, pero no bajo la forma de *re-presentación*. Es de naturaleza dialéctica, y las instituciones descritas en los mitos pueden ser inversas de las instituciones reales.

Dicho lo anterior, leamos el siguiente resumen del relato *wixarika* y comencemos su interpretación.

Relato de El advenimiento del maíz

Por Urawi

Traducido al español por Muwieri Temai

1. *Tamatsi wa'akiri*,²⁹ descubridor del maíz, vivía con su mamá. Una tarde solitaria estaba el joven *Tamatsi wa'akiri* y su mamá con hambre. No había qué comer.
2. En las cercanías se escuchaba gran algarabía en una cocina. Decidió ir a ver qué pasaba. Vio que los hombres-hormiga, *Tsarixi teuteriyare*, estaban tostando maíz, *xaki*. Cuando llegó le dieron a probar. Le gustó. Les preguntó de dónde lo traían. Le contestaron que si en verdad le gustaba, podían decirle cómo obtenerlo. Él aceptó. Propusieron salir al día siguiente, antes de que se ocultase el sol, *uakakaiku*. Tenía que llevar ceniza (*naxi*), ocote (*'utzi*) y zacate seco (*iuxa*), para intercambiar por aquello que le había gustado.
3. Llegó a la hora acordada. Las hormigas hicieron sus cargas³⁰ y enfilaron rumbo al oeste (*uatetiapa*). Caminaron hasta antes de meterse el sol. Las hormigas fingieron cansancio. Se recostaron bajo unos árboles, cerca de un arroyo. Fingieron dormir. *Tamatsi wa'akiri* sí sucumbió en un profundo sueño. Cuando despertó, no había nadie. Notó que las hormigas le habían cortado cejas y pestañas. Gritaba con desesperación, con muy escasa visión, por no saber en donde estaba.

-
29. Según un informante de Rafael Guzmán y Carmen Anaya, *Tamatsi* significa: "nuestro bisabuelo" (de *ta*, nuestro; *matsi*, bisabuelo). Desconocemos el significado exacto del segundo nombre *Wa'akiri*. Sin embargo, según Neurath (2006) *Tamatsi* significa "nuestro hermano", lo cual es confirmado por dos hombres *wixaritari* y la esposa de uno de ellos quienes matizaron esta acepción diciendo: "*Tamatsi* es el principal, es el venado, el hermano, el mayor de todos, el que más sabe". En seguida el entrevistador preguntó a *Weeleme*: "Entonces tu hermano mayor *Muvieri* que está allí, ¿es tu "*tamatsi*?" A lo cual tanto *Weeleme* como su esposa respondieron de inmediato: "No, *tamatsi* es el venado." Ello nos permite deducir que probablemente las traducciones de *Tamatsi* por "bisabuelo" y "hermano" sean equivalentes ya que, al parecer, tiene connotaciones sagradas y no se refiere a nomenclatura de parentesco. (Entrevista de Alfonso Reynoso con Muvieri ["Pluma de Águila"] también llamado César de la Cruz, con *Weeleme* [planta de maíz que está creciendo] también llamado César de la Cruz y con la esposa de éste, en Jalostotitlán, Jalisco, el 18 de nov. de 2006).
 30. En áreas rurales sin transporte motorizado, el traslado de pertenencias se hacía en animales de carga. Una mula puede llevar hasta 60 Kg de peso en dos fardos, uno a cada lado del lomo. Hacer una carga es preparar los bultos para transporte. En épocas previas a la primera presencia europea en la zona, las cargas eran fardos hasta de 20 kg para llevar las personas en el hombro.

4. Subió a un cerro alto y desde la cima se sentó a contemplar una gran planicie. De ahí vio venir una paloma azul, *kukulu*.³¹ La paloma dio cinco vueltas y voló directo hasta donde él estaba. La paloma azul se paró en un árbol frente a él. Llevaba una pulsera en una de sus patas. Él dijo a la paloma: “Si pudieras hablar, me dirías de dónde vienes y en dónde está tu casa”. Ella era una persona-animal y comprendía todo. La paloma estiró una de sus alas y se espulgó. Levantó el vuelo. Dio cinco vueltas y bajó en su punto de partida. Cuando llegó a su casa, se convirtió en una joven mujer.
5. *Tamatsi wa'akiri* imaginó que en el lugar en donde bajó *kukulu*, debía haber algo. Caminó hasta allá y encontró una casa. En el patio estaban jugando unas muchachas con gran alboroto. Cuando las muchachas vieron al visitante, corrieron a esconderse adentro de su casa. Él saludó a una mujer adulta quien resultó ser *Kuewima Yukawima*. A ella le contó cómo había llegado ahí. Le habló de las hormigas y dijo que ellas le dieron a probar *xaki*, maíz tostado. También le dijo que le habían indicado que llevara ceniza, zacate y ocote para intercambiar por maíz. La mujer aclaró que las hormigas eran rufianes. Usaban el ocote y zacate para quemadas y la ceniza para ahuyentarlas. Que les habían robado a ellas el maíz del *utsimawikata*. Durante sus felonías, habían acabado con los cirios, *hauri*, mordisqueando todo.
6. En el transcurso de la plática, una joven le llevó *pa'apa*, tortillas, *mume*, frijoles, y *ha*, agua; todo en miniatura. Él pensó: “¿cómo me voy a saciar con esto tan pequeño?”. Probó una tortillita con *mume* y agua de una minúscula *aikutsi* (jícara). Con gran asombro descubrió que sí estaba satisfecho. Una de las muchachas dijo: “¿No decías que no te ibas a llenar?”. Él pensó: “¿cómo supo lo que pensé?” y dijo: “Ni modo, la maldije, ya me equivoqué, *tsine cuateutayĩ*”. Él explicó que no pertenecía a la banda de los hombre-hormiga. Que tenía a su madre sin comer y que no había avisado a dónde había ido. La mujer adulta le creyó.

31. La paloma azul *Kukulu wimali* es de color pálido a café-grisáceo (“azul” para ellos) de alas manchadas de blanco con ojos de color rojo, negro en el centro, con una raya negra abajo del ojo (*Zenaida asiatica mearnsi*). En el área de San Sebastián Teponahuatlán llegan en el mes de abril, cuando se van las huilotas, *Zenaida macroura* (éstas llegan en el mes de octubre y permanecen hasta abril), y se quedan hasta julio o agosto.

7. Él dijo, “tengo que investigar si una de estas cinco mujeres, *Tuxame* (blanco), *Taulawime* (rosa), *Yuame*, (azul), *Chiwime* (cascabel o manchado), *Taakili-hawelax* (morado), quiere regresar conmigo”. Las menores decían, “si se va la mayor *Yuame*, nos vamos todas. Solas no”. *Xutsi*, la calabacita tierna, estaba también entusiasmada. Igual *Mume*, la mujer frijol. La madre de las muchachas preguntó a la mayor si estaba dispuesta a partir con *Tamatsi Wa’akiri* y ella aceptó. Sus hermanas oyeron y dijeron entre sí, “también nos vamos con ella”. La mujer, le comunicó a él la decisión. Le dio cinco granos azules, y le indicó: “vas a sembrar cinco granos en cada esquina del coamil y cinco en el centro; para alimentarte y alimentar a todos, debes cocer en una olla con agua, un grano para cada día. Deberás construir un carretón, ‘*iki*’,³² por día hasta completar cinco, y preparar un coamil. Durante ese tiempo no tocarás (mover) a la mujer más grande. Ella permanecerá guardada en *utsimawikata*.”³³
8. *Tamatsi wa’akiri* regresó con su mamá con cinco granos de maíz para cinco días. Le explicó el procedimiento que debían seguir. Cuando coció el primer grano se multiplicó. Molió el maíz cocido e hizo tortillas. Él construyó el primer ‘*iki*. Durante la noche se oía que vaciaban maíz en el granero. Amaneció lleno de maíz. El suceso se repitió en los siguientes cuatro días. Al quinto día preparó el coamil siguiendo las instrucciones. Al sexto día comenzó a trabajar el coamil. Sucedió que de cada dedo de *Tamatsi wa’akiri* surgió una persona y cada una a su vez, se multiplicó por diez. Ellos fueron sus peones, por lo que trabajaba rápidamente y producía mucho.
9. La mamá hacía todo lo que se puede hacer de maíz. Al séptimo día la mamá fue a ver qué hacía su hijo y encontró gran cantidad de gente trabajando. Ella pensó que las tortillas serían insuficientes. Por lo que regresó a su casa a hacer más tortillas. Cuando llegó encontró a su nuera embelleciéndose. Molesta, la señora dijo que era injusto que perdiera el tiempo en asuntos de belleza mientras ella y su esposo trabajaban, por lo que la nuera salió al patio y se puso a moler en el metate. Al hacerlo se maceró los dedos porque ella era maíz. Corrió llorando. La mujer quiso detenerla pero ella se fue al oeste junto con sus hermanas. En ese momento *Tamatsi wa’akiri* se

32. Estructura alzada en donde se guarda maíz (Guzmán), fabricada con carrizo (Neurath)

33. Este término significa “altar” en lengua *wixarika*.

dio cuenta de que sus peones desaparecían con rapidez. Fue a su casa para investigar qué estaba pasando. Los *'iki* se vaciaban. La madre le explicó lo que sucedió. Era demasiado tarde.

10. *Tamatsi wa'akiri* corrió a buscar a la muchacha. Cuando llegó de nuevo a su casa, *'Kuewima Yukawima* le dijo que no se la daría de nuevo. Sólo le dio un pequeño bulto de maíz pero éste ya no era mágico. Ya no se multiplicaría así de fácil ni tendría hombres que le ayudaran. Cuando llegó con su madre le explicó que el nuevo alimento se tendría que preparar de la forma que hoy se acostumbra.

Interpretación del mito. En el nivel de la superficie narrativa, en el nivel lingüístico ordinario, este relato narra cómo el héroe *Tamatsi Wa'akiri* obtuvo el maíz que cultivan los hombres para alimentarse en la actualidad. Sin embargo, para hacer una lectura de segundo grado de este mito y acceder a su significado profundo, vamos a seguir los procedimientos que hemos descrito anteriormente.

Así, encontramos que algunas de las oposiciones simbólicas fundamentales que estructuran el significado de este relato son: madre/hijo, madres/hijas, hambre/repleción, *Tamatsi-Wa'akiri*/hombres-hormiga, hombres-hormiga/mujeres-maíz, fuego/agua, oriente/occidente, suegra/nuera, producción-mágica-del-maíz/producción-no-mágica-del-maíz. Agruparemos esta serie de oposiciones en los siguientes planos o niveles principales: alimentario, de los roles sexuales, de las relaciones familiares, espacial y cosmológico.

Hambre y repleción. Desde el punto de vista del plano alimentario, que parece constituir el plano fundamental que estructura el significado de este relato, la narración nos presenta una situación inicial de hambre: El héroe, *Tamatsi Wa'akiri*, y su madre padecen hambre. Sabemos bien que el hambre es un motor muy poderoso de la acción, es el *primum movens*, la causa primera, de la creación (Lévi-Strauss, 1981b:154).

En este relato, el hambre que padecen el héroe y su madre constituye la situación inicial que desencadena las acciones narradas en el mismo. Pero el hambre inicial del héroe y de su madre contrasta con la repleción de los hombres-hormiga. Estos últimos se encuentran satisfechos porque consumen maíz tostado y expresan esta satisfacción con gran algarabía en la cocina de una casa próxima.

La intervención de los hombres-hormiga para ayudar a *Tamatsi Wa'akiri* a adquirir el maíz tostado es un tanto ambivalente. Si bien es cierto que lo conducen por el verdadero camino del sitio mítico don-

de se encuentra el maíz y donde el héroe lo obtendrá de la madre de las mujeres-maíz, también es cierto que lo abandonan, casi privado de la vista, en un paraje lejano, después de haberlo engañado. Además, los hombres-hormiga engañan al joven héroe cuando le piden que lleve tres elementos asociados al fuego: ceniza, ocote y zacate seco, para intercambiarlos por el maíz tostado. Sin embargo, son precisamente estos tres elementos los que usaron los hombres-hormiga, no para intercambiarlos por maíz sino para robarlo del *utsimawikata* a las mujeres vinculadas a éste.

Cuando los hombres-hormiga robaron el maíz de *utsimawikata*, acabaron con los cirios sagrados mordisqueándolos. Aparentemente este hecho de mordisquear los cirios significa que se trata de un intento por comerlos o hacer como que se los comen. Estos seres vinculados con el fuego destruyen así, pues, violentamente las ofrendas de carácter ígneo hechas por las mujeres del maíz. Los hombres-hormiga ciertamente conducen al hombre por el camino correcto donde encontrará el maíz pero luego lo atacan y lo abandonan antes de llegar al destino donde podrá obtenerlo. También son ladrones de maíz y destructores de ofrendas sagradas.

Esta posición ambivalente de las hormigas en lo que se relaciona con la ayuda que prestan al descubridor del maíz, está presente en el antiguo relato mítico en que Quetzalcóatl, convertido en hormiga negra, tiene que insistir a una hormiga roja que le revele en secreto del lugar donde se encuentra el maíz, ya que ésta se muestra reticente a hacerlo. Y luego, en compañía de otra hormiga negra, lleva el maíz de Tonacatépetl ("la montaña de las subsistencias") a Temoanchan, donde los dioses lo masticaron y lo pusieron en la boca de los hombres para fortificarlos (Anónimo, 1945). Igualmente, en la mitología de diversos pueblos contemporáneos aparece esta ambivalencia. Así, entre los nahuas de Cuetzalan, encontramos un relato en que las hormigas arrieras (*Atta sp.*) muestran a los hombres el camino para llegar a donde está el maíz y por ello son muy apreciadas (Reynoso, 2006:184-185). Pero otro relato de este mismo pueblo habla de los engaños que hacen las hormigas al dueño de los cerros recomendándole tratar con fuego la semilla de maíz para sembrarla en lugar de tratarla con agua. Aunque al final, ante la violencia del dueño de los cerros, la hormiga se ve obligada a descubrir el secreto del cultivo del maíz (Ibidem: 195-196).

Por el contrario, sin ambivalencias, será la paloma quien conduzca a *Tamatsi Wa'akiri* hasta el lugar mítico donde le entregarán el maíz, el

alimento fundamental de los hombres. La paloma, como figura mítica, adopta distintas representaciones en las creencias *wixaritari*. A veces se manifiesta en la forma de *Tatei Niwetsika* (“Nuestra Madre Maíz”). Es evidente que ésta es la forma en que aparece en el relato que estamos interpretando.³⁴ Con esta apariencia, se dice que sostiene el quinto rumbo del mundo, *Yuhixiapa (tahixiapa) taheima*, el hilo de la vida y de la salud del hombre y de todos los demás seres vivos. La paloma es, pues, aquí, “nuestra madre maíz” y conduce a *Tamatsi Wa’akiri* al lugar donde recibirá el maíz. Un hombre *wixarika* nos dijo: “La paloma y los arrieros (hormigas arrieras [*Atta sp.*]) son mensajeros: ayudaron a encontrar el maíz” (entrevista de Alfonso Reynoso a *Muwieri* [“Pluma de Águila”] también llamado Juan de la Cruz, en Jalostotitlán, Jalisco, el 18 de noviembre de 2006).

Señalemos que los hombres-hormiga preparan su alimento tratando el maíz directamente con fuego: se alimentan a base de maíz tostado. Los hombres-hormiga aparecen pues asociados al fuego que les sirve para tostar el maíz. Por el contrario, la madre de las mujeres-maíz, *Kuwima Yukawima*, y las mujeres-maíz, que son sus cinco hijas y que están vinculadas al maíz de manera consustancial, de tal suerte que estas últimas constituyen personificaciones del maíz, aparecen vinculadas a la conjunción del agua con el fuego.

En efecto, las mujeres-maíz sirven al héroe *Tamatsi Wa’akiri* una minúscula tortilla (*pa’apa*) acompañada de frijol (*mume*) y de una pequeña cantidad de agua servida también en un pequeñísimo *aikutsi* (jícara). Desde el punto de vista meramente tecnológico, se puede observar que para que el maíz se convierta en alimento en la forma de tortilla, debe ser tratado por la conjunción del agua y el fuego tanto en la preparación del nixtamal (maíz, agua y cal hervidos por la acción del fuego) como en la cocción de la masa de la tortilla cruda sobre el comal, ya que el agua está incorporada a la harina de maíz para formar la masa y ésta es tratada con el fuego sobre el comal. Por su parte, la transformación del frijol en alimento también nos remite a la conjunción del agua y el fuego, ya

34. También se conoce a la paloma como *Yusiyapatali*, “Nuestro padre que está en los cielos, a la derecha del Dios padre Jesús Cristo. La paloma es pues el vicario del padre de Jesucristo” (informante de Rafael Guzmán). Esta segunda representación parece evocar la figura del Espíritu Santo, representado por una paloma, en las creencias y la iconografía católicas. Sin embargo, esta concepción de la paloma no parece tener relación con este mito.

que este grano se deposita en el agua de una olla y se hierve por acción del fuego para convertirse en alimento.

Además, las mujeres-hormiga asocian el consumo de la tortilla con el agua al servir el alimento a *Tamatsi Wa'akiri*. En contraposición con los hombres-hormiga que aparecen asociados al fuego y con el cual tratan el maíz, las mujeres-maíz y su madre están pues asociadas a la conjunción del agua y del fuego, elementos con los cuales convierten el maíz en alimento. Sabemos que el fuego en casi todos los pueblos del mundo constituye un elemento esencial en la preparación de alimentos. Este uso del fuego nos habla del tránsito de la naturaleza (comer crudo) a la cultura (comer cocido). Igualmente con mucha frecuencia se asocia el fuego a la masculinidad, y el agua a la feminidad y a la fecundidad. Los hombres-hormiga aparecen por eso asociados sólo al fuego y las mujeres-maíz al fuego en conjunción con el agua.

Las tortillas que una de las mujeres-maíz sirve al hombre en ese lugar mítico son tortillas de tamaño minúsculo; se le sirve también una insignificante porción de frijoles y se acompaña el alimento con una mínima cantidad de agua en un plato sopero muy pequeño. Sin embargo, a pesar de ello, y contrariamente a lo que él mismo imaginó, se siente satisfecho. Este hecho nos remite a un poder alimenticio maravilloso que se atribuye a los alimentos de ese lugar: una persona se sacia consumiendo cantidades muy pequeñas de ellos.

Por otra parte, el héroe *Tamatsi Wa'akiri* recibe en ese lugar mítico semillas de maíz que se multiplican de manera maravillosa, y se pueden hacer las tortillas para toda la familia. Por la noche también el granero se llena de maíz de manera igualmente mágica. Aún más, para facilitar el cultivo del maíz en gran escala, el relato nos dice que el héroe procrea más de un centenar de peones que nacen de sus dedos y que le ayudan en las labores del cultivo del maíz. Encontramos pues, un maravilloso poder reproductivo no sólo en la semilla que se multiplica en la preparación del alimento, sino también en el granero que amanece lleno de maíz y en la procreación de los hombres que nacen a partir de los dedos de *Tamatsi Wa'akiri* para trabajar en el cultivo del maíz. Todo este poder reproductivo y generativo ha aparecido tras el contacto del héroe con la madre de las cinco mujeres-maíz y con sus hijas que se le han sido dadas como esposas. La feminidad de estas seis mujeres acompaña y parece simbolizar el poder reproductivo del maíz y el poder generativo del héroe.

En el lugar mítico que visita el joven, encontramos que los alimentos tienen un poder alimenticio extraordinario, ya que con porciones

minúsculas de ellos, se sacia nuestro héroe. Además, en ese lugar entregan a *Tamatsi Wa'akiri* semillas con ese poder reproductivo mágico que le permiten alimentar a su familia con un solo grano de maíz y se confiere al héroe el poder de engendrar, a partir de sus dedos a más de un centenar de peones que lo ayudarán en las labores de cultivar el maíz.

Pues bien, estos tres elementos nos remiten a la antigua creencia de los pueblos mesoamericanos en el paraíso llamado *Tlalocan*, creencia que se encuentra hasta el presente entre diversos grupos indígenas contemporáneos. En efecto, para los antiguos pueblos mesoamericanos, el *Tlalocan*, que se consideraba ubicado en el mundo subterráneo, en la región oriental de México; era un lugar de maravillosa fecundidad. Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla consideran, aun hoy en día, que de forma semejante a lo que encontramos en este relato, el *Talokan*, como ellos llaman a este mítico lugar, concede la buena semilla y la fecundidad del maíz; al grado de que con unos cuantos granos de maíz y frijol de ese lugar se puede preparar alimento para muchas personas y que en el *Talokan* se les da a los hombres bellas mujeres. En uno de los relatos de este grupo, el héroe Sentiopil, quien dio el maíz a los hombres, se hizo ayudar también por sus peones, que eran los animales silvestres que ahora se alimentan de maíz (Reynoso, 2006, v. I:54-61). Nos parece, pues, que el mítico lugar de nuestro relato *wixarika* presenta semejanzas muy estrechas, en los tres aspectos que acabamos de mencionar, con el *Tlalocan* de los antiguos pueblos mesoamericanos y con el *Talokan* de los nahuas de Cuetzalan de la actualidad. En esto también los *wixaritari* se muestran muy mesoamericanos.

Por otra parte, el maíz; personificado en cinco mujeres, las hijas de *Kuawima Yukawima*, la madre de las mujeres-maíz; constituye el grano alimenticio por excelencia. Pero al lado del maíz aparecen, como plantas alimenticias subordinadas que acompañan a las cinco mujeres que simbolizan al maíz; *Xutsi*, la calabacita tierna, y *Mume*, la mujer-frijol. La calabacita tierna y la mujer-frijol sólo son mencionadas una vez en el relato, lo cual parece indicar su papel subordinado al lado del maíz. Para los *wixaritari* el maíz es ciertamente el alimento principal pero no el único. Otros alimentos complementarios son precisamente el frijol y la calabaza: en el coamil de los *wixaritari* se siembra también frijol y calabazas.

De la misma manera, entre los pueblos del centro de México, en el pasado, la planta del maíz era considerada como la planta principal y símbolo de todas las demás plantas cultivadas, en especial las alimenticias. Este hecho se expresa con mucha fuerza en el mito náhuatl de

Cintéotl o Centéotl (Anónimo, 1985) de la época clásica. El mito nos cuenta cómo, antes de la aparición del quinto Sol, el dios Cintéotl (dios, *téotl*; mazorca de maíz, *cen-ti* o *cin-ti*) nació en una caverna de la unión de la diosa *Xochipili* (niño o señor, *pil-li*; flor, *xóchi-tl*) y del dios *Piltzintecutli* (señor, *tecutli*; niño *pil-tzin*):

Cintéotl se metió debajo la tierra (muerte) y de su cabeza salió el algodón, y de una oreja una muy buena semilla que hoy comen gustosos, llamada *huazontli* (o *icatateztli*?), de la otra, otra semilla. De la nariz, otra más llamada *chían*, que es buena para beber en tiempo de verano; de los dedos salió un fruto llamado *camotli*, que es como los nabos, muy buen fruto. De las uñas otra suerte de maíz largo, que es el cereal que comen ahora, y del resto del cuerpo le salieron muchos otros frutos, los cuales los hombres siembran y cosechan. Por esta razón todos los dioses amaban a este dios y lo llaman *Tlazopilli* (“señor”, *pil-li*; “amado”, *tlazo*).

En el culto del México central prehispánico, que gira alrededor del maíz, éste aparece como la planta alimenticia cultivable más importante que simboliza a todas las plantas alimenticias cultivables de cualquier clase. Pero, en el relato que nos ocupa, toda la magia alimenticia y generativa se pierde cuando surge un conflicto entre la suegra y la nuera principal, Yuame.³⁵ El conflicto se genera a causa de la preocupación de la suegra, la madre del héroe, quien tiene que alimentar a tanta gente que trabaja en el cultivo del maíz y constata que mientras ella trabaja, la nuera se dedica a embellecerse. La suegra reconviene a su nuera por no participar en el trabajo. La nuera se pone entonces a moler maíz pero se macera los dedos con el metate porque “ella era maíz”.

Cuando el relato nos dice que Yuame se macera los dedos sobre le metate, esta observación sirve para confirmar una vez más que se trata de una mujer, de una señora, de una diosa que personifica al maíz: *ella era maíz*. Luego, la mujer corrió llorando al oeste junto con sus hermanas y en ese momento desapareció toda la magia: los peones desaparecieron y el granero se vació de maíz. El héroe sigue a las mujeres pero la madre de éstas ya no se las da como esposas. Le entregan sólo un pequeño bulto de maíz que ya no es mágico y “que se tendría que preparar de la forma que hoy se acostumbra”. Es decir, con el duro trabajo del hombre.

35. Los nahuas de Cuetzalan, Puebla, consideran también que los problemas de armonía conyugal afectan de forma decisiva la capacidad de una familia para producir alimento (Reynoso, 2006)

La relación dedo-maíz que encontramos en este relato, parece también remitirnos al vínculo entre el maíz y las uñas de los dedos de la mano en el mito clásico de Centéotl del valle de México en el que se dice que el maíz salió de las uñas de los dedos de las manos del cuerpo muerto y enterrado de Centéotl junto con muchos otros frutos de la tierra “que los hombres siembran y cosechan” y que surgieron de las diferentes partes de su cuerpo (Ibidem).

Así es como, desde el plano alimentario, este relato comienza describiendo la situación de hambre que sufren una mujer y su hijo. Esta hambre inicial desencadena todas las acciones del relato en que se narra cómo hay un lugar mágico semillas y alimentos pueden saciar el hambre de muchas personas en minúsculas cantidades. La madre de las mujeres-maíz que habita en este lugar, otorga granos y capacidad generativa al héroe para la producción mágica del maíz en sobreabundancia y también le da sus cinco hijas como esposas. Pero toda la magia se acaba a causa del conflicto que se suscita entre la suegra y su nuera principal, que es una de las mujeres-maíz. Tras este problema la madre de las mujeres-maíz entrega al héroe un pequeño bulto de maíz.

En adelante tendrá que cultivarlo con su duro y penoso trabajo solitario, sin la ayuda de la multitud de peones que lo acompañaban. El maíz no será mágico, será escaso y tendrá que prepararse como se hace ahora. El mito explica, entonces, el origen del maíz que se tiene en la actualidad y por qué se perdió su poder maravilloso. Pero, quizá, el mensaje principal que transmite este relato desde el ángulo alimentario es destacar la importancia que la cultura *wixarika* otorga al maíz al personificar a esta semilla en las figuras de cinco diosas. Se valora al maíz como algo tan importante que se le considera personificado en divinidades. Esta misma concepción es compartida por la mitología de los pueblos del México central (Nicholson, 1971:416-417) y por la de los nahuas de Cuetzalan (Reynoso, 2006, v. I: 63).

Los roles sexuales y las relaciones familiares. En la situación inicial del relato, el héroe *Tamatsi Wa'akiri*, aparece estrechamente vinculado a su madre. Ambos padecen hambre y es el hijo quien tiene que salir a buscar el alimento. Se explicita así, de manera simbólica, aunque por demás clara, el rol sexual del varón: es éste quien debe proveer de alimento a la familia, constituida en este caso sólo por una madre y su hijo. Por su parte, el lugar de la madre, y en general de la mujer, es el hogar, donde permanece mientras el hijo procura el alimento necesario para la subsistencia de la familia.

Sin embargo, las mujeres suelen ir al campo para llevar alimento a los hombres que cultivan el maíz. Esta práctica aparece mencionada de forma un tanto indirecta en el texto del relato cuando dice: “Al séptimo día la mamá fue a ver qué hacía su hijo y encontró gran cantidad de gente trabajando. Ella pensó que las tortillas serían insuficientes. Por lo cual regresó a su casa a hacer más tortillas”.³⁶ De tal forma, un rol de la mujer es pues llevar alimento a los hombres de su familia mientras éstos trabajan en el campo. Esta misma práctica la encontramos hoy en día entre los nahuas de Cuetzalan.

De la misma manera, al principio, las mujeres-maíz se encuentran estrechamente vinculadas con su madre y dependientes de ella. Cuando el joven héroe se interesa en tomar como esposa a una de las cinco mujeres-maíz, es la madre de ellas quien pregunta a la hija mayor si está dispuesta a partir con *Tamatsi Wa’akiri*. Y es la misma madre quien comunica al héroe la aceptación de sus cinco hijas de irse con él. En ambos casos la dependencia de las hijas respecto de su madre es muy estrecha. Sin embargo, esta fuerte dependencia del héroe y de las mujeres-maíz respecto de sus respectivas madres, se contrapone a la ausencia total de la figura paterna que no aparece en el relato. Este hecho se aleja de lo que efectivamente se da en la realidad en la cultura *wixarika*, donde el jefe de familia varón ocupa el lugar central y representa la autoridad casi absoluta dentro de la familia. Aquí nuestro mito se separa de la realidad cultural.

Por otra parte, en este relato la figura femenina concretizada en la madre del héroe, en la madre de las mujeres-maíz, en sus hijas, en la mujer-calabacita tierna y en la mujer-frijol, desempeña un papel protagónico fundamental. Parecería que lo que el relato quiere simbolizar es que el alimento de origen vegetal, y desde luego fundamentalmente el maíz como alimento primordial, se obtiene por la conjunción del trabajo penoso del hombre que se asocia con la fecundidad de la semilla, simbolizada mediante la personificación en mujeres de los alimentos fundamentales (maíz, calabacita tierna y frijol).

En el nivel de las relaciones familiares, un elemento cardinal es el tratamiento que se da en el relato a la poliginia. Esta forma de organización familiar que a veces aparece en la realidad de la organización

36. Véase un pasaje paralelo en el mito de Sentiopil de los nahuas de Cuetzalan (Reynoso, 2006, t. I, p. 57-58).

de la familia *wixarika*, se refleja claramente en el texto de la narración. El joven héroe manifiesta interés por saber si alguna de las cinco mujeres-maíz quiere regresar con él. La respuesta de las cuatro hermanas menores es: “Si se va la mayor *Yuame*, nos vamos todas. Solas, no”. Y la mayor, cuestionada por su madre, acepta irse con el joven. Entonces las demás hermanas acuerdan acompañarla para ser consortes secundarias del héroe. Además hay otras dos mujeres, la *calabacita tierna*, quien se muestra también entusiasmada por irse con el joven, y la *mujer-frijol* que decide voluntariamente integrarse al grupo de mujeres que formarán la familia de *Tamatsi*.

El grupo de consortes del joven héroe se conforma finalmente por siete mujeres, pero entre todas ellas, una, *Yuawe* (azul), ocupa el lugar de mujer principal. En la realidad, cuando se da el caso de poliginia en una familia *wixarika*, suele, en efecto, haber una mujer principal y el resto son subordinadas. El mito parece, pues, seguir de cerca la costumbre y sancionar, en ciertos casos, la práctica de la poliginia entre los *wixaritari*. Empero, éste no parece ser el mensaje principal que quiere transmitir el relato al hacer referencia a la poliginia. Pareciera más bien que lo que se quiere destacar es que la fecundidad de las cinco variedades de maíz, representada por las cinco mujeres, está a la disposición del joven héroe y en general de todo el mundo. Esto podemos deducirlo del hecho de que, como lo veremos enseguida, los cinco colores del maíz tienen connotaciones cosmológicas y están asociados a los cuatro rumbos y al centro del cosmos. En realidad, como dicen los nahuas de Cuetzalan, “el maíz es para todos”.

Siempre dentro del nivel de las relaciones familiares, la rivalidad suegra/nuera aparece en el momento en que la madre del héroe, la suegra, reprocha a la esposa principal de su hijo, el perder “el tiempo en asuntos de belleza mientras ella y su esposo trabajaban”. Este reproche incitará a la nuera a ponerse a moler en el metate, pero, al hacerlo, la nuera se macera los dedos y se enfada, lo que la lleva a abandonar el hogar recién formado junto con sus hermanas. Es así como la familia fundada en la poliginia que acaba de constituirse tiene una vida muy efímera a causa de una desavenencia entre la suegra y la nuera principal.

En la realidad, entre los *wixaritari* con frecuencia, cuando un joven varón toma mujer, en un primer momento, la pareja se establece en la casa paterna formando una familia extensa virilocal y en estas condiciones la nuera queda sujeta a la autoridad, muchas veces despótica, de la suegra. En el relato es posible apreciar cómo un reproche de una suegra

a su nuera trajo como consecuencia la desintegración de una familia recién formada y la destrucción de su capacidad para producir el alimento con facilidad. Este episodio del mito parece insinuar una moraleja sobre la importancia de la armonía en la familia como condición *sine qua non* para asegurar el alimento de la familia, idea compartida por los nahuas de Cuetzalan (Reynoso, 2006).

De otro lado, la advertencia que hace la madre de las mujeres-maíz al héroe, en el sentido de que durante el tiempo de las siembras, él no debe tocar (mover) a la mujer más grande y que ella permanecerá guardada en *utsimawikata* ("altar"); parece constituir una interdicción sexual durante este periodo del ciclo agrícola, que corresponde con la realidad. Parecería que lo que se nos quiere decir con esto es que, durante este tiempo, el hombre y la mujer deben concentrar todo su poder generativo en producir el alimento y no desviarlo de este objetivo fundamental.

En el relato que estamos interpretando, los roles sexuales que se atribuyen a los distintos protagonistas corresponden pues con los que en la realidad desempeñan los *wixaritari* en su vida cotidiana cuando se trata de la producción y la preparación del alimento. La función del hombre es conseguir los alimentos, en especial el maíz; y por el contrario, el lugar de la mujer está en el hogar, en el trabajo de la cocina, incluso si va al campo a llevar la comida a quienes allí trabajan. Sin embargo, en este relato, contrariamente a lo que sucede en la realidad, la figura paterna no aparece. Este hecho parece remitirnos fundamentalmente a la fecundidad simbolizada sobre todo en la mujer. La referencia a la poliginia probablemente constituya una forma de señalar que la fecundidad de las cinco variedades de maíz está a la disposición del joven descubridor del maíz. Además, el carácter cosmológico que entrañan las cinco variedades del maíz nos remite también a la idea de que el maíz es para toda la humanidad. Una moraleja parece desprenderse de la interpretación del relato en este plano: La importancia otorgada a la armonía familiar para asegurar el alimento del grupo doméstico.

Plano cosmológico. Desde la perspectiva del plano cosmológico sabemos que los *wixaritari* distinguen cinco variantes de maíz sagrado, que corresponden con las concepciones de los cinco rumbos del cosmos, visión que es compartida por tantos otros pueblos mesoamericanos. Estas variedades del maíz son: *yuawime* (azul) que se asocia con el sur; *tusame* (blanco), vinculado con el norte; *tailawime* (morado), relacionado con el poniente; *taxawime* (amarillo), con el oriente y *tsayule* (mul-

ticolor o pinto) asociado con el centro (Neurath, 2006:10). En el relato que nos ocupa, en estrecha vinculación con esta concepción, aparecen cinco mujeres-maíz y cada una se encuentra asociada a los cinco colores que se acaba de mencionar. Empero, no aparece explícitamente ninguna connotación que asocie los nombres de las mujeres-maíz con las cinco direcciones cósmicas, si bien, de acuerdo con el contexto cultural, estas vinculaciones se sobreentienden.

Lo anterior no quiere decir que en el relato estén ausentes las referencias a las direcciones del cosmos. ¡Todo lo contrario!. Las dos frases siguientes nos remiten con claridad a dichas referencias: “La paloma dio cinco vueltas y voló directo hasta donde él estaba”, “le indicó: vas a sembrar cinco granos en cada esquina del coamil y cinco en el centro”. Además el mito menciona de forma insistente el número cinco: Son cinco mujeres-maíz, la madre de las mujeres-maíz le da al joven cinco granos azules, le ordenan que construya cinco carretones, *Tamatsi Wa’akiri* regresa con su madre con cinco granos de maíz para cinco días, el granero amanece lleno de maíz durante cinco días.

Por otra parte, destaca el carácter predominantemente femenino de las diosas o señoras del maíz. Las cinco son mujeres. Por la época del contacto con los europeos, este mismo carácter femenino de las divinidades del maíz, se encuentra ampliamente atestiguado en el valle de México y en sus alrededores. Varias divinidades femeninas dominaban el culto al maíz. Aunque es cierto que más hacia el Este aparece la figura masculina de *Centéotl* como hijo de la madre Tierra. No obstante, con frecuencia el nombre *Centéotl* fue empleado para designar tanto a las personificaciones femeninas como masculinas del maíz, pero fue más común la última vinculación. La diosa fundamental del maíz fue conocida por varios nombres, pero el número calendárico *Chicomecóatl* (siete [*chicome*] serpiente [*cóatl*]) probablemente fue más común, y también *Chicomexóchitl* (siete [*chicome*] flor [*xochitl*]) (Nicholson, 1971:416-417). Entre los nahuas de Cuetzalan que habitan al este del valle de México, *Sentiopil* (niño dios maíz) es el señor principal y se trata de un demiurgo también masculino, al igual que la figura oriental de *Centéotl* (Reynoso, 2006, v. I: 53-61).

Como acabamos de mencionar, las diosas del maíz del México central estaban asociadas al número siete. Es importante señalar que en el relato *wixarika* en una ocasión aparece también la vinculación del maíz con el número siete cuando nos dice: “Al séptimo día la mamá fue a ver qué hacía su hijo y encontró gran cantidad de gente trabajando” (en el

cultivo del maíz). Igualmente el número siete corresponde con las siete mujeres que acompañan al héroe. Por otra parte, entre los nahuas de Cuetzalan, el número siete y el catorce, su múltiplo, constituyen números estrechamente vinculado al *Talokan*, el lugar de la maravillosa reproducción del maíz (Reynoso, 2006, v. I: 57-58, nota 35).

La juventud caracteriza al héroe descubridor del maíz. El relato lo presenta como un joven cuando nos dice en el episodio inicial: “estaba el joven *Tamatsi Wa’akiri* y su mamá con hambre”. Esta calidad juvenil corresponde con las características que se atribuyen a muchos demiurgos mesoamericanos de la época prehispánica, entre ellos a *Centéotl*, una de las representaciones prominentes del maíz y con la juventud atribuida a *Sentiopil* en el mito de origen del maíz de los nahuas de Cuetzalan (Reynoso, 2006, v. I: 53-61). Igualmente las mujeres-maíz y la paloma que conduce a *Tamatsi Wa’akiri* poseen el atributo de la juventud. Esta característica de los señores asociados con el maíz parece remitirnos a la vitalidad, a la fecundidad, a la eterna juventud del maíz que se reproduce de forma cíclica para alimentar permanentemente a los hombres.

Por el contrario, los hombres-hormiga de este relato parecen ocupar el papel de las viejas *tzitzimime* de la mitología clásica. En efecto, los hombres-hormiga, vinculados al fuego, caminan hacia el occidente, lo hacen después de medio día y devoran, durante la noche, cejas y pestañas del héroe. Encontramos en estos hechos una relación de isomorfismo con la creencia prehispánica en las *tzitzimime*. En efecto, en la mitología clásica náhuatl se consigna la creencia en la existencia de mujeres muertas en el parto que acompañan al Sol en su marcha diaria desde el cenit, a mediodía, hasta el ocaso, hacia el occidente, y que luego, durante la noche, descienden a la Tierra para devorar a los hombres. El isomorfismo de estructuras aparece, pues, entre los elementos: vinculación al occidente, a la puesta del Sol, a la oscuridad y a la acción de devorar a los hombres. La versión de las *tzitzimime* clásicas que aparece en el mito de *Sentiopil* de los nahuas de Cuetzalan nos remite también a la vejez de los hombres y mujeres (*tsitsimimej*). Esta característica parece simbolizar al mundo que desaparece para dar lugar a la nueva humanidad que consumirá el maíz (Reynoso, 2006, v. 1:64).

Los hombres-hormiga en primer lugar pertenecen a la humanidad y se contraponen netamente, desde el punto de vista de su género, con las mujeres-maíz. Pero desde el punto de vista de la función que les atribuye la narración a los hombres-hormiga, es decir, llevar al héroe hombre ha-

cia el occidente antes de la puesta del Sol y, mientras él duerme, devoran una parte de su cuerpo, son acciones que remiten a la animalidad. Por el contrario, las mujeres-maíz aparecen ligadas al mundo vegetal. Igualmente la paloma azul se transforma en joven mujer, en persona, y está asociada también al mundo vegetal, al maíz. Estos hechos nos remiten al concepto de nagualismo tan ubicuo e importante en las diversas culturas del área mesoamericana. En efecto, se consideraba y se sigue considerando que ciertos hombres y dioses se disfrazan (*nahualli* = disfraz) de animales u otros tipos de seres para realizar determinadas acciones. Los hombres-hormiga, la paloma azul y las mujeres-maíz, constituyen ejemplos de nagualismo. En este contexto, los *wixaritari* creen que las pulseras que deben usar los *wixaritari* auténticos, constituyen símbolos de la dualidad que en épocas antiguas pudo existir en las divinidades, al ser capaces de adquirir una forma animal convencional (informantes de Rafael Guzmán y Carmen Anaya). Por esta razón, la paloma, que tiene el poder de tomar la apariencia de joven mujer o de paloma, aparece en el relato con una pulsera.³⁷ El concepto de nagualismo aparece así, en este relato, al servicio de la idea de destacar la importancia del maíz, ya que la mayor parte de los protagonistas principales (hombres-hormiga, paloma azul, mujeres-maíz, mujer-frijol y mujer-calabacita) se presentan con apariencias humanas y formas humanas y vegetales.

Finalmente, hemos encontrado en el relato que las funciones que se atribuyen al lugar mítico que habitan las mujeres-maíz, su madre y la paloma azul, son muy semejantes a las funciones que se atribuyen al paraíso subterráneo llamado Tlalocan por los antiguos pueblos nahuas, y Talokan, por los nahuas de Cuetzalan. Pero en los dos últimos casos, éste es situado hacia el oriente, y el mito *wixarika*, por el contrario, localiza el lugar mítico del maíz hacia el occidente. Empero, en realidad los *wixaritari* creen que las almas de los que mueren y los *wixaritari* notables pueden ir, aun en vida, a ocupar un lugar en el paraíso oriental, que es para ellos *Wilikuta*, el sitio sagrado en donde crece el peyote. Wilikuta está en el Este. Por el contrario, el sitio de la oscuridad, del castigo,

37. Sin embargo, la pulsera tiene también otra función. Un hombre *wixarika* nos dijo: "La pulsera es para tener las bendiciones de Dios, de Jesucristo,... del Sol" (entrevista de Alfonso Reynoso con *Weeleme* en Jalostotitlán, Jalisco el 18 de noviembre de 2006). En el relato *wixarika*, como en tantos otros mitos mesoamericanos (Reynoso, 2006) encontramos pues que, en ciertas circunstancias, se considera que las fronteras entre la animalidad y la humanidad son permeables, que ciertos hombres y dioses pueden ser personas y transformarse en animales.

es situado hacia el Oeste, en Nayarit, y ahí van los que cometen algún delito. Obsérvese la transposición de estas concepciones cosmológicas que se da en el caso de los *wixaritari*. Sin embargo, las relaciones que existen entre el lugar mítico del maíz para los *wixaritari* y el Tlalocan o Talokan de los nahuas, ambas nos remiten al maíz que constituye el eje de todo nuestro relato.

Como podemos apreciar, desde el punto de vista cosmológico, hemos descubierto también una cercanía notable entre las concepciones de los pueblos mesoamericanos que seleccionamos y lo que encontramos en el mito *wixarika*. Los rumbos del cosmos, las diversas clases de maíz vinculadas con esos rumbos, la importancia de los números cinco y siete en relación con el maíz, la juventud de los demiurgos vinculados con el maíz, la asociación de la fecundidad con la feminidad, la existencia de un paraíso y su localización hacia el oriente; son todos elementos que tienen una vieja raigambre mesoamericana y que en este relato nos recuerdan al maíz. Quizá la contradicción de situar el lugar mítico del maíz en un lugar occidental, en tierra enemiga, como lo veremos enseguida, pretenda llamar la atención sobre la dificultad asociada con la producción del maíz. En efecto, se perdió el poder maravilloso del maíz dado en ese lugar. El paraíso perdido está relacionado con la ruda realidad del trabajo penoso para conseguir el maíz.

Plano espacial. Finalmente, desde la perspectiva espacial, el episodio del engaño de los hombres-hormiga, quienes prometieron al héroe guiarlo para obtener el maíz pero luego lo abandonaron en un lugar remoto, en dirección al occidente, después de cortarle cejas y pestañas; nos remonta al carácter atribuido por los *wixaritari* al occidente como tierra enemiga. Este elemento del relato parece relacionarse con la historia del pueblo *wixarika* y con antiquísimos conflictos que han vivido con los pueblos occidentales.

Como se detalla en el capítulo dos de esta misma obra, el pueblo *wixarika* habitó por algún tiempo, probablemente entre los siglos II y VII de nuestra era, en el desierto de Chihuahua provenientes de la parte suroeste de lo que hoy es Estados Unidos. Durante esa época el grupo estableció contacto con otros grupos sedentarios de Mesoamérica, luego llegaron a la costa de Nayarit, pero ahí fueron presionados por grupos antagonicos para retraerse a las montañas que hoy habitan. No obstante, en ese lugar tampoco permanecieron mucho tiempo. Por apremios surgidos de grupos antagonicos, fueron de nuevo expulsados de su actual territorio y obligados a deambular en lo que hoy conocemos como

desierto de San Luis Potosí. La rivalidad entre los pueblos occidentales de la costa y los de la sierra, entre los que probablemente se encontraban los *wixaritari*, fue observada en 1525, a la llegada de Francisco Cortés de San Buenaventura, quien se dio cuenta de la existencia de dos grupos antagónicos: “los de la costa y los de la sierra.” Diversos mitos *wixarika* hacen clara alusión a los bandos fundamentales que observó Francisco Cortés de San Buenaventura (descrito por Tello, 1997).

La valoración del Oeste como tierra enemiga no es, pues, solamente algo simbólico sino es un resabio que persiste hasta nuestros días, de muy antiguas rivalidades existentes entre grupos antagónicos.³⁸ El mito que aquí nos ocupa parece hacer una clara alusión a esta rivalidad entre los de la costa, situada al occidente y los de la sierra en posición más oriental. Para los *wixaritari*, la tierra del occidente, próxima a la costa, constituye, pues, tierra enemiga, y el oriente (*Wilikuta*) constituye para ellos tierra sagrada, amiga, asociada con el paraíso. Pero, contradictoriamente, es rumbo al occidente donde obtuvieron el don mágico del maíz.

De tal forma, se presenta aquí una contradicción en el pensamiento *wixarika*. Al igual que los nahuas, los *wixaritari* ubican el paraíso principal al oriente, en *Wilikuta*. Pero, mientras que para los nahuas este paraíso corresponde con el lugar mítico del maíz maravilloso, de las plantas, de los animales, de las semillas y de la raíz de la vida humana; los *wixaritari* ubican en este relato el paraíso del maíz mágico y de las plantas alimenticias, hacia el occidente. El lugar mítico del maíz está situado, entonces, en tierra enemiga. Este hecho probablemente nos lleve a los acontecimientos históricos de que los *wixaritari* quisieron establecerse en el extremo occidental, en la costa, pero fueron rechazados por sus enemigos hacia el oriente y de allí fueron nuevamente expulsados hacia un lugar aún más oriental, el desierto de *Wilikuta*. Parecería así, que el occidente remite a los *wixaritari* a la idea de paraíso perdido: no pudieron establecerse definitivamente en esas tierras y, además, perdieron el maíz maravilloso que se les había dado en el paraíso occidental. Nos parece que en el pensamiento *wixarika*, el paraíso oriental de *Wilikuta* se vincula con la sabiduría, con la trascendencia de la vida

38. En la actualidad, los *wixaritari* que van a “la costa”, en ciudades tales como San Blas y Puerto Vallarta, se posicionan en plazas públicas y parajes de la playa porque los consideran de su propiedad.

humana y es un paraíso que no se ha perdido, es accesible para todos en la actualidad. En cambio, el paraíso occidental está definitivamente perdido y se relaciona exclusivamente con la vida terrena, con la condición humana. Ya no hay la posibilidad de acceder al maíz mágico que se les dio en los tiempos míticos y, por tanto, la condición actual del hombre sobre la tierra es trabajar duro para obtener el diario sustento. Probablemente por esta razón el relato que acabamos de interpretar se narra durante el período seco del año, durante el cual no hay cultivo del maíz. Se subrayaría de esta manera la necesidad de conseguir el pan con el sudor de la frente.

Conclusiones de la interpretación. Podemos apreciar pues, que el significado profundo del relato que aquí hemos interpretado tiene que ver con destacar la importancia fundamental del maíz para la cosmovisión *wixarika*. Para construir este significado profundo, el relato se sirve de diversos recursos simbólicos que se modulan a través de los planos alimentario, de las relaciones familiares, de los roles sexuales, de las categorías cosmológicas y del plano espacial. La interpretación del relato que hemos realizado por estos diversos planos y la puesta en relación de sus elementos con los de la mitología de pueblos nahuas del centro de México y de una etnia contemporánea, nos aporta una visión coherente, claramente unitaria y fuertemente estructurada en torno la intención de la importancia capital otorgada al maíz por esta cultura. Tras la interpretación que acabamos de realizar, comprendemos mejor por qué el maíz forma parte de la trilogía sagrada *wixarika*: maíz-peyote-venado.

En contraste con esta fuerte vinculación con la mitología mesoamericana del pasado y del presente, no encontramos en este relato algún vínculo con el catolicismo. Este mito clave de la cultura *wixarika*, en la variante que acabamos de interpretar, probablemente no ha sido pues alcanzado por las ideas judeo-cristianas del catolicismo occidental.

El nacimiento del fuego. Estaban reunidos, en la noche, los más importantes cazadores *trawi*, el lobo; *tuwe* el tigre; *maye*, el león; *haiki*, la víbora azul de agua; y *raye*, dos víboras de cascabel, la prieta y la amarilla, *tupina*, la chuparrosa, *tiaka*, el camaleón, y, entre otros, *huriakame*, la culebra, hombres-animales de la costa, de atrás. En eso vieron una bola de fuego con su cauda, que pasó por el cielo. Pasó varias veces, de oriente a poniente. *Xayetewiyare*, la cascabel, le tiró un flechazo. Dijo, “*ta seniu*”, “no le di”. *Haikitewiyare*, la serpiente *tilcuate* azul le tiró también y dijo, “*ta seniu*”. Luego siguió *Tekatewiyare*, el camaleón y no

le dio. Probó suerte *Mayetewiyare*, el “lión”, y tampoco. *El* quinto fue *Tuwetewiyare*, tampoco. Se rindieron. Eran los mejores.

Acordaron, por propuesta de *Kukaiwa*, hablar a *Xurawi Temai*, señor estrella, quien usa flechas de acero.³⁹ Lo convencieron. Lo trajeron a donde estaban reunidos. Él tiró un flechazo y acertó. La bola de fuego cayó en *Aixurita*, una parte de *Teekata* de peñascos rojos. Los hombres-animales fueron a buscarlo. Encontraron aun hombre tirado, ardiendo. La Tierra se estaba quemando y hundiendo. La figura estaba creciendo. Intentaron levantarlo. *Tupinatewiyare* fue el primero. No pudo, se quemó el pico y le quedó rojo.⁴⁰ Vieron que no se podía. Se preguntaron, “¿qué vamos a hacer?, esto quema”.

Kukaiwa supo que era necesario preparar *Yaska*, *yeska* y *Ha'atumari* (maíz crudo, remojado y molido, con agua) *nierika*, espejo mágico; *iríya* su flecha; *wipiri*, red; *matswa*, pulsera; *kakaia*, sus huaraches; *yakua-ya*, bulito de tabaco. *Wiyaya*, ocote (equivale a la manteca o aceite comestible). Además llevarían leña verde,⁴¹ *Tuaxayukiye'*, palo de roble; *utuxayukiye*, palo bobo (*Ipomoea sp.*); *uisiyuckuye*, palo de la barranca y *ixayukuye*, zacate. *Kukaiwa* dijo: “Juntan todo eso, lo ofrecen a la bola de fuego mientras dicen, “ahí le va, o ya le va santísima, *Tewatsi* (*Tewari*) *tutsi tiniereni*.” Cuando hicieron eso, llegó *Tatei Kuewima*, la lluvia y la Tierra dejó de quemarse. Sólo quedó una fogata pequeña.

Los hombres-animales tomaron el fuego y lo llevaron a la costa, a su casa, situada en una isla dentro del mar, cerca de San Blas. Ellos lo cuidaron con celo para que nadie se los robara. Lo resguardaban cinco hileras de guardianes sin permitir que nadie llegara cerca de él. Así, *Tupinatewiyare* intentó robarlo, pero el fuego se apagó cuando alcanzó la playa, por lo que nombraron a ese lugar, *Nayarit*, que significa, “en donde el fuego no arde”.

Los de *Heriapa*, el centro, mandaron al tlacuache, *Yauxutewiyare* (*Yauxu*, tlacuache; *tewi*, gente; *yare*, que era). Le dijeron cómo llegar y lo entrenaron para engañar a los hombres-animales. Llegó, *Yauxutewiyare* diciendo, “*tame, tame, tame* (nosotros, nosotros, nosotros, i.e. somos mejores). Vine porque miré algo claro, por eso me asomé”. Ellos dijeron, “tú eres el ratero, vienes por lo que conseguimos”. “No, vengo

39. El acero no se usó en la zona antes de la primera presencia europea en México.

40. Una especie de colibrí de color blanco, con el pico rojo es *Amazilia violiceps*.

41. Las ceremonias hoy se inician con leña verde en memoria de aquella primera vez, ya que de esta manera se reduce la potencia de la combustión.

sólo a ver lo que es". Él les dio por su lado diciendo, "qué bueno que lo tienen. No soy ratero". Le creyeron. Le enseñaron a preparar todo; se puso listo y vio el procedimiento para mantener el fuego. El tlacuache se rascó y se arremolinó junto al fuego. Los de la costa se confiaron y se durmieron. Cuando vio que estaban dormidos, el tlacuache, agarró un brasa y la guardó en su bolsa. Metió la cola al fuego. Corrió para *Heriapa*. Lo vieron ya casi cuando estaba a punto de desaparecer en lo alto de la montaña. Los hombres-animales gritaron, "órale cabrones, ¿qué es lo que están cuidando?; ya nos robaron el fuego". Salieron los mejores corredores tras el tlacuache, lo alcanzaron y lo golpearon hasta darlo por muerto. Le pelaron la punta de cola, que la llevaba ardiendo, y regresaron el fuego. Lo dejaron tirado.

El tlacuache no estaba muerto. Se sentía muy mal. Se curó a sí mismo con su saliva. Se acordó que aún tenía una brasa en su bolsa. Ahí estaba. Con ella se volvió a prender la cola. Los hombres-animales vieron el fuego desde la distancia y emprendieron otra feroz persecución. El tlacuache salió veloz. Esta vez no lo alcanzaron. Llegó hasta *Heriapa* y dijo: "Me vienen siguiendo". Les explicó con rapidez el procedimiento para conservar el fuego. Les dijo que se iban todos a desfigurar con el carbón, para que no lo conocieran. Todos se parecían entre sí. Tal cual explicó el tlacuache, hicieron cinco fogatas, una en cada rumbo del mundo. Cuando llegaron los de la costa reclamando el fuego, ellos contestaron que lo tenían desde hacía mucho y mostraron las distintas fogatas. Desde entonces, los tlacuaches tienen la cola "pelada" en la punta por las quemaduras del fuego y pueden fingir estar muertos cuando los atacan. Además, los de *Heriapa* usan la técnica de encender a gran velocidad una fogata hasta en condiciones climáticas muy adversas.

El nacimiento del sol y la luna

Estaban reunidos los hombres-animales en *Aixurita*, una parte de *Tee-kata*, cuando no existía Sol ni luna. En una fogata echaban a los mejores hombres-animales para ver a quiénes alumbraría la Tierra durante el día y la noche. No surgían más que pajaritos de colores. *Kukaiwa*, el zopilote, identificó un niño muy especial que acababa de nacer.

El conejo, la codorniz y el guajolote eran mascotas del niño-Sol y ellos conocían su nombre. Enviaron una comisión para traerlo. El niño, entre otras cosas, jugaba con otros niños a ensartar con sus flechas un aro de colores (*tsikiriri*) que sus amigos tiraban rodando por una pen-

diente. Cuando llegaban a buscarlo se convertía en distintos animales. En el primer viaje no lo encontraron. Vieron un águila. Cuando regresaron, el zopilote les dijo que tal águila era el niño que buscaban. En el segundo viaje tampoco lo encontraron, en su lugar vieron un *tuwe*, tigre. El zopilote les dijo que el tigre era el niño que buscaban y les dijo, además, que la próxima vez deberían traer lo que encontrarán. Al tercer viaje encontraron a un viejito. Cuando intentaron levantarlo le arrancaron los brazos, por lo que tampoco fue con ellos. El zopilote les dijo que para poder convencer al niño tenían que darle *muwieri*, *nierika*, *tupi*, *kakai*, *kuka* y alimentos especiales. Los animales se prepararon y así lograron convencerlo.

Cuando llevaron lo que el zopilote indicó, en el quinto viaje, el niño aceptó ir con ellos. Al marcharse se despidió con respeto de los niños con quienes andaba jugando. Les dijo que no regresaría pero que estaría al pendiente de ellos. Él sabía a lo que iba. Cuando llegaron a *Tee-kata*, antes de echarse al fuego, pidió *Netwa*, su andadera. Le trajeron una bicicleta.⁴² Cuando se subió en ella, la bicicleta se dobló. “Esto no me sirve, dijo, tráiganme otra cosa”. Le trajeron un vehículo más potente, de cuatro llantas. Tampoco le sirvió. Intentaron por dos veces más. En el quinto intento le trajeron una carroza tirada por caballos. Ésa le gustó y no se quebró. Hoy el Sol realiza en ella su trayectoria. El niño se lanzó al fuego en su carroza con caballos. Y desapareció.

Pasaron unas doce horas de oscuridad total. Cerca de las cinco de la mañana se veía claridad, que venía del amanecer. Enviaron al coyote para ver qué estaba pasando. El coyote no volvió, la luna lo absorbió y se quedó estampado en ella. Pasaron unas dos horas. Salió la luna. Vieron que el coyote estaba estampado. Llamaron a la luna *Metseri*, que literalmente significa “que se ve claro”. Pero no se sabe si la luna es producto de los que echaban en el fuego. Esperaron otras doce horas. Salió el Sol. El sol no tenía nombre. Los hombres-animales se preguntaban cómo se debería llamar. Unos propusieron, *Tupiexura*, el que trae el arco rojo de Brasil. Otros propusieron, *Anatimie*, el que viene saliendo. Unos más, *Anatinena*, que se dejaba ver, y *Anatie tuxa*, que alumbra. No quedaron conformes con esos nombres. Al final sólo quedaban de proponer el guajolote, la codorniz y el conejo. Ellos andaban contentos porque sabían

42. Es indudable que bicicleta, al igual que un vehículo de cuatro llantas y carroza tirada por caballos, son elementos sincréticos introducidos a las narraciones originales.

que iban a ganar, puesto que cuando era aún niño, el Sol ya les había dicho su nombre porque era su amigo, con ellos jugaba antes de ser Sol.

El guajolote empezó a pasearse, cerca de las diez de la mañana. La hembra del guajolote dijo, “*xi pii*, “*tau, tau, tau*”, el macho, “*aru, aru, aru*”. El zopilote dijo, “éste es su nombre”. Los animales que perdieron se enojaron y agarraron al guajolote, le pelaron el buche y le jalaban la nariz. La codorniz también se paseó, y dijo: “*yurie’ekame, yurie’ekame*” (se ve limpio). El zopilote dijo, “ése es su segundo nombre”. Los que perdieron se enojaron y le arrancaron la cola y le rayaron la cabeza. El conejo empezó a pasearse contento, se peinó y dijo, “*tawexikia, tawexikia, tawexikia*”, moviendo las orejas. El zopilote dijo que ése era su tercer nombre verdadero. Los que perdieron se enojaron, le jalaban las orejas y le cortaron casi toda la cola. El calor se sintió fuerte, que quemaba; a mediodía ya se quemaba la Tierra. A las cinco de la tarde empezó a bajar el calor. Los que no aguantaban *haikitewiyare*, se quedaron en la Tierra. El tilcuete, *temu*, la rana y *haxitewiyare*, el caimán, no aguantaron y se metieron al agua y hasta hoy ahí viven.

El zopilote vio que el Sol estaba muy bajo. Cuando se ocultó, dio cinco pasos. Con chispas y gran ruido, tembló la Tierra porque la rompió. Con cada uno de los cinco pasos el Sol echó una enfermedad: sarampión, viruela, catarro, tos y desnutrición. Quedaron en levantarlo más con *hauri*, cirio, un peñasco, cinco en total, *kawixi*. Y así lo hicieron. Desde entonces el Sol está muy alto.

El resurgimiento del mundo

Después de la inundación, *Watakame*⁴³ envió a los animales más ligeros, los que pueden caminar sobre lo húmedo, sin hundirse, a inspeccionar el nivel de las aguas. Fueron a las cercanías la hormiga, *tsarixi* (*maríwa*), araña (*tu’uka*) y la avispa (*miraka*). Regresaron y avisaron que todavía no se podía caminar. Que había multitud de cadáveres. Mandó a todas las especies de pericos (*piri’iku*), guacamaya (*Kakawuame*, *Yu’uari*) y el *waikuri*, periquito pequeño que anda en parvadas. Ellos hicieron arroyos con el pico, para drenar las aguas. Los pericos no regresaron. Luego mandó a las especies carroñeras, *wiriki*, zopilote y *kwatsa*, cuervo, a lim-

43. *Watakame* construyó la canoa con ayuda de *hutai*, el pájaro carpintero gigante (especie extinta en la Sierra de los Huicholes y quizá en todo el país)

piar los cadáveres. El aura, *tatuxatsi*, no fue; esta especie fue uno de los animales castigados porque rompieron el ayuno antes de la llegada de las *Tananama*, nuestras madrinas. Las especies que enviaron tampoco regresaron.

Pasaron tres días. Cuando *Watakame* vio que el piso ya estaba duro, bajó al resto de los animales, dejando los más pesados al último. *Watakame* fue el último en bajar. Llevaba con él *imiari*, semillas seleccionadas, *tsiki yuwi* su perrita negra y la anciana. Él hizo un jacalito para vivir. La anciana se despidió y lo dejó solo. Para noviembre, las semillas que flotaban en el agua se sedimentaron y resurgió la vegetación de donde se alimentaron muchos animales. Para febrero la vegetación era monte alto. Fue cuando *Watakame* tuvo necesidad de tumbar árboles para hacer el primer coamil.

Al regreso de su primer día de trabajo, la perrita lo encontró con gran alegría. En su *xiriki* había unas tortillitas. Le preguntó a la perrita si había regresado la anciana, pero ésta alegre sólo movió su cola. Comió y le dio a la perrita. Regresó al coamil por cuatro días. Cada vez que regresaba encontraba tortillitas. El quinto día fingió salir a trabajar pero regresó a hurtadillas para descubrir quién hacía las tortillas. *Huautikaiki tewewiekame*, regresó a la hora. Observó que salía humo de su casa pero no había visto llegar a nadie. Una muchacha salió de repente a buscar agua y él bajó de su escondite hasta la cocina. Ahí encontró la piel de la perrita y la tiró a la lumbre. Al instante la muchacha gimió y llegó llorando. Cuando la vio, agarró masa en agua y la bañó. El le dijo, “de hoy en adelante te llamarás *tuxii* (masa) *uwa* (bañada)”, que significa bañada en agua de masa. La tomó por esposa y de esta unión descende toda la raza humana.

Los descendientes de los de la costa

En tiempos antiguos había una mujer muy hermosa, cortejada por dos hombres, *Hatuxame* y *Tamatsi Kiyeweuri* (hermano mayor, palo arrastrado por la corriente). Ella citó a ambos en un lugar de la costa, cerca del mar. Les dijo que se desposaría con el que llegara primero. Cuando acudieron a la cita, ambos llevaban mucho pescado, conchas preciosas y otros regalos. *Hatuxame* llegó primero. Pero cuando abrazó a la mujer para darle un beso, ambos se convirtieron en una piedra con forma de serpientes. Hoy en ese lugar se observa una piedra con la forma de dos serpientes retorcidas y entrelazadas, con sus bocas muy cerca una de la otra.

Tamatsi Kiyeweuri no llegó a tiempo a la cita. Se quedó soltero, “co-torro”. Por eso los *wixaritari* no descienden de los habitantes que viven en la costa, en el oeste.

Ceremonias familiares⁴⁴

Las ceremonias familiares son actos sociales que se realizan en los ranchos, cuyo propósito principal es, rendir culto y reverencia a las deidades. Se trata de una observancia sagrada y religiosa formal enmarcada en el contexto de la vida profana del grupo familiar. Por lo general, cada ceremonia se integra con tres elementos: a) Sacramentos o dogmas de fe; b) Ritos o acciones sacramentales y; c) Parafernalia. Los sacramentos o dogmas de fe suelen ser un número específico de preceptos y representan el objetivo central invariable de una ceremonia. Por otra parte, los ritos son las formas prescritas de conducir una ceremonia, pero pueden presentar variaciones de acuerdo a las circunstancias particulares. Tal es el caso, del sello personal que imprimen quienes conducen los ritos. Y por último, la parafernalia es todo objeto que se utiliza en la ceremonia, por lo que tiende a ser abundante, prescindible e inestable.

Tatei niwetsika ‘etsixa: *embarazar a nuestra madre Tierra*

Después de la primera tormenta, cuando el suelo ha adquirido humedad hasta una profundidad de unos 20 cms, en una tarde, cuando el Sol está a un cuarto de su caída, se desgrana el maíz de colores, *teteweiyari* (nuestro corazón). Las dos primeras semillas desgranadas de cada color se depositan en una jícara. El desgrane se hace en el *xiriki utximawikata*. El maíz desgranado se deposita en jícaras y éstas en el *niwetari*, dentro del *xiriki*. Este evento se llama *Tatei uripiyari*, nuestra madre la que protege nuestro corazón

44. Descripción de algunas ceremonias, basada en observación participante.

Al día siguiente, cuando empieza a romper el alba, el *mara'akame* sacrifica un pollo. Su mujer colecta la sangre en una jícara. La *hakeli 'uka* (ángel mujer) alimenta con la sangre los granos de maíz separados en pares, uno a uno, mientras los presentes recitan una oración, *nenewieri*. El *mara'akame* aplica el resto de la sangre a todo el maíz, en el siguiente orden: *tuxame*, blanco; *taulawime* (rosa); *yuawime*, (azul); *xiwime*, cascabel o manchado; *taakili* (de cariño *hawelax*), morado; *xuxule*, rojo; *taxawime*, (amarillo); *kuaimelo* (*Yuiuma*, de cariño), negro. A veces se agrega *xamainuli* (con la semilla envuelta en una hoja). Los colores sagrados son los cinco primeros.

Antes de la salida del Sol, encabezados por los *hakeli*, *'uka* y *'uki*, toda la familia, en fila, se dirige al coamil. La *hakeli 'uka* lleva la muestra de maíz alimentado con la sangre; todas la jícara en otra más grande. No toca la jícara porque es sagrada. La lleva protegida con su *sikuri*.

El *mara'akame* lleva una ofrenda de alimentos. Esperan en medio del coamil la salida del Sol, cada uno con una estaca (*wiika*) de ocote, coa, excepto el *mara'akame*, que lleva una *wiika* de palo de Brasil. Él distribuye el maíz entre los participantes, un color por familia, mezclado con semillas de frijol y calabaza. La mujer del jefe de cada familia lo recibe sin tocarlo con las manos.

A la salida del Sol, el *mara'akame* dice una oración. Todos lo hacen, lo imitan sin seguir un orden. El *mara'akame* y el jefe de familia comienzan la siembra a la derecha. Plantan cinco semillas de cada color en cada esquina del coamil y cinco en el centro, caminando en el orden de los rumbos del mundo. Luego siguen todos en surcos comenzando por la derecha.

Regresan por la izquierda y terminan en el centro. La mujer del *mara'akame* y del jefe de la familia acompañan a cada uno. No siembran. Caminan con una vela encendida (*katixa hauri*), en silencio al lado izquierdo de su compañero. El resto de las mujeres hace lo mismo. Después de la primera vuelta, si el coamil es grande, pueden participar todos, los niños incluidos, en la siembra. En sitios con pendiente, se empieza de arriba hacia abajo.

Al terminar, todos se congregan en el centro. Rezan e invocan el apoyo a los moradores de los distintos rumbos del mundo, siguiendo el orden al frente, derecha, izquierda, atrás y terminan con la dualidad arriba- abajo. El *mara'akame* toma la ofrenda de alimentos que puede contener galletas de animalito (*yulali*), maíz en polvo, molido sin cocer (*tumali*), tortillas pequeñas (*takari*), *katixa hauri* y agua de algún lugar sagrado. Se hace un agujero de 10 cm y se deposita en él la ofrenda. El agujero es el ombligo-matriz (*yuriepa*) de la madre Tierra. El *yuriepa* queda abierto. Si se cerrara no germinaría nada.

Dejan ahí las *wiika* y los materiales. Regresan al rancho conservando el mismo orden de su llegada. Llevan consigo *Haateawari etsixa*, tejomate (contenedor) de agua sagrada.

Al regreso, en el rancho, toman agua del tejomate. Comen el pollo sacrificado en la mañana. Todos deben comer algo. Completan con otros alimentos que comparten. No habían desayunado. Descansan.

Notas:

- Los granos de maíz van en pares, símbolo de una pareja, masculino y femenino.
- Al inicio, los participantes hacen una declaración pública de sus faltas.
- El rancho y el *xiriki* se asean a media noche con escobas sagradas, confeccionadas con popotes de una gramínea del género *Muhlenbergia* traída de las partes altas de la sierra.
- El sacrificio de la gallina coincide con el alba y con el cíclico canto nocturno del mosquero cardenalito, *Pyrocephalus rubinus*, el anunciador del sol.
- La estaca es un símbolo fálico.
- Las mujeres son depositarias de las semillas, por ser símbolo de fertilidad.
- La siembra imita el viaje a *Wilikuta*. Los sembradores van al encuentro del Sol para recibir su energía, pero regresan sobre sus propios pasos siguiendo el trayecto solar.
- Éste es un permiso pedido y concedido para iniciar la siembra. Toda la familia participa.
- La siembra simboliza el acto sexual. Las partes bajas de una pendiente simbolizan también el acto sexual en una posición receptora femenina y por eso va de arriba hacia abajo.
- Invocar la bendición de los moradores de los rumbos del mundo, terminando con el par binario arriba—abajo es también un acto simbólico sexual.
- En otras ceremonias sí se cubre el ombligo con un *tepari*, tapadera, pero su significado es diferente.
- La abstinencia de alimentos y agua es una imitación del procedimiento realizado cuando se sembró por primera vez el primer coamil.
- El orden de los colores del maíz representa el orden de aparición de la intensidad de luz del Sol en un ciclo de un día.
- El maíz queda sembrado en bandas de colores que imitan el arco iris.
- La aparente incoherencia en el orden de las oraciones, está ligada a una estrategia más amplia para confundir a los malos espíritus, quienes no distinguen lo que dicen.

Tatei niwetsika aitsixa: *crear una protección*

Al salir el Sol, se reúnen cinco carrizos, *muumuxi*, con todo y raíz y dos sin raíz (estacas), *yuri haku*, con poca hoja. Se tienden los otates en el *utsimawikata*, altar, en el *xiriki tayaupa kiya*. Las estacas son una para el coamil, en medio, y la otra para el *xiriki utsimawikata*.

Se reúnen también cinco *wuayuxari kixatsi*, figuras de barro de animales y personas en parejas: caballos, aves, vacas, venados, caballos. Las figuras representan las posesiones y lo que se aspira tener.

Las mujeres casadas hacen con anticipación las figuras. Las jóvenes y las solteras observan para aprender.

Se reúnen también ofrendas de alimentos: tortillitas, *tumari*, *haauri*, *muumuxi*. Todo hasta aquí ocurre en un día.

El *mara'akame* saca su *takuatsi*, estuche en donde se guardan los instrumentos mágicos del *xiriki pairikita kuiya*, en donde guardan las armas; el *kalkaki*, carcaj; *tuupi*, arco; *iri*, flecha; y el *winiyeri*, trampa para atrapar venados, doblada, sin montar. Ya afuera arman la trampa, *ewari*. El *mara'akame* se dirige a donde están los demás. Explica la forma de encontrar el venado. Hacen una oración. Salen de cacería por cinco días.

Se hace una oración, “*ewari* (trampa ya puesta) *kuewixa* (esperar un tiempo) *tatei* (nuestra madre) *Niwetsika* (niña pequeña recién nacida) *heapiousta* (para ella)”. Se hace una promesa a nuestra madre maíz y a *Tatewatsi*. La trampa es al mismo tiempo instrumento y forma de pensar. La oración la hacen todos juntos. La respuesta que dan los *kakaiyarixi* será afirmativa si se encuentra el venado.

Cada persona toma un leño para alimentar el fuego. Lo hacen en fila. Los *hakeli 'uki* y *hakeli 'uka* van adelante; le siguen los demás por orden jerárquico. El jefe dice la siguiente oración: “Alabada santísima *tatewatsi tutsi tiniereni*, *pekaneaka xia katieriwani*, *amuwieri pepawiwietikani atserieta*, *utata*, *tsutia*, *yata pari tekia*, *taxeima tatei welika hiimali*, *xixiapa paiu petimaiti pereukuweni petiet iuwillate niwetsika a'amwieri*, *kikui akakai akipuri axuturi kuruxi iyari tukari petatsi pitiuaka tanaime kururri tsiemieme tikarikate kupurikate piaupetimaiti*, *tatei mama kakauimama yuniwetsika xepiwilleni*. (... nos dirigimos a los ancestros residentes de los cinco rumbos del mundo, al frente, a la derecha, a la izquierda, atrás, arriba y abajo, a nuestras madres y padres para que acepten esta ofrenda, nos acompañen, nos den su bendición y nos ayuden en esta tarea)”.

Los *hakeli 'uki* y *hakeli 'uka*, al mismo tiempo, ponen su leño vertical al *kipieri*, leño cabecera; le siguen el *mara'akame*, que pone su leño en forma horizontal; luego el resto de la familia, por orden de importancia; todos ponen su leño vertical al *kipieri*.

Hacen la siguiente oración, por orden, viendo a los diferentes rumbos del mundo: "*Tserieta: hewatamete pitsiteka petiyani yunaiti hewatamete wawatsari muwieri xuriekate rete anuyuri teatapa.*

Utata: *petiyani ukuawame ututawi maye nuitsi.*

Tsutia: *xaitukipatari, kumukite, tsaurixite, awakame kiaka awa, wawakieri, tititaka.*

Kukaiwa: *raye tewiyari, raiñiu tewiyari, imukui tewiyari, tupina tewiyari, xaiki tewiyari.*

Yata paritekiua: *Xurawi Temai. Akimana paritsika papakaweni ahewari kayumatsiukameki peyu'teiwieni muweri rukiri miupai puaneni xuri warie muweri yaukia, tura xurie.*

Xisiapa: *tatewatsi akimana pepuyeweni taneti petinuyituni axukuri a iri muwieri pepekawiriekka rukuri pepekamaniaka a niwetsika xapaina yaupasi kauya anierikapa yutiwauni amuwieri reiyari aixumayate mayani rexetsie te itipiti tepaye iyeike, tame rexuturi retunamai temiyuwe muwieri xuriakate retatsi xamanani. Tatei kuewima, tatei seurikame, tatei yukawima, tatei rsemukakuta kateheriekka witze yuawi, werika yuwawi kutsima matsima rekexarie, irinarie, yeimukuaripa, imuiyata, xaukuxata, xaiyiulata, xariukita, teritsita, wexurata, itsiyakie, siuyakiea, xukutilie, xayuinulititlie, xakuiepa, makumapali, masa kuie kuaipa, teputaxeiwa kakuaniwemeki.*

Watsixa

Coamileo, día del coamil del hermano mayor; preparación del coamil.

El hermano mayor, *Tamatsi Ituamuxawi Watakame*, iniciador del coamil, hizo un nido en medio de éste, y en él alimentó a *Tatewari*, nuestro abuelo fuego, porque él es limpiador universal.

El *mara'akame*, durante la ceremonia del *Hikuli neixa* prepara dos *wiika*, ocotes, que serán *kipieri*, la cabecera del fuego. Esto se realiza en el *xiriki* del hermano mayor. Los ocotes, símbolo de las dos astas del venado, se utilizarán el día de la limpieza del coamil.

Al inicio se hace una oración, la mujer del *mara'akame* saca los ocotes del *xiriki* en su *xikuri* (no lo puede tocar con las manos porque es sagrado). Los entrega a quien va a hacer el trabajo. La familia acompaña a los trabajadores.

Con piedra y eslabón, el *mara'akame* enciende los ocotes y con ellos ardiendo señala los rumbos del mundo e invoca el permiso de los ancestros para iniciar las labores de limpia. El monte ha sido cortado y dispuesto en piras. Se dejan los árboles vivos. Los árboles secos se usan para leña.

Se enciende el monte, según el rumbo del viento y la inclinación de las pendientes. Hacen una guardarraya para evitar que la lumbre se brinque.

La *uka'* (mujer) espera en el *xiriki* el regreso. Recibe los machetes y otras herramientas.

Xaxikixa

Acta, totalidad; por extensión del significado, permiso. Ceremonia del maíz reventador. El *mara'akame* canta y reza toda una noche. En la mañana, al salir el Sol, con auxilio del jefe de familia y la *hakeli uka'*, seleccionan cinco granos de maíz de cada color, blanco, rojo, azul, amarillo y manchado. Se pone el *xati*, comal, sobre el fuego de la familia. La *hakeli uka'* recibe los granos y los pone con cuidado sobre el comal hasta que revientan.

Toman tejuino y hacen ofrendas y oraciones al fuego. Se guarda el maíz tostado en el *xiriki* y dan nombre a los niños pequeños. Cerca de las cuatro de la tarde se hacen oraciones y se come caldo de venado sin sal. Con los huesos y restos de comida se alimenta el fuego. Las mujeres traen en su manto ofrendas de comida sagrada, tamales y caldo de los animales sacrificados, en una jícara, *xukuri*. Depositán la ofrenda frente al *mara'akame*. Comenzando con los más importantes, se pide permiso a los asistentes. Comen los tamales y beben tejuino. QUITAN las la envoltura de los tamales con gran cuidado, simulando que remueven la piel del venado. Las envolturas se guardan para alimentar, más tarde, a *Tatei Yurienaka*, nuestra madre Tierra por su ombligo, *tepari*. Se bendicen las herramientas que se utilizarán en los coamiles: machete, hacha, coa. Se alimenta a la madre Tierra con las hojas de los tamales.

Ceremonias comunales

Las ceremonias comunales, por lo general, son de tipo político-religiosas y civil-religiosas. Se caracterizan por ser manifestaciones públicas que tienen como propósito, fijar y recrear en las mentes de los participantes ideas y sentimientos relativos a sus costumbres (el costumbre) y a su estructura jerárquico-organizativa. Sobresale la religiosidad con que impregnan todas estas manifestaciones, así como los valores cívicos que demuestran ante los símbolos de carácter nacional, en especial hacia la bandera mexicana. En las ceremonias comunales es donde más se puede apreciar la incorporación de elementos sincréticos, principalmente en la parafernalia.

Mawarixa

Todo reunido, bendito, puesto en la mesa. Del temporal. El gobernador tradicional envía a los *tupil* a todos lo ranchos a juntar maíz por coope-

ración voluntaria, cerca del 15 de septiembre. Con lo que se reúne se hace el *tesgüino*. El maíz colectado se reparte en cantidades aproximadas de cuatro medidas por persona. Todos, menos los *tupil*, reciben una porción. Mientras se hace el *tesgüino*, los tupiles, gobernadores y mayordomos salen por cinco días a venadear.

Al inicio de la cacería preparan una ofrenda que contiene jarritos, vasos y tejomates vacíos. En ellos se depositará comida y agua sagrada. Ésta es una *hatewari*, ofrenda en espera. Cuando llega un venado, los *hakeli* reciben el venado sin tocarlo, en su *xikuri* y lo descargan sobre una cobija. Se reúnen las ofrendas. El santo Sebastián está en el *tepari*, altar, también en espera. El *mara'akame* se acerca, bendice el venado y a la persona que lo mató. Todos recitan, sin ritmo, una oración. Quien mató el venado recibe un honor muy grande porque haberlo encontrado es sinónimo de gran suerte, de un milagro. Por eso le dan preferencia en el *mawari* durante las ofrendas.

La secuencia resumida que sigue la ceremonia de *mawarixa* es:

Se reúnen los *Itsikate*, los que participaron en la fiesta *Kuru puxi*, con sus *hakeli uki'* y *hakeli uka'*.

La noche anterior el *mara'akame* soñó a dos personas de cada mesa, *Yuhutate temawamete*. Cada uno de estos seleccionados sacrificará una res y traerá un trozo de oreja y sangre de los animales sacrificados para las ofrendas, testimonios de la ofrenda.

El grupo integrado por el *Tatuwani* (gobernador), alguacil, tupiles (3), marituma (2), señora Esperanza y la Virgen, sale a cortar un trozo de madera, cuyo árbol ya había sido identificado por el *mara'akame* en un sueño de la noche previa a la ceremonia. Los *tupiles* cortan y entregan a los *hakeli* el *Kiye moyocutara uweni mayani*, pedazo de tronco. Ellos lo llevan en su *xikuri* con mucho cuidado. También llevan un pedazo de raíz.

Cuando llegan al punto de partida, las mujeres de los mayordomos, *Maritumasixi ukari memey wima*, y la *itsukatari Ukari unite memey wima* reciben la ofrenda y la depositan sobre un petate.

Los *yuhutate temawamete* preparan el resto de las ofrendas. Hacen cinco equipales en miniatura y otras figuras en igual número. Las figuras son serpientes y canoas con nuestro padre *Watakame tuamuxawi*, su perrita *tisiuwa* y el *xukuri 'iri* de *Xapawiyeme*. Esta parte toma todo un día.

El *marakame* envía a los *tupiles* hacia los cinco rumbos del mundo a llevar las ofrendas y traer agua sagrada. El Sur, *Xapawiyeme*, es un lugar muy distante, localizado, dentro de San Sebastián, en el Cerro del chivo. Los lugares en donde se dejan ofrendas son *Teekata*, *Nariwameta*, *Xapawiyeme*, *Tuamuxawita* y *Haimanita*. El centro, nadir y cenit, está en el arroyo de San Sebastián en un estanque de dos a tres metros de hondo. Es el más cercano.

Teekata es el lugar más lejano. Los *tupiles* salen a las cuatro de la mañana y regresan a las seis de la tarde, cargados de agua sagrada, en bules separados. Cuando es muy apremiante el pedimento, dejan una ofrenda en *Hauxamanaka Tsakaimuta* localizada en Mesa del Nayar. Antes de la salida y en el trayecto, los *tupiles* hacen la declaración pública de las faltas cometidas, con especial hincapié en adulterios y actos sexuales indebidos. Si a su regreso se les tira el agua, eso es un mal augurio para quien estaba destinada el agua. Significa que “debía algo”.

Los *hakeli* reciben y guardan el agua proveniente de los distintos rumbos del mundo. El agua de *Teekata* se guarda en el *xiriki* de los *itsikita*. La de los otros lugares, *Nariwameta*, *Tuamuxawi*, *Haimanita* y *Xapawiyeme* en la iglesia de San Sebastián. Cuando llega el último de los enviados, se hace la oración del descanso. Comen y toman alimentos y agua sagrados.

Ese mismo día se reúnen por la tarde antes de que se meta el Sol. Los *itsukate* lavan las velas y ordenan las ofrendas. Cada quien deposita sus vasos vacíos en su vara correspondiente. Entran y salen al lugar por una sola puerta hecha de equipales.

Cerca de las diez de la noche entran los tres *temawamete*, *hakeli uki*, *hakeli uka* y *Muweri huriakame*, y el que mató venado, al sitio en donde se preparó la ofrenda. Cada uno deposita una galleta,* en cada jarrito y vaso, que están dispuestos en semicírculo alrededor de *Tatewari*. Oran mientras lo hacen, i.e., a qué ancestro se deposita la galleta. Son dos filas de vasos. Una, la que está del lado del fuego es *tikaripa*, temporal a media noche; la más alejada, *tukariki*, temporal a medio día.

Cuando termina esta ronda, los restantes también ponen galletas, comenzado las mujeres de las personalidades presentes: *Maritumatisixi ukari*, *Puyustesixi ukari*, *Memuhaitete ityurarie*, *Memuexemurka*, *Itsukatari ukari*, *Waturiyama ukari*, *Memuhaititua remurikariki*. Luego lo hacen los hombres en el mismo orden que sus mujeres. Si hay invitados y vecinos, participan en último lugar.

Cuando ha desfilado el último, se guardan las ofrendas. Primero las de los *hakeli uka* y *hakeli uki*, una en el templo, la otra en el *xiriki* de los gobernadores. Las ofrendas de los *Maritumasixi* y la de los *Puyustesixi* van a la iglesia, el resto al *xiriki* de los gobernadores. La de los vecinos e invitados a la iglesia.

* Lo que depositaban originalmente eran tortillitas, maíz molido, tesgüino, tamalito muy pequeño, crudo (ofrenda para el fuego *pixai*) y tamalito doble (*tetsu*); hoy también usan galletas de animalito.

Los *hakeli* traen al *mara'akame* el *itsi muweri anakateme*, petate con sus plumas encima. Se reúnen los *Temawamete muwieri huriekame ukari* —los que van a sacrificar las reses y el que mató el venado— con el *mara'akame*, adentro del *xiriki* de los gobernadores, en donde está la vara del gobernador. El *mara'akame* lleva su *takuatsieya*, poderoso estuche, *memayewima*, en el manto.

Unite *memeta airirituani*, todos a un tiempo recitan una oración. Se tocan la derecha, izquierda, mente, corazón. Salen y se sitúan alrededor de *Tatewatsi tuxi huxie*, sitio del fuego sagrado.

El *mara'akame*, *Tamatsi Kauyumarie irimarie*, inicia un canto. Lo acompañan dos personas, el de su derecha es *Tseriata yeriekame*, y el de su izquierda es *Utata yeriekame*. El canto dura hasta cerca de las una de la mañana. Los violinistas, *Xawererusixi* en número de dos, están en la iglesia de San Sebastián, a unos pasos de donde se desarrolla esta parte de la ceremonia sin tocar sus instrumentos.

El grupo sale de lugar, cantando, a sacrificar la res. *Meri wakikui timure yusitale*, primero sacrifican el toro. Esto se realiza frente a la iglesia de San Sebastián.

Al término de la occisión, el grupo entra al templo. En el centro del templo depositan las ofrendas con los alimentos-ofrendas que se había preparado: vasos, jarros y tejuino. Ahí hay una piedra redonda que representa el ombligo de *Tatei Yurienaka*, tapando una oquedad en el piso.

Se invoca a todos los *Kakaiyarixi* para que lleguen a degustar los alimentos. En la oquedad se depositan fracciones del alimento, gotas de sangre y tejuino. Luego, se tapa el agujero y el grupo se dirige al *niwetari*. Ahí se presentan las ofrendas-alimentos. Se pide a los ancestros por caridad, que para siempre haya alimentos, que las autoridades persistan, que persistan las tradiciones.

El grupo regresa a *Tatewatsi tuxi huxie*, el sitio del fuego sagrado, en donde estaban cantando. Toman un receso de unas dos horas para esperar la salida del Sol.

El *Tserita yeriakame* bendice con agua sagrada la res sacrificada y el *wikuxau*, laso con que amarraron el cuerno. Todos en turno agarran el cuchillo ceremonial del sacrificio por unos momentos. Con él sacrifican la segunda res. El *mara'akame* bendice a los presentes. Se esparcen en las jícaras e imágenes sagradas las primeras gotas de sangre que brotan de la res sacrificada. Una *ukalay xuriya kuekuewiwame*, mujer maciza, adulta, recoge la segunda sangre en un "*tukanexa, titiharti taikai mieme*", recipiente decorado, para compartir por la tarde.

Se hacen oraciones y se bendicen las *hauri*, velas mayores; *katixa*, velas menores; las varas, *iitsipatsixa*; las imágenes de los santitos; el título virreinal y todos los presentes.

El *mara'akame* se acerca el centro de las ofrendas. *Tixatiene*, invita a los *Kakaiyarixi*, aire, oxígeno, Tierra a reunirse y a participar de la ofrenda. Bendice a las personas con *waritsika*, el agua sagrada traída de los distintos rumbos del mundos, con *tu'utu tumutsari*, flores amarillas a manera de hisopo. Pide felicidad y poder disfrutar la vida.

Luego bendice las imágenes de los santitos. Esparce agua hacia el sol, lluvia, luna estrellas, rumbos del mundo, *Tsakaimuka*, *Tayaupa*, *Kewimuka*, *Tu'utu welika xapayari*. De inmediato se guarda el título en su estuche de *Tatei Yurienakakiya ta*. Ahí permanecerá sin ser exhibido, hasta la próxima ceremonia.

Se ofrecen los alimentos, *Tu'utu aikutsi*, tejuino, *mawari* en el *tejomate*. Primero se da una probadita, *aikutsi chumpe*, a *Tatewatsi tutsi*, el fuego. Enseguida a los *hakeli*, luego al que mató el venado. Las mujeres se sientan atrás de sus esposos. Sin alterar el orden, toca el turno al *mara'akame*, y, por último a todos los demás. A veces se da tequila y cerveza.

En la tarde se comen el *waka itsari*, caldo de res y el *Maxa itsari*, caldo de venado. Al día siguiente se comparte con los que estén presentes, el tejuino y el caldo que sobró.

Iweiyeri mawarixapa

Venadear, salir de cacería en busca de un venado. Véase descripción en el capítulo cinco.

Kuru puxi

Elegir a las nuevas autoridades

Compran tequila (Tonaya) y por la tarde se reúnen en la *kaxariani* casa real, tres *Kawiterutsixi*, cinco dignatarios, dos tupiles y dieciséis agentes municipales, frente a la mesa sagrada. Los *Kawiterutsixi* ordenan las varas, *itsukate*, en un equipal.

Se convoca al alguacil, al *kapitani*, al juez, al gobernador, al segundo gobernador, al *tupil*, a dos secretarios, a *maritumas* de la Virgen de Guadalupe, de la señora. Esperanza, de Santo San José y el de Santo Sebastián.

Se acomodan de la siguiente forma: a la derecha del poste de flagelación, en una banca, de izquierda derecha el *Muwieri huriakame*, el que sacrificó el venado, capitán, segundo gobernador, primer gobernador, juez, *Xeaturi ampa* (mayordomo mayor de Jesucristo), *Xaturi chumpe* (mayordomo menor Jesucristo), *Kawiteru* primero, segundo y tercero.

A la izquierda del *Tiyuwayame*, poste de flagelación, se sienta el primer *Kawiteru* por unos momentos para organizar a los presentes.

De izquierda a derecha se acomodan el mayordomo de la Virgen María, el de la señora. *Esperanza*, el de Santo San José y de Santo Sebastián.

El alguacil permanece sentado en el *Tepari*. Junto a él la segunda guardia del capitán. Hacia el Este están los *tupil*, agentes y *puriuste*.

Le ofrecen al *Kawiteru* para inicio de sueño, para saber quién lo remplaza. Empiezan los tupiles diciendo, “*tenga esta copita de tequila para que sueñe a mi compañero para el siguiente año*”. Esto sucede cerca de las nueve de la noche.

A media noche hacen el aseó y guardan, bancas y cepo. Las bancas se llaman, la *itsukate wamexa*; *maritumatsixi wamexa*; *Tupirisixi*, *comisirosirixi*, *puyustesixi wamexa*.

Los *kawiterutsixi* sueñan en la madrugada a las nuevas autoridades y anuncian a los seleccionados en la ceremonia de *Paraxisco*. De inmediato cada dignatario localiza a su sucesor, acompañado de un *tupil*, para no dar tiempo a que escapen.

Paraxisko

Descubrir los equipales. 5 de octubre.

Quienes organizaron el *Kuru puxi*, y quienes dieron la copita, se reúnen con el primero y segundo *Kawiterutsixi*. El *Kawiteru* llama al *alguaxi* y le dice, “*a cumpañeru kinianeme, tsacuxapa, katitehuaka glutemai, tuyaya titetehua yukaima. Hiki tukaiki*. Tu compañero se llama..., vive en tal localidad, vaya a traerlo hoy mismo”.

Así, de uno en uno, el alguacil, *salakente* (sargento); *kapitani*, capitán; *itsukame parewiwame*, *tupiri itsu parewiwame*, *tatuwani tupirieya*, *harkarite tupirieya*, segundo gobernador (en San Sebastián desde 1978), todos desfilan frente al primer *Kawiteru* para conocer el nombre de su sucesor. No se reeligen los *reaturisixi*, *tekuiyusteyasixi* ni los *puyustesixi*. Su función es la de guías, orientadores de todos en el uso de *el costumbre*, ellos permanecen en el puesto cinco años.

El 6 de octubre traen de regreso a quienes ocuparán el cargo por un año. Si alguno se rehúsa, intentan persuadirlo de buena manera. Si persiste en su renuencia, lo meten al cepo. Todos los nuevos se presentan ante los *Kawiterutsixi*, primero, segundo y tercero. A cada uno se le explica, en qué consiste su responsabilidad. A cada uno le narran con gran detalle la *Uxatsika*, historia de su puesto, los *Kakaiyarixi* que recibe y las responsabilidades que adquiere. Es noche, descubren los *mexa*,

vigas de 25 cm de ancho y unos seis metros de largo y el *Tiyuwayame*,⁴⁵ la horqueta en donde se investiga.

Cerca de la una de la mañana del día siguiente se hace el aseo del patio. Sacan los *mexa* (mesas sagradas) y en ellos disponen botellas de Tonaya, *metimawa winu*, adornadas con listones de un metro de largo, de color verde, blanco y rojo. Cada funcionario tiene su botella. Sacan el equipal con todas las varas, *Itsu iparitsie akahierne memawa*, ofrenda de las varas con su botella. Las varas traen *putsu* (incensario); *matsikiui* (escoba mayor y menor); *maiwemeki* instrumento muy prohibido, que nadie, excepto el designado por el *kawiteru* principal, puede manejar.

Cuando *tiyumawa*, todo está preparado, llevan las diversas cosas afuera, junto al *teapari*, piedra circular. El que termina su período, busca a su compañero, le entrega la botella al saludar y le amarra el listón. Le explica lo que le dijo el *kawiteru*: “soy el *alwaxiari*, mandadero, muy agradecido que no digas nada”. Simula que lo amarra. El *kawiteru* bendice y pronuncia una oración con cada uno de los dignatarios. El *kawiteru* laza con su *winiyeri* todo lo prohibido que no se respetó, faltas voluntarias e involuntarias de las autoridades. Dobla el lazo y lo guarda. De esta manera los participantes quedan limpios. Hacen una vara nueva de Brasil, *iutsa*, (*Haematoxilon brasiletto*), de 50 cm para los gobernadores, y de 40 cm para los demás. Las varas se hacen del corazón del palo Brasil, lo que representa el corazón de *tau*, el Sol. Pasan cinco días. Al sexto día, el 10 de octubre, los salientes traen elotes, calabaza, frijol y tesgüino y ofrecen a los nuevos.

Paxikutiki: *cambio de mayordomos*

Esta ceremonia dura de viernes a lunes, aunque a veces empieza los jueves. Se celebra de forma tal que el 12 de diciembre quede incluido.

Viernes: sacrifican al toro a medio día.

Sábado: rito principal, a media noche con una procesión.

Domingo: preparan la carga en la mañana; reciben la carga.

45. Palo en donde se investiga; poste de flagelación. Poste de unos dos metros de alto, con horqueta en la punta. En el se ataban a delincuentes o a quienes se sospechaba había cometido algún tipo de delito, se azotaban e interrogaban. Esta práctica ha sido desechada y hoy se hace remembranza simbólica a ella en la peregrinación a *Wilikuta*, con azotes simbólicos mientras los declarantes sostienen una rama en forma de horqueta y revelan sus faltas en público.

Lunes: reciben dinero, recibo y cuenta. A media noche los nuevos hacen fiesta de *víspera*.

El 11 de diciembre, los que salen van a avisar a sus compañeros, aunque ya estén enterados de que la hora ha llegado. Regresan con ellos. Se reúnen todos, cada cual con su contraparte. A esto se le nombra *mewisparawien*: *ye cumpañeruma heakuamete*. Dan a todos una botellita y al mismo tiempo dicen: “*me guaratakaitieni auxuwimexa heecua-mete merimieteme me guaivillañi yu cumpañeruma mewa uwillati mewa ite. Kawiterutsixi winu memeawa auxuwimexa itsukate tupilisixi, maritumasixi, puyustesixi, rarita meteuatuaní memimawa metehuakakuekuevietikine. Metenakiyu teyupani ixikita, itsu atsti yurianaka hatse memuaxiere karariane kawuiterutsixi meri memium ieni kawuiterutsixi mutia yemeyuyu xikuri wakaxi ahuaya metekanetien puyustesixi, tupilisixi, puyustesixi.* (Entrego a usted el cargo sagrado, en la forma que se acostumbra. Usted ha sido seleccionado por el anciano sabio para continuar con la tradición de nuestra comunidad. Le deseo suerte en esta responsabilidad. Debe portar con orgullo la vara sagrada y cuidarla para que de esta misma forma usted pueda entregarla cuando el momento llegue de ser reemplazado igual que usted ahora lo hace conmigo. El procedimiento subsiguiente, rico en manifestaciones simbólicas se resume así:)”

Los viejos, los que salen, van a la iglesia y hacen una oración. Los viejos echan tequila en un jarro. Cuando llenan el jarro, los tres *Kawiterutsixi* hacen una bendición a los puntos cardinales. Luego se lo toman entre los tres, todo. Los viejos se toman otra botella a medias hasta el fondo. Brindan cuatro veces.

Se dirigen a la iglesia. Es una gran procesión. Ahí hacen oración. Hincados los mayordomos salientes. Con una corona tejida de soyate, adornada con bordados de flores de papel, les ponen a todos los mayordomos salientes, señora Esperanza, santo Sebastián y los *puyuste*; ésta se llama *kuruna katsixa*, *mierimete hua kuruna*.

El *Kawiteru* dice a los viejos que si hicieron bien o mal su trabajo fue por su propia voluntad. Sobre un paño blanco sacuden la *kuruna katsixa*, si cae polen u hojas, son pecados; si no cae nada es que el proceso estuvo limpio. Los nuevos reciben la *kuruna*, en la cabeza por unos instantes, luego la aspiran. La esposa de cada dignatario recibe la corona en su *rikuri*. Los viejos señalan a su contraparte el santo que les toca.

Salen a su lugar de procedencia, casa real. Se sientan el nuevo junto al viejo. Se hace el quinto brindis. Se puede tomar cerveza. Los malos por tomar se alteran. Ésa es mala suerte para su contraparte.

Se empieza la danza del toro o del *xikuri*. Los *tupil* y *tekuiyusteyaixi*, orientadores, dos, son los que inician el baile. Traen unos *туру аһуауа*, cuernos del toro sacrificado el viernes anterior, y con ellos simulan agredir a los nuevos. Las mujeres defienden a sus esposos con su *xikuri*. A todos les toca turno, *yuuuitate* (en pareja) *meteneitiue*, están bailando.

Amanece.

El *marituma* de la virgen María, *Wualumatumaya*, recibe, por pares, la pierna del toro, con 12 naranjas, pan, cerillos, paquetes de cigarros, galletas de sabores en cajas, dos litros de tequila, una rueda de queso, y *tesgüino*. A la mujer le toca el menudo, lo carga en su *xikuri*. También reciben *tetsu*, tamales. Si el menudo está muy pesado, le ayudan los parientes a cargarlo. El saliente paga todo. Los nuevos deben tomar cinco tragos de tequila.

El saliente da un paso en el centro del lugar y bebe un trago de tequila. Lleva en la mano un hilo en forma de collar con unas 150 bolitas y tortillitas de queso. Con una punta de ese instrumento jala al nuevo. La otra punta del hilo está en la botella. Da un segundo paso y se echa otro “*pajuelazo*”. Solo, sin ayudante, cargando todo lo que entrega, debe dar cinco pasos y cinco sorbos de tequila. Lo mismo hace la esposa. A veces, cuando la carga está demasiado pesada, se perdona a la mujer, pero no se le dispensan los cinco sorbos de tequila.

Al llegar al *tepari*, los viejos sientan a los nuevos. Descargan y guardan las cosas.

Los dignatarios de la virgen María reciben además una olla de caldo de res, *reixariyari itsari*, *Wakaxi itsari* por parejas; más una *reitsamuriyari paapa*, canasta llena de tortillas; tequila, agua y un plato de caldo de res con tortillas.

El de la señora Esperanza recibe caldo de guajolote, una canasta de tortillas y una olla de frijoles; un *rukuri* de tortillas y media botella de Tonaya.

El de San José recibe una canasta con 24 quesos *reitsamuriyari kuexu*; una olla de caldo de guajolote mediana y una canasta pequeña de tortillas; un plato de ‘*aru itsari*, caldo de guajolote, *tsaiwuino* (tequila), *paayari reixukuri* (jícara de tortilla) y tejomate de agua, *aikutsi ta ha*.

El de Santo Sebastián recibe una olla mediana de caldo de pollo; un *reirariyari wakana itsari*, plato de caldo de poyo; *reitsamuriyari paapa*, una jícara de tortillas; *reilitroyari tsawino*, tequila; un plato de *reixakiriu wakana itsari*, caldo de gallina. *Xeirukuriyari pa’apa*, *xeaikusiyari ha*, tejomate tortillas y tejomate de agua; y una olla de frijoles.

Los *puriyuste* reciben el cargo de manera similar al de Santo Sebastián. Pero cargan la paleta.

Las dos ollas entregadas al mayordomo de la virgen María, una la comparte con los ancianos, la otra queda pendiente. Esto se realiza en la tarde. Al día siguiente calientan la olla que quedó pendiente y dan de comer a los *Kawiterutsixi*.

El mayordomo de la virgen María recibe dos bules de *tesgüino* y 48 tamales, i.e., 24 por cada integrante de la pareja.

Se hace una cuenta de lo que reciben los nuevos y cada uno forma un recibo, porque el año próximo lo pagará. El que recibe guarda una copia. El saliente guarda otra. El *Kawiteru* preguntará el año próximo por el recibo y revisará cosa por cosa.

Sientan a los nuevos en las bancas sagradas. El mayordomo de la virgen María recibe una olla de monedas de unos 35 kgs. El *Kawiteru* recibe de los salientes, un *niwetsika*, un *rukuri 'iiri*, maíz de colores junto con la corona. Entrega todo a los nuevos. Los tres mayordomos restantes reciben ollas más pequeñas de dinero. Se hace otro recibo del dinero contado. Se entrega a cada uno *Pusi* y *matsekui*, escoba mayor y menor.

El mayordomo de la Virgen recibe además una caja de tela de diferentes colores. Los mayordomos menores reciben cajas más chicas con telas.

Hacen un ultimo recorrido los *puyustesixi mewakanieritʔani* y los *wawitama*. Corriendo, nuevos y salientes, se dirigen a casa de los nuevos. Cuando llegan a su nueva residencia los salientes dicen a los nuevos: “*tu’utu mepti mawa uwa*”, aquí adentro vas a ofrendar flores. Las mujeres de los que salen dicen a su contraparte: “*uwa petitiʔnaiyani*”, aquí harás ofrenda con el plato de copal sagrado.

Regresan a su lugar. Los viejos simulan que se van. Regresan y piden permiso para entrar. Los nuevos les dicen, en plan de broma, que los aceptan si traen hijas casaderas. Esta despedida se llama: *maritumasixi wamemutuiyani*.

Los nuevos, por su cuenta, hacen la fiesta de víspera.

Notas:

Las escobas son sagradas y se utilizan para el aseo en la semana santa. El viernes santo cerca de las 2:00 de la mañana barren el patio frente a las 11 casas, de los *marituma*, gobernadores y demás. A las 4:00 de la mañana del mismo viernes, los *puyustes* traen flores *kuxa*, *aukue*, árbol corvo, *hakixita*, palma chamaedora, *hukutu’utsi*, lirio (orquídeas) y las dejan en el templo. Al salir el Sol lleva una parte a cada *marituma*. A principios de enero, extienden las telas y las purifican con incienso, en preparación para la semana santa.

‘Iitsi patsixa: *cambio de varas*

Ceremonia de cambio de poderes. Se lleva acabo todos los años. El *Tatuwani* (gobernador) saliente entrega los poderes y recursos recibidos en una auditoría ceremonial pública que dura del 28 de diciembre al 14 de enero. La vara de palo Brasil, q.v., de 1.5 m de largo y unos cinco a ocho centímetros de diámetro, es conservada durante el periodo de

gestión y se entrega al gobernador entrante. El gobernador y los funcionarios cercanos portan una vara también de Brasil. Esta vara es de unos 30 cm de largo y un centímetro de diámetro, con listones de colores, verde, blanco y rojo, en uno de sus extremos, que recuerdan los colores de la bandera mexicana.

La vara es símbolo de poder y gobierno, respetado en todas las comunidades *wixaritari*. Representa una flecha, fuego y Sol. El que cree en el puesto, tendrá suerte, tendrá todo. De lo contrario saldrá pobre. Los *Hewirteuteriyari*, los muy antiguos, escogieron la vara del Brasil a través de los sueños. Los puestos se han identificado, desde tiempos antiguos, en los sueños.

28 de diciembre:

El alguacil organiza por la tarde a los *tupiles* y a los *puyustesixi*, ayudantes de los *tupiles*, para traer las plantas ceremoniales.

29 de diciembre:

Los *tupiles* salen a las 4:00 de la mañana, para traer *tu'utu*; palmas, *hukutusi*; injerto, *tasye* o *tu'utu mutuxa*; *Kiyeli yuyuawi* (orquídea o lirio). Regresan a las 6:00 de la mañana, antes de que salga el Sol.

Guardan las plantas en el *xiriki*.

El *Kawiteru* entra al *xiriki* a la salida del Sol. Llama a los viejos, autoridades salientes, por orden, para darles su vara. Comienza por el alguacil con su tupil. Lo mismo con el capitán; segundo gobernador; juez; al final el gobernador y su tupil. Todos recogen una jícara con *Niwetsika*, maíz de colores.

Afuera del *xiriki* se forman en el orden que recibieron las varas. Los dignatarios forman dos filas con sus esposas a su derecha. El *Kawiteru* va al frente con su esposa, atrás de los *hakeli uki'* y *hakeli uka'*

Los *marituma* y *puyuste* traen el *piriwari*, una ofrenda especial de jícara grande. El *piriwari* contiene muchas ofrendas de maíz, *iku*, *rukuri*, *iri*, *katixa*.

El *Kawiteru* recibe primero las flores, luego las palmas. Extiende todo en el *Niwetaritsie*.

Pasan uno por uno depositan su vara, en el orden que están formados, en parejas, en medio de dos filas. Se dice que '*iitsi manawiyierien*, aprehenden a las varas, (*iitsi*, vara; *wini*, agarrar).

Cubren las varas con las flores. Ya cubiertas las tapan con dos sábanas sagradas. Todos los presentes las vigilan por turnos.

Las varas son '*iitsimanawiyierien*, prisioneras, del 29 de diciembre al 2 enero.

2 de enero

A este procedimiento se le llama, *'iitsimonkukierien* (levantar las varas). El *Kawiteru*, *menhu witani*, *miku ikata*, levanta las varas y las prepara para llevarlas a su destino, Mezquitic, para recibir su nuevo nombramiento. Desecha las flores y demás.

Se enredan las varas con un *muxahiyameri*, fajo de tres metros especial de lana.

El manojo de varas se llama *'iitsikuikatsieni*.

3 de enero

Se inicia venadeo de cinco días en honor de las varas, *'iitsititiweiriyerien*. La cacería termina el 7 de enero. Los agentes municipales con sus *tupiles* son los que salen a venadear.

Las esposas de los dignatarios reciben el venado en su *rikuri*.

El venado se llama en esta etapa, *Maxa meakariyeri*. El *Kawiteru* lo prepara y lo trasladan a la casa real. Las mujeres de los encargados lo reciben con su *rikuri* y lo extienden en un costal. Lo aseguran para hacer descanso al hermano mayor: *Meaku ikatsi memen kute; memayaki memu ari me mouwimiyerie yu matsi memouwimari ukari unite meyreirite 'iitsikate, maritumasixi, mara'akame hakeli, comisariosixi, yumatsi memukauxipite*.

8 de enero

Sale la comitiva a Mezquitic para estar en la tarde del día 9.

9 de enero

Llegan a la Presidencia Municipal de Mezquitic. El *Kawiteru*, el alguacil saliente y su *tupil* entregan al Presidente Municipal el paquete de varas. Dejan, con gran respeto, el paquete en donde está la bandera.

10 de enero

Llegan a las 10 a.m. de nuevo con el Presidente Municipal, quien entrega de manera simbólica el manojo de varas. Primero los viejos tocan el manojo, luego los nuevos. El Presidente dice un discurso.

"Istukame mexitsatanaka waitsi wayatuirieni heakuamete memenwi tsiere warutimariitia xapa nombramiento waruhuritia mukitsi me ka witi meteuximariaka kiakaripa mieme. (Entrego su respectiva vara, símbolo de honor para ustedes. El día de mañana no se vaya a equivocar en su cargo, que es muy difícil, durante el ciclo anual que cumplan. El nombramiento será su amparo, para el trabajo y para organizar a la comunidad en asuntos de su interés.)"

El Presidente Municipal toma la protesta de ley. El *Kawiteru* permanece al lado del Presidente.

Con este acto, el alguacil saliente termina con su cargo. El nuevo es el que de ahí en adelante se hace responsable de las varas.

La comitiva regresa a San Sebastián. En *'iitsi watikiaka*, antes de llegar al pueblo, pasan la noche y descansan.

11 de enero jueves

Están en *'iitsiwatikiaka*. Los *puyustesixi* y los *turirisixi*, *turilisixi* y *hakeli*, *hakeli uki'* y *hakeli uka'* *memeinake 'iitsiwatikiaka*, traen la *piriwari*. Están todo el día. Hacen fuego en la casa real. Ahí pasan otra noche. En la noche se hace la peregrinación, a las 10 de la noche. *Heiwari memakunuaxieni mehata'a riti teyupaniepaite metenakiatiwetí auxuwimexa mewayenixiene*. Los viejos le dan a los nuevos tequila Tonaya, hincados donde están las varas, cada pareja toma Tonaya por cuatro veces.

12 de enero, viernes

Ya que toman el tequila, a las 5:00 de la mañana, se van a bañar desnudos, todos juntos. A las mujeres que son "chiviadas" se les puede perdonar. Los viejos y sus esposas con sus correspondientes. Se lavan lo que es pecado. Salen limpios con sus trapos de gala y se sientan unos cinco minutos alrededor del fuego.

Se descubren las varas. Cada quien recibe su vara. El hombre agarra la vara arriba, su esposa abajo. Se toman ambos el último Tonaya. Se faja la vara en la cintura. Empiezan en el orden acostumbrado. El último es el gobernador. Se echan cohetes, uno por cada poder recibido.

Se forman. Los agentes reciben también (duran un año) su vara.

Duermen en el campo. Se levantan hasta las 11 de la mañana y van rumbo al pueblo. Caminan hacia *Wautia*. Hacen un descanso, *kurur watikiaka*, en donde está la cruz. Ahí reciben, *tsairuturiyari*, sotol, atole y *hayiunuri teyutsiwariekame*, flores de la sierra color de buganvillea, considerada bendita por la vara y por el hermano mayor, el fuego y el Sol. *Niwetsikatsi mieme, muwieri huriyatsie mieme*. Todos reciben flores, hasta los invitados.

Cuando se termina el atole, formados en orden, van a San Sebastián.

Los papás de los *hakeli* sostienen un arco de otate adornado con sotol, *ha'ariku*, por cinco veces. La quinta vez es cuando entran a *Wautia*. Los que sostienen el arco se llaman *ikuekuewamete ha'ariku*.

En el patio está el *maxa* muerto y dos reses listas para el sacrificio.

A las 3:00 de la tarde caminan hasta el templo, hincados dan una limosna, *nakiya*, y regresan. Entran a la casa real. Los nuevos ponen las varas en la mesa sagrada, *niwetari*.

Descansan toda la tarde y noche. El viejo acompaña al nuevo y no se separa de él.

13 de enero, sábado

Se reúnen a las 10:00 de la mañana. Se sacrifican dos reses. Los participantes se sientan en la banca afuera de la Casa Real. Se entregan por pareja, dos cajas de cerveza de 24 y dos Tonaya. Los viejos a su correspondiente. El primero y segundo gobernadores reciben dos horas de música. Si hay voluntad, los músicos también tocan para los otros. Los músicos son bandas de *huicholes*. A veces tocan con la peregrinación desde la entrada. Todos están alegres, un poco atarantados. Se termina como a la 1:00 de la tarde.

A las 5:00 de la tarde se reúnen en donde está el venado. Llevan velas, galletas, chocolate. El *mara'akame* ordena cinco velas grandes y cinco chicas. Los *hakeli* las llevan en su *rukuri* y entregan al *yerikame* quien las lava. El que mató el *maxa* recibe, primero, una vela grande y una pequeña; luego, el que va a sacrificar el toro y el gobernador viejo. Con el sacrificio del toro se cumple el último compromiso del gobernador del cargo y con ello se acuerda que no lo volverán a soñar hasta pasados 10 años.

Timawame katixaya yutihauxi muweri huriekame, el que cazó el venado, recibe además dos velas grandes y dos chicas; las grandes, una para las 5:00 de la mañana y la otra para las 12:00 del día. Los *hakeli* reciben dos velas cada uno, pequeñas, una para las 5:00 de la mañana y la otra para las 12:00 del día.

“iitsiimawiriwame tatuhuani waperewi katixa mutinana hauri ututume auxume kayatayari siere, tsicorate siere, colacion siere, palihawa (galleta) siere; yu compañeruma guarutinanaire, katixa chimuti naime guaru taihutata yuwewiekame memutairienieki siere yu compañeruma comisarijusixi guarutaita hutatame katixa chimututi yuwewiekame memutairienieki tixauti karanierenieki tukari maniere unite maritumasixi iitsikataris comisariosixi wakatixate yotihauxi.” (“El alguacil recibe dos velas grandes para las 5:00 de la mañana y 12:00 del día; el cantador una grande. El gobernador recibe cinco velas grandes por los cuatro rumbos del mundo y el centro, que usará en las mismas horas. El segundo gobernador también recibe igual cinco velas grandes. Los demás, incluidos los 16 agentes, reciben dos velas chicas. Por voluntad pueden comprar velas grandes.”)

Con sus propios recursos, el gobernador viejo compra tres velas grandes y chicas para completar cinco; compra galletas, chocolate, colación y papel de china, cinco pliegos de cada color, azul blanco rojo, verde, rosa; con ellas hace el *xuturi* (moño); reparte los moños. Se guardan las velas en el *xiriki*. Todos lavan su *katixa* (vela). Los *hakeli* se lavan las manos; el *yeriekame* también se lava. Con el copal se incensan las velas y se bendicen con agua sagrada. Cuando se entregan las velas a cada responsable, las esposas las reciben en su *rikuri*, *memeiwimani yurikuritsie*.

A las 7:00 de la tarde se reúnen en donde está el *mara'akame* para hacer la oración de las galletas. Sacrifican el becerro junto al *yeriekame*; el *muwieri uriakame* está presente, el que sacrifica el becerro es el *kikiuimurame*.

Viendo hacia donde se mete el Sol, se sientan todos en semicírculo. Enfrente tienden una cobija sobre el piso; ponen vasos, uno por persona. Todas las personas tienen una jícara con galletas de animalito. Iniciando con la *hakeli uka'* al frente, las mujeres ponen una galleta en cada vaso. Luego hacen lo mismo los hombres, encabeza el *hakeli uki'*. El que sacrificó el venado y el que va a sacrificar el becerro, también ponen una galleta en cada vaso. Comienzan según el orden preestablecido.

Comenzando con la *hakeli uka'*, todas levantan el vaso, y lo llevan a la iglesia en su manto; los vasos que sobran los llevan las mismas personas al *xiriki*.

A las 9:00 de la noche se hierva una olla de agua y en ella se pone una rueda de chocolate con azúcar; el *yeriekame tsrieta* hace bendiciones a los rumbos del mundo y disuelve el chocolate en el agua hirviendo. Esta bebida es sagrada y se toma más o menos a las 5:00 de la mañana.

El *utata yeriekame* hace lo mismo en otra olla para las 12:00 del día.

La olla de las 5:00 de la mañana se guarda en la iglesia; la de las 12:00 del día, en el *xiriki*.

El *hakeli uki'* trae el petate con sus plumas; la *hakeli uka'* trae el *takuatsi*, en su *rikuri*. Entregan todo al *mara'akame*. Dan una vela encendida a los tres que van a sacrificar el becerro, y a sus esposas. Hacen una oración para que no les pase nada. Bendicen a todos antes del sacrificio ceremonial. Todos oran pidiendo al *mara'akame* que los *Kakaiyarixi* "nos den satisfacciones". Él contesta que llevará el mensaje a los distintos rumbos del mundo.

Empieza el canto, que persiste hasta las cuatro o cinco de la mañana.

Domingo 14 de enero

A la 1:00 de la mañana hacen el aseo del patio con las escobas sagradas.

Lazan el becerro cerca de las 4:00 de la mañana con el lazo sagrado. A las 5:00 de la mañana, el becerro debe estar listo. Lo llevan al patio. Traen las velas lavadas y benditas. Sacan todas las imágenes de las mayordomías. Se riegan las velas con aguas sagrada con una *tu'utu*, flor amarilla. Se bendice el cuchillo. Todos lo tocan. Con el *mara'akame* presidiendo el evento, degüellan el becerro. Las primeras gotas son para las velas comenzando por el que cazó el venado; luego sigue el orden acostumbrado. Se dice otra oración.

Se alimenta a la madre Tierra por el ombligo, la oquedad que está en el centro del templo, tapada por el *tepari*. A partir de la vela que porta la *hakeli uka'*, una vela especial, gruesa, encienden todas las demás velas.

Se levantan los vasos. Cada quien vierte una gota en la boca de *Tatei yurienaka*, nuestra madre Tierra. Se ponen los vasos con un galleta, tesgüino y demás, en el altar sagrado, *niiwetarietsie*. El *mara'akame* presenta las peticiones hechas en la tarde anterior.

El cantador, mientras entona un canto, hace conjuros con sus plumas a los rumbos del mundo y reúne las peticiones. Luego suelta la vida y las bendiciones para que se concentren en los vasos. Bendice con *tu'utu* a los presentes comenzando por el que cazó el venado, luego al que sacrificó el toro. Regresan afuera de la Casa Real.

Cantan y descansan.

El que sacrificó el venado prepara el caldo en una olla grande para el medio día.

A las 11:00 de la mañana el *mara'akame* indica a dos tupiles que recojan dos arbolitos, *Tsakuxa* y *reururuwame* de 1.20 m., cuatro pinos de 1.5 m y uno de dos metros; los instalan señalando los distintos rumbos del mundo. El quinto y más alto, en el centro.

Los mayordomos traen las imágenes de los santos y las colocan en el centro, sobre cobijas dobladas. Se ponen también los *piriware*, jícara con ofrendas, vasos, tejuino, velas, y otros.

Se hace la limpieza a los presentes en el orden acostumbrado con las ramas de los arbolitos traídas aparte en manojo, y con uno zacates.

El *ukuawame*, primer *tupil* y el *pitsiteka*, segundo *tupil*, instalan sobre un horcón el manojo de varas de los nuevos. El *mara'akame* prepara un carrizo, en el que amarrara cinco plumas en cada extremo. El carrizo representa los rumbos del mundo. El *mara'akame* hace un recorrido apuntando con el carrizo a los rumbos del mundo. Lo repite cinco veces.

En el quinto recorrido los *tupiles*, uno por uno, salen gritando, "*Uhuaaa, Xapawiyeme*, aquí esta tu ofrenda, xukuri". La primera se deposita frente al alguacil; la segunda, *Haramara*, frente a los gobernadores; la tercera, frente al poniente. Todas las recogen de los *marituma*; otra jícara, *tatei nariwame*, hasta completar cinco. Enseguida, alrededor de lo que dejaron los *tupiles* se depositan ofrendas de naranjas, plátanos, Tonaya, cerveza, *tesgüino* y velas.

Se coloca una vela junto a cada árbol de pino. El primero y segundo gobernador viejos colocan las de los cuatro rumbos del mundo y el centro. El resto de las personas, colocan velas junto a las ofrendas de los tupiles. Los gobernadores también colocan ofrendas frente al título, junto al alguacil, al *tepari* y en las imágenes.

Cerca de las 12:00 del día se trae el Cristo y la olla de caldo de venado junto a las ofrendas. El *tupil* saca el chocolate del *xiriki* y lo calienta.

El *yerikame* de la izquierda se levanta a bendecir el toro. Se amarra al toro un listón con su moño. Se laza con el lazo sagrado, *wikuxau*. Se acerca el sacrificador. Se reúnen todos trayendo su maíz de colores. Se acercan las velas. El sacrificador con su pareja están hincados, el cuchillo, *nawaxa*, se levanta y apunta hacia los rumbos del mundo para recibir bendiciones. Se entrega por unos instantes a los sacrificadores.

Las primeras gotas de sangre se aplican a las velas y al maíz. La *xuria kuekueuiwame*, la que recoge la sangre, una anciana, usa una cubeta. Esta porción será para el *tukanexa* (moronga, sangre cocinada). Se va el grupo al sitio de las ofrendas.

El *mara'akame* se levanta de su asiento y va a donde están los *rukuri*. Ahí prende una vela especial del templo y la entrega al *hakeli uki'*. El primero y segundo gobernador van a cada pino que representan los rumbos del mundo y encienden a la derecha de él, una vela, andan en "*chinga*". Luego prenden las velas del Sol y el fuego, la de *Yurienaka*, —la del título—, y la de San Sebastián en el centro.

Todos levantan los *muwieri* y los vasos con las galletas señalando los rumbos del mundo. Con este acto y con una oración encabezada por el *mara'akame*, convocan a los *Kakaiyarixi* al convivio.

Esta oración tiene una duración aproximada de 10 minutos.

El *mara'akame* bendice a todos con agua. Los *hakeli* apagan las velas.

Se hace la oración de las varas.

Se ofrece una bendición al Sol. El *mara'akame* reúne a todos los *Kakaiyarixi* de los diferentes rumbos del mundo. Entre otros, *Tsakaimuka*, *Tatei Haramara*, *Tamatsi Maxa kuaxi Kayyumarie*. Todos se sientan con el gran jefe el Sol, que otorga suerte, vida y salud.

Todos comen caldo de venado.

La cacería del venado azul⁴⁶

En 1997 los líderes del grupo familiar aceptaron nuestra participación (Carmen y Rafael), en un ciclo de cinco años para realizar la peregrinación a *Wilikuta*, para la cacería del venado azul. Las condiciones que nos impusieron a ambos fueron que deberíamos cumplir con todos los requisitos previos, durante y posteriores a la peregrinación, no interrumpir el ciclo de los viajes durante los cinco años consecutivos y apoyar con los gastos.

Parte de las responsabilidades incluía llegar una semana antes de la salida, participar en la ceremonia del coamil, preparar las ofrendas, cortar leña, tener abstinencia sexual por un mes, comer muy poco, no comer sal, no bañarnos durante todo el recorrido, hacer la declaración pública de los delitos cometidos, haciendo hincapié en las transgresiones sexuales y estar en vigilia en períodos críticos de la peregrinación.

46. En esta sección relatamos un resumen de nuestra experiencia personal durante el ciclo de cinco años en que participamos en la peregrinación a *Wilikuta*, para la cacería del venado azul. Dedicamos este relato a *Muwieri Temai*, nuestro maestro y amigo, a quien debemos no sólo el aprendizaje y comprensión de este tan importante ritual, sino también la aceptación y el aprecio que nos concedieron todos los miembros del grupo familiar a través de su intervención.

Además, sería necesario permanecer en el rancho una semana después de concluida la peregrinación. Sumado en tiempo, daba un total de tres semanas continuas por cada ciclo. Aceptamos las condiciones y por cinco años consecutivos fuimos testigos de este ritual y de todo lo que implica en la vida de los *wixaritari*.

La peregrinación a *Wilikuta* ha sido descrita con cierto detalle por varios autores que realizaron el viaje en distintos momentos (véase por ejemplo, Myerhoff, 1974). Anaya (1999) publicó una reseña de los dos primeros viajes que realizamos. Por ese motivo, aquí no describiremos lo que ya está documentado. Más bien, en esta ocasión haremos referencia a tres momentos relevantes de esa experiencia de cinco años. Lo que ocurrió al inicio del ciclo, lo que presenciamos en el segundo viaje y lo que sucedió al final del ciclo.

Anuencia sagrada

Al principio, algunos miembros del grupo familiar se mostraban renuentes ante nuestra presencia en la peregrinación y en el rancho mismo. Observaban hasta el más mínimo de nuestros movimientos y hacían extensos comentarios acompañados de risas por el torpe desempeño que teníamos en ciertas actividades. En una ocasión, Carmen preguntó a una de las mujeres, ¿cómo te llamas?. Ella contestó: “*no tengo nombre*”. Pero esa actitud de hostilidad comenzó a cambiar después del mensaje subliminal que *Muwieri Temai*, como *mara’akame*, dirigió a todo el grupo al regreso del primer viaje a *Wilikuta*. Nosotros no supimos su significado en ese momento, sino hasta tres meses después, cuando nos visitaron en nuestra casa de Jocotepec⁴⁷ todos los peregrinos, junto con sus esposas e hijos. Enseguida describimos lo sucedido en esa ocasión.

Muwieri Temai inició, al salir *Tau*, el Sol, la narración de una historia cantada que duraría hasta cerca de las cuatro de la tarde. Cuando el Sol estaba en el cenit, la historia llegó al paroxismo. Él lloró en forma copiosa y sin dejar de cantar pasó con todos y cada uno de los peregrinos, en el estricto orden de la fila.

El orden de la fila es inquebrantable. Cada uno de los participantes debe ocupar el mismo lugar desde el principio y hasta concluir los ritos

47. Ciudad-pueblo situada en la ribera del Lago de Chapala (Jalisco), en donde se ubica Xapawiyeme, uno de los cinco lugares sagrados (rumbos del mundo) de los *Wixaritari*.

finales. Rafael encabezaba la fila, seguido por Carmen, Urawi y *Muwieri Temai*. Después seguían todos los demás: *Teilima*, *Xurawi Temai*, Sol, *Irika'me*, *Niwetu'kame*, dos niños, *Awate' yuawi* y *Tuikashuamaya*. En una peregrinación, el más sabio la encabeza y el último es el de rango más bajo.

Luego, nos preguntamos por qué encabezábamos nosotros la fila, siendo los más ignorantes de esta cultura. En realidad, después comprendimos que nuestro acomodo en la fila era virtual. Ya que el grupo de manera imaginaria está unido mediante un lazo invisible, y la punta, es decir Rafael, estaba conectada con el final. Así que, al cerrar el círculo, quien iba verdaderamente al frente era *Urawi*, lobito, el más sabio. Desde esta lógica, Carmen era la de menor rango, y Rafael, apenas si tenía un grado más arriba. Al parecer, ese rango mayor de Rafael se lo concedían porque él era quien manejaba el vehículo en donde viajaba todo el grupo. Y Carmen, como esposa, iba en realidad a su lado.

Debido a ese acomodo en la fila, *Muwieri Temai* se detuvo primero con Rafael. Sin dejar de llorar ni detener su canto, limpió su cuerpo con sus instrumentos mágicos. Luego le dio a beber agua sagrada en una jícara, en cinco ocasiones, y le entregó cinco gajos de la rosita para que los comiera. Lo mismo hizo con Carmen y con cada uno de la fila; y posteriormente siguió con algunos no enfilados que también participaban en la ceremonia. Con todos hizo algo similar y duró casi el mismo tiempo, cerca de tres minutos, excepto con Carmen, en quien invirtió cerca de 15 minutos. Con ella pareció repetir el proceso, agregando notas y versos a la melodía. Aun sin comprender el lenguaje, nos parecían expresiones diferentes. Gran parte de la familia se congregó en su cercanía. Después nos explicó *Muwieri Temai*, que cuando se encontraba con Carmen observó lo siguiente: “Llegaron varios personajes sagrados desde los distintos rumbos del mundo, ataviados con trajes bordados de colores, sandalias doradas y sombreros adornados con plumas de guajolote, iridiscentes con el Sol. Con Rafael no se detuvieron mayor tiempo, porque ya lo habían visto en otras ceremonias. Nuestra madre mestiza, *Tatei Ha Xinura*, sólo quitó unos cabellos de su rostro y se detuvo por un momento a mirarle, tocó su cabeza y siguió adelante. Pero *Tatei Xapawiyemeta*, nuestra madre del Sur y *Tamatsi Tuamuxawi Watakame*, nuestro hermano trabajador del primer coamil, residentes en el Lago de Chapala, Jalisco, tomaron interés especial en Carmen. Preguntaron que por qué ella tomaba notas escritas todo el tiempo. Así que les expliqué

que estaba recabando la historia de los antiguos para que los *teiwaris* y los *wixaritari* que no siguen el costumbre supieran cómo es”.

“Después de otras preguntas parecidas, un *hakeli* entregó una jícara a los personajes sagrados. La jícara contenía plumas preciosas de color azul y verde. Ellos, sin tocarlas, las hicieron flotar en el aire sobre la cabeza de Carmen, e inscribieron en el viento, palabras ininteligibles con letras de oro brillante. Después, las palabras se derritieron sobre su cabeza y la bañaron de un resplandor de luz, similar a la luz de un Sol matutino”.

Cuando *Muwieri Temai* concluyó esa explicación, comprendimos el porqué todos los miembros del grupo familiar nos comenzaron a tratar con cordialidad. De ahí en adelante fuimos considerados como iguales.

Una inversión cuantiosa de tiempo y energía

Todos los seres vivos tenemos un *presupuesto* finito de tiempo y energía vitales. Ese recurso lo distribuimos en orden de importancia para, automantenimiento, crecimiento y tener descendencia, con infinitud de variaciones culturales en nuestra especie humana. La práctica de *el costumbre* por los *wixaritari*, parece ir en sentido contrario a este principio biológico. Esto nos pareció interesante, así que seleccionamos un par de ejemplos donde podíamos ilustrarlo.

Sol era un niño que para el segundo viaje contaba con ocho años de edad. Era muy delgado, menudo y juguetón. Al igual que otros de su edad fue *hakeli* en las ceremonias familiares y junto con su padre, participó en los cinco viajes a *Wilikuta* con nosotros.

Al regreso de la segunda peregrinación, después de dos semanas de desveladas y jornadas intensas, Sol ya estaba agotado. Aunque se le permitía dormir, había momentos, por su cargo, que debía estar despierto aun en la madrugada. En una ocasión, a causa del agotamiento, no se podía ni mover. Su padre, molesto, le pidió a la mamá, de forma tal que escuchara el niño: “...trae mi cuchillo para cortarle ahora mismo los güevos a este cabrón porque no merece ser hombre”. La mujer lo hizo de inmediato y cuando llegó con el cuchillo, uno de los presentes comenzó a afilarlo. El niño no dio muestras de alteración ni de miedo, pero no se volvió a dormir en toda esa noche.

Otro detalle similar ocurrió con una niña de edad parecida a la de Sol. Ella era hija de *Niwetu'kame*, quien sin tener cargo directo en la peregrinación, debía ayudar a su mamá con su hermana más pequeña.

Sin embargo, en la madrugada de esa ceremonia, mientras *Niwetu'kame* participaba dirigiendo un canto, su bebé estaba llorando en el piso sin que la hermana mayor se diera cuenta, pues se había quedado dormida. Entonces, *Niwetu'kame*, sin dejar de seguir el canto, “levantó de las greñas a la niña” y le ordenó que atendiera a su hermana, porque ella no podía hacerlo. La niña no se volvió a dormir.

¿Qué es lo que les motiva a los *wixaritari* a invertir gran parte de su presupuesto de tiempo y energía en la realización de sus ritos y ceremonias religiosas?. La respuesta a esta pregunta la analizamos en el capítulo octavo de este libro.

Erotismo simbólico

A no ser por las frecuentes ponchaduras de nuestro vehículo en pleno desierto, a veces hasta de las cuatro llantas en el mismo viaje, concluimos nuestro compromiso asumido frente al abuelo fuego *Tatewari*, sin mayores contratiempos. Sin embargo, en esta última sección del capítulo, haremos referencia al trato especial que recibimos de todo el grupo familiar, al cierre del ciclo de cinco años.

En una ocasión, al inicio del ciclo, los miembros más prominentes del grupo familiar preguntaban el porqué de nuestro interés en sus tradiciones. Rafael les dijo que era su interés aspirar a tener dos mujeres como algunos de ellos. *Muwieri Temai*, como *mara'akame*, le dijo a Rafael que eso se le concedería al terminar el quinto viaje. En ese viaje tuvimos que subir a pie el Cerro quemado, ubicado en las cercanías de Real de Catorce, en San Luis Potosí. Se trata de un cerro de regulares dimensiones, con aproximadamente 1 500 metros de altitud. Su nombre es *Hiri tatti*, Cerro quemado, segundo nombre de *Ra' unaxi*, lugar en donde emergió el Sol, y debido a que no podía subir, lo quemó todo. También se llama *Upalita*, y la cima del cerro se llama *palitekia*, el mirador de nuestro hermano.

El ascenso fue fatigoso, especialmente para Rafael, que en ocasiones quería renunciar a tal esfuerzo. Pero los demás eran muy comprensivos. Esperaban con paciencia y le daban ánimo. En especial, *Muwieri Temai* le animaba diciendo: “recuerda Rafael que al terminar este viaje tendrás autorización de escoger una segunda mujer. Pero, si sólo Carmen logra subir, será ella quien esté autorizada a tener otro hombre”. Rafael logró subir el cerro quemado, junto con el resto del grupo. Pero lo que para él fue difícil en el ascenso, para Carmen fue fatal en el des-

censo por lo escarpado y agreste del terreno. Al final, ambos cumplimos con esa ruda tarea. Nuestros amigos se reían cada vez que recordaban la angustia que teníamos al pensar en la posibilidad de que uno u otro lograra subir, adquiriendo así el derecho a escoger una segunda pareja. Además, también disfrutaban al comprobar que su fortaleza y gran resistencia eran superiores a las nuestras. Una vez más, tenía sentido el fabuloso esfuerzo que invertían.

Pero, lo más trascendental para nosotros, sucedió de regreso al rancho, ya que para nuestra despedida, los peregrinos hicieron un rito muy particular, que no habíamos visto antes y ni sabíamos de algo parecido en la literatura. Nos colocaron a ambos, Rafael y Carmen, de pie frente al fuego y cada uno de nuestros compañeros de la peregrinación nos hizo una reverencia con bastante respeto. Después de una oración en su lengua materna, tocaban nuestro corazón con su mano derecha y parecían transferir algo nuestro hacia ellos.

Muwieri Temai, como *mara'akame* y nuestro maestro, cerró las reverencias y nos tradujo al español parte de las oraciones que habían expresado. Concluyó su discurso dándonos las gracias por haber persistido y logrado cumplir con la promesa que habíamos hecho cinco años antes frente al abuelo fuego. A nombre de toda la familia nos hacía ese reconocimiento. Y de manera particular se refirió a Rafael diciendo que a partir de esos momentos, los *Kakaiyarixi* le concedían el poder tener una segunda mujer. Al parecer, la prueba definitiva para tal concesión fue que había logrado el ascenso al Cerro quemado y la dificultad extrema que representó para Carmen el descenso.

En contraposición a lo masculino, la energía femenina va del cielo a la Tierra, de arriba hacia abajo, y la dificultad que enfrentó Carmen al descender fue, según su interpretación, un indicador inequívoco de que ella necesitaba otra aliada que le ayudara con las tareas, incluyendo las sexuales. En este sentido, el ascenso y el descenso representaban un acto sexual simbólico. Por tanto, desde su propia concepción, este par binario de sucesos tendría que estar integrado de fuerzas opuestas complementarias y permanecer en equilibrio y armonía.

En una sociedad de dominancia masculina, la dificultad de Rafael en el ascenso no se interpretó como falla, sino que fue minorizada ante su logro final de subir; mientras que por parte de Carmen, aun cuando ella subió sin ninguna dificultad, no se entrevió la posibilidad de que tuviera otro hombre extra.

Con esa actitud, comprendimos que, el interés expresado por Rafael al inicio del ciclo de cinco años, de llegar a tener una segunda esposa, fue tomado muy en serio por los miembros del grupo. Esto nos hizo suponer que existe dentro de su mundo sagrado, un simbolismo sexual y erótico profundo que se manifiesta de diversas maneras, tanto por el esfuerzo que invierten, como por las peticiones que hacen, según sus aspiraciones personales.

VIII

Análisis y discusión



Fotografías 13 y 14. Niña en la ceremonia de *Tatei Niwetsika* con ofrenda de maíz. Niña *hakeli*, en ceremonia (R. Guzmán, 1998)

Introducción

La *selección natural* expresada en respuestas adaptativas, embona como pieza de precisión con la *Identidad y Calidad de vida* para formar una unidad sociocultural que, en las condiciones actuales, es superior a cualquier otra combinación. Para el caso particular de los *wixaritari*, el cemento que une estas tres piezas en la práctica, es *el costumbre*. En este capítulo nos interesa destacar lo que consideramos más sobresaliente de cada uno de estos tres temas de análisis, por considerarlos fundamentales para poder responder a la pregunta antes planteada en el capítulo anterior: ¿Qué es lo que les motiva a los *wixaritari* a invertir gran parte de su presupuesto de tiempo y energía en la realización de sus ritos y ceremonias religiosas?.

Selección natural

La selección natural funciona como un proceso de *ajuste* entre los organismos y sus ambientes respectivos. Un organismo es capaz de sobrevivir, reproducirse y dejar descendencia sólo en ciertos ambientes y no en otros. En este sentido, se puede decir que la naturaleza es selectiva. Pero, en realidad lo que ocurre es que los ambientes pueden ser favorables o desfavorables; y más aún, los organismos pueden resultar aptos o no para esos ambientes.¹

La teoría de Charles Darwin (1859) sobre la evolución de las especies por selección natural, ha establecido las bases para comprender cómo funciona ese proceso de ajuste (adaptación) en los organismos hacia sus ambientes respectivos. Sobre todo, lo referente a la *dotación genética* que los antecesores heredan a las generaciones subsecuentes. Esa dotación equivale a una potencialidad que los organismos más aptos convierten en eficacia o *aptitud biológica*. Por consiguiente, los organismos más aptos biológicamente, son aquellos con mayor número de descendientes. Siempre y cuando, esos descendientes sobrevivan hasta la edad de reproducción.

1. Al respecto, Begon, Harper y Townsend (1988:6) hacen notar que “sería razonable decir que los organismos de una determinada generación están adaptados por los ambientes de las generaciones anteriores. En otras palabras, el medio ambiente funciona como filtro a través del cual han pasado las combinaciones de caracteres hasta llegar a los organismos actuales”.

Una familia de guerreros en lucha por subsistir

Subsistir para perdurar ha sido quizá el designio del pueblo *Wixarika* y la lucha por la sobrevivencia su mayor acierto. Este pueblo dedica la mayor parte de su energía muscular en cubrir necesidades de alimento, casa, salud, reproducción y actividades religiosas, sorteando las adversidades de la naturaleza y la escasez de recursos. Lo demás para ellos es cosa fácil. En esa constante lucha han aprendido que su éxito depende, en gran medida, de la fuerza de grupo y de la forma de organizarse. Sobre todo, para alcanzar sus dos metas principales como individuos y sujetos sociales: Trascender biológicamente mediante la reproducción de sus genes, y trascender culturalmente mediante la transmisión del conocimiento adquirido por medio de la experiencia y acumulado de generación en generación.

El grupo familiar *wixarika* que hemos descrito anteriormente, se caracteriza por sus hombres y mujeres valerosos que no se doblegan ante ningún peligro y que superan cualquier obstáculo del ambiente, por magno que éste sea. Nos consta haberlos visto pasar las más grandes penurias a causa de frío, calor y hambre, sin que por ello demostraran algún síntoma de debilitamiento. Para nosotros, todos ellos son dignos representantes de una clase de *guerreros* que está a punto de extinguirse. Seres fabulosos, endurecidos por esa lucha constante en su afán por subsistir.

Ellos nos han demostrado con su arrojo, que la principal batalla que han tenido que superar los *wixaritari* es la de interactuar con un ambiente rudo y hostil. Bajas temperaturas por casi ocho meses al año (octubre-abril). Suelos pobres, cuya baja productividad la deben compensar con el cultivo de mayor superficie. Escasez de alimento por cerca de cinco meses. Y una fuente de energía (leña) para procesar sus alimentos y calentarse, cada vez más difícil de obtener. La falta de agua, que caracteriza a la Sierra de los Huicholes, no se considera problema para el grupo familiar de este estudio, pues ellos poseen un manantial propio, que proporciona agua de buena calidad todo el año. Y ante ese anhelo por persistir, los *wixaritari* han logrado trascender biológica y culturalmente de manera exitosa a través de diversas respuestas adaptativas. En seguida, describimos las fundamentales.

Respuestas adaptativas fisiológicas y morfológicas

La relación tan estrecha del grupo familiar con el entorno natural se manifiesta mediante sus diversas respuestas adaptativas de tipo mor-

fológico y fisiológico. Enseguida describimos aquellas que logramos identificar:

Desarrollo físico-corporal. Baja estatura en promedio a causa de una nutrición escasa a temprana edad. Los individuos que no logran superar esta limitante primaria de poco alimento, simplemente se enferman de lo que ellos llaman la enfermedad del venado, que de no atenderse a tiempo resulta fatal. Ésta es una de las principales causas de muerte en los niños menores a cinco años en la población *wixarika*. Otra respuesta adaptativa de tipo morfológico es, el desarrollo de una piel muy resistente tanto para contrarrestar los cambios bruscos de temperatura (calor y frío extremos), como para resistir la incomodidad de caminar descalzo la mayor parte del tiempo.

Fisiología. Duermen poco durante las noches de frío intenso y se mantienen alrededor del fuego calentándose hasta casi el amanecer. De esta manera contrarrestan la carencia casi total de abrigo o habitaciones especiales para soportar el frío. En contraposición, al medio día, cuando el Sol está sobre el cenit y el calor se intensifica, aprovechan para dormir un rato dentro de sus casas o a la sombra de los carretones. De esta forma recuperan parte de las horas de descanso que no pudieron cubrir a causa de las noches heladas; y además, controlan los mecanismos fisiológicos que sustentan su homeostasis corporal. Es decir, esa alternancia en conducta responde a los cambios climáticos extremos, de tal manera que logran contrarrestar su efecto negativo. Otro suceso que llamó nuestra atención, fue el aparente equilibrio entre lo poco que consumen de alimento y una máxima asimilación y ahorro de energía. De acuerdo con nuestras observaciones, pudimos inferir que muy probablemente su éxito fisiológico también se debe a la baja cantidad de desechos metabólicos que producen, pero esto es sólo una especulación que quizá sería interesante valorar en otro momento.

Respuestas adaptativas culturales

El grupo familiar de este estudio, al igual que el resto de los *wixaritari*, presenta gran capacidad para crear o adaptar herramientas, instrumentos o utensilios que respondan a sus necesidades cotidianas. Aún las intervenciones externas, las adaptan a su propio mundo. Esto les ha permitido convivir muy de cerca con la cultura mestiza, sin cambiar sus-

tantivamente ni su estructura organizativa y funcional, y ni su forma de vivir; mucho menos, su cosmovisión y creencias mitológicas. Aunque existen muchos ejemplos de esas adaptaciones (o asimilaciones), aquí nos referimos sólo a aquellas que son propias del grupo y que responden con suma eficacia a sus necesidades. Aludimos de manera particular a la tecnología, al tipo de organización social que presentan, al trabajo cooperativo y al uso y consumo de recursos propios de su entorno natural. Lo referente a las prácticas religiosas, que son otra muestra de este tipo de respuestas culturales, se describe con mayor detalle en el capítulo séptimo donde hacemos referencia a la *hierofanía*.

Tecnología. Según Malinowski (1995[1922]), “una necesidad básica origina una actividad básica, y eso a su vez origina la invención de instrumentos o tecnología”. Para el caso de los *wixaritari* este principio sí se cumple, ya que la gran mayoría de su tecnología es elaborada por ellos mismos, o bien, obtenida del exterior y adaptada a sus condiciones particulares. El fin principal de su tecnología es el de producir alimentos y otros bienes de subsistencia. Pero aun siendo tan indispensables, sus herramientas son escasas y pobres. Como ejemplos de la tecnología más utilizada se pueden citar: el arado de madera, las escaleras construidas a base de troncos para subir y bajar de los carretones; los piscalcones para la cosecha del maíz que elaboran con madera de árbol Brasil; los ganchos para cortar fruta, a base de tallos largos de una clase de bambú que crece en las barrancas; y las trampas para cazar venados, muy escasas en la actualidad, que las elaboran con cuerdas de fibra de una especie de agave silvestre. Es de llamar la atención, por sobre todo, su gran habilidad para encender el fuego, que si bien ya no se hace con pedernal y yesca, sino mediante con ocote y cerillos, sigue representando uno de los retos más formidables que deben resolver día con día. Pero nuestros amigos, lograban encender el fuego aun con la lluvia y los vientos más despiadados.

Organización social y trabajo cooperativo. El tipo de organización social de una familia en extenso responde principalmente a la necesidad de satisfacer los requerimientos mínimos de subsistencia, y se fundamenta de manera esencial en el *trabajo cooperativo*. Esta forma de trabajo es una de las mayores razones que encuentra el grupo para estar unido, pues de esta manera, todos se ayudan entre sí durante las labores del campo más extenuantes, como son la limpia del coamil, la siembra y la escarda. Además, como grupo obtienen mayor protección ante cualquier adversidad, que si viviera cada familia nuclear por sepa-

rado. El hecho de que varias familias nucleares compartan un mismo rancho, no se debe a la falta de terreno, pues su territorio es extenso. Más bien lo que buscan con esa estrategia es usar de la manera más eficiente los pocos recursos con los que cuentan y compartir al mismo tiempo las responsabilidades y los riesgos que de otra manera sería más difícil resolver. Por ejemplo, en el rancho se comparte el mismo fuego para calentarse y cocer los principales alimentos, como son el nixtamal y los frijoles. Cuando es tiempo de siembra, entre todos los hombres y mujeres realizan las labores agrícolas de manera comunal, lo cual resulta mucho más fácil que si lo hiciera cada familia por su cuenta. Cuando algún miembro de la familia enferma, los demás lo apoyan o están al pendiente del rancho en caso de que tenga que salir de la sierra. Y hasta el hecho de que un hombre decida tener más de una esposa a la vez, tiene una explicación semejante. Tal fue el caso de *Muwieri Temai*, quien asegura que teniendo como esposas a la madre y a la hija, ambas se cuidan y ayudan mejor que si fueran extrañas. La hija apoya a su mamá en los quehaceres del rancho y ésta recibe a cambio protección y alimento. Para *Muwieri Temai*, esa estrategia resulta muy favorable, ya que de esa manera asegura mayor número de hijos para conformar y fortalecer su propio grupo familiar.

Uso y consumo de recursos naturales. La familia en extenso presenta una fuerte tradición en el manejo de sus recursos naturales, lo cual se refleja en la gran variedad de alimentos que obtienen de su entorno inmediato y el conocimiento tan amplio que tienen sobre ellos. El maíz y el frijol representan los dos alimentos básicos de la dieta alimenticia diaria de los *wixaritari* y la complementan con chile y algunos otros alimentos que suelen cultivar. Pero cuando el maíz y frijol comienzan a escasear, buscan diferentes alternativas locales para subsistir. Consumen plantas y animales silvestres. Allá en la sierra, aplica perfectamente el dicho de que “todo lo que corre o vuela a la cazuela”. Prácticamente comen todo lo que puede ser comestible. Desde ardillas, tejones, güilotas o lagartijas, hasta gusanos (orugas) y chapulines, además de una gran diversidad de plantas silvestres.

La leña, su principal fuente de energía para cocinar los alimentos y protegerse del frío, la obtienen tanto de los árboles cercanos como de lugares más alejados, a veces incluso, tienen que viajar por varias horas para obtenerla. Cuando la encuentran relativamente cerca, la acarrean

en la espalda o los brazos, pero cuando la tienen que transportar desde lejos, lo hacen en burro o mula.

Para la construcción de sus viviendas utilizan principalmente piedras, troncos, adobe y zacate que obtienen de los alrededores. Ellos mismos las construyen y reparan con cierta periodicidad. Esto, por el contrario, no ocurre con los utensilios para cocinar, que son en su mayoría importados. Solamente las jícaras tradicionales de origen vegetal que utilizan principalmente para preparar las ofrendas para las ceremonias, son cultivadas y procesadas por ellos mismos. Colorantes y otros adornos eran obtenidos hasta hace muy poco de las tierras y semillas producidas dentro del mismo territorio huichol, pero ahora, cada vez es más difícil obtener esos materiales, al grado de que ese tipo de vasijas votivas están tendiendo a desaparecer como utensilios domésticos y se dejan más bien para uso exclusivo de los rituales y demás actividades de tipo religioso.

Identidad

Los resultados de la presente investigación nos permitieron determinar que los *wixaritari* del Norte de Jalisco fincan su identidad según las vertientes anotadas en la tabla 29.

Lenguaje

El lenguaje *wixarika*, aunque está estrechamente emparentado con el cora, es tan distinto en realidad, que resulta imposible que dos personas de ambas etnias se entiendan hablando cada quien con su lenguaje materno. Pero, aunque esto es importante, no es lo que queremos destacar. El lenguaje *wixarika* es tan complejo, diversificado y exacto en su estructura como cualquiera de los diferentes idiomas.

El lenguaje *wixarika* cuenta con conceptos culturales propios, para los cuales no hay equivalentes exactos, en especial, en el campo religioso. Esto dificulta que se puedan adoptar conceptos externos, sin que se pierda el sentido. Tal es el caso de los números ordinarios y de los colores. Por ejemplo, el concepto de color *per se* no existe entre los *wixaritari* y sólo manejan 11 colores básicos. Para los números adaptan el singular de un individuo, dedos de manos y pies y algunas combinaciones de esas variables para referirse a cifras elementales. La tabla 30 ilustra el

caso de los números. La dificultad de los números no se refleja en la nomenclatura de las partes del cuerpo ni de objetos de uso cotidiano o intercambio de frases de cortesía. Más bien el problema ha surgido con la aparición de la necesidad de manejar grandes cantidades de dinero y el uso de las matemáticas y las transacciones económicas, en donde han optado por utilizar los números en español.

Tabla 29. Rasgos que definen la identidad *wixarika*

<i>Lengua</i>	<i>Religión</i>		<i>Estilo de vida</i>		
	<i>Ceremonias</i>		<i>Mitos</i>	<i>Gobierno</i>	<i>Economía</i>
	<i>Sacramentos</i>	<i>Ritos</i>	<i>Parafernalia</i>		
	Nombre	Bendiciones	Vestido	Nacimiento del sol	Gobernadores Maíz
	Matrimonio	Cantos	Accesorios	Resurgimiento del mundo	Justicia Caza
	Wilikuta	Bailes	Sombrero	Origen del maíz	Pesca
	<i>Mara'akame</i>	Ayunos	Jícara	Camino sagrado	Arte
	<i>Hikuhi</i>	Abstinencias	Ofrendas		Artesanías
	Declaración pública	Vigilia	Arco		
	<i>Nierika</i>		Flechas		
	Despedir a los muertos		Alimentos		
			<i>Muwieri</i>		
			<i>Takuatsi</i>		
			<i>Macuche</i>		

Tabla 30. Dos versiones de los números ordinarios

	<i>Versión de Tiikitame</i>		<i>Versión de Muwieri Temai</i>
1	<i>Xewiti</i> , uno; i.e., alguien	Uno, alguien, yo (no es una cantidad)	
2	<i>uta hutati</i>	Hasta dos, i.e. una pareja	<i>Huta</i>
3	<i>Haikati</i>	hasta tres	<i>Haika</i>
4	<i>Nauka</i>	Hasta cuatro	
5	<i>Aixiwi</i>	Hasta cinco	

6	<i>Auxuwirieka heimana xewi Ataxewi; ataxewiti</i>	Cinco más uno; hasta seis	<i>Taxewi</i>
7	<i>Auxuwirieka heimana huta; atahuta; atahutati</i>	Hasta siete	<i>Tahuta</i>
8	<i>Auxuwirieka heimana haika; atahaika; (atahaikati</i>	Hasta ocho	<i>Tahaika</i>
9	<i>Auxuwirieka heimana nauka; atanauka; atanaukati</i>	Hasta nueve	<i>Tanauka</i>
10	<i>Tamamata</i>	Nuestras manos (diez dedos)	
11	<i>Tamamata heimana xewi</i>	Nuestras manos más uno	<i>Tamamata xewi</i>
12	<i>Tamamata heimana huta</i>	Nuestras manos más dos	<i>Tamamata huta</i>
13	<i>Tamamata heimana haika</i>	Nuestras manos más tres	<i>Tamamata haika</i>
14	<i>Tamamata heimana nauka</i>	Nuestras manos más cuatro	<i>Tamamata nauka</i>
15	<i>Tamamata heimana auxuwi</i>	Nuestras manos más cinco	<i>Tamamata auxiwi</i>
16	<i>Tamamata heimana taxewi</i>	Nuestras manos más seis	<i>Tamamata taxewi</i>
17	<i>Tamamata heimana atahuta</i>	Nuestras manos más siete	<i>Tamamata atahuta</i>
18	<i>Tamamata heimana atahaika</i>	Nuestras manos más ocho	
19	<i>Tamamata heimana atanauka</i>	Nuestras manos más nueve	
20	<i>Xeitewiyari</i>	Una persona. contados los dedos de manos y pies	
30	<i>Xeitewiyari heimana tamamata</i>	Una persona más nuestras manos	<i>Xeitewiyari tamamata</i>

31	<i>Xeitewiyari heimana tamamata heimana rewí</i>	Una personas más nuestras manos más uno (de yo)		
40	<i>Hutatewiyari</i>	Dos personas	<i>Hutatewiyari</i>	
50	<i>Hutatewiyari heimana tamamata</i>	Dos personas más nuestras manos	<i>Hutatewiyari tamamata</i>	
60	<i>Nawitumi heimana tamamata</i>		<i>Haikatewiyari</i>	Hasta tres personas
70	<i>Nawitumi heimana xeitewiyari</i>		<i>Haikatewiyari tamaamata</i>	Hasta tres personas y dos manos
80	<i>Nawitumi heimana xeitewiyari heimana tamamata</i>		<i>Naukatewiyari</i>	Hasta cuatro personas
90	<i>Nawitumi heimana hutatewiyari</i>		<i>Naukatewiyari tamaamata</i>	Hasta cuatro personas y dos manos
100	<i>Auxuwi tewiyari</i>		<i>Xewinauitumi</i>	Hasta cinco personas
200	<i>Tamamaata auxuwitewiyari</i>		<i>Hutanauitumi</i>	Dos manos y cinco personas
300	<i>Tamamaata auxuwitewiyari</i>		<i>Haikanuitumi</i>	
1000	<i>Xeiwaxayari</i>	Un campo de maíz. <i>Xei</i> , alguien; <i>waxa</i> , milpa; <i>yari</i> , una		
2000	<i>Huta uaxayari</i>	Dos campos de maíz		
11,000	<i>Tamamaata xewi waxayari</i>	Nuestras manos, un campo de maíz más uno	<i>Tamamaata xewi waxayari</i>	

Religión

En cuanto a religión, es indudable que los *wixaritari* se ubican en una fase muy temprana de desarrollo de una categoría animista, panteísta

o politeísta, con una cosmología estricta. Evidencias de lo anterior se subsumen en:

- El desarrollo y la ejecución de ceremonias y ritos no ha dependido nunca de textos escritos y no tiene doctrina formal.
- Esta forma de religión es exclusiva de los *wixaritari*, sin intento de proselitismo hacia el exterior.
- Todas las reverencias se hacen a los ancestros deificados, un total de 46. De ellos, 21 son femeninos, *Teteiyarixi* y 25 son masculinos, *Kakaiyarixi*.²
- Los *Kakaiyari* y *Teteiyarixi* habitan los distintos rumbos del mundo. Cuatro de los rumbos del mundo coinciden con el Norte, Sur, Este y Oeste, según la concepción geográfica del dominio público. El quinto rumbo del mundo es el nadir y el cenit.
- Los rumbos del mundo se localizan, al frente, *Wilikuta*, San Luis Potosí Luis Potosí, cerca de Wadley, en la Estación 14; a la derecha *Xapawiyemeta*, Chapala, Jalisco; a la Izquierda *Hauxa Manaka*, Durango; atrás, *Haramara*, San Blas Nayarit. El centro, nadir y cenit, es *Teekata*, Santa Catarina Cuexcomatitlán. Todos los rumbos del mundo están fuera del territorio, excepto el centro, que está en el corazón de la sierra de los huicholes. También se conocen como los cinco vientos. En algunas regiones se antepone al nombre “ta”, nuestro.
- Lo anterior implica una residencia terrenal de las divinidades.
- Quienes cometen delitos son castigados, incluso después de muertos, en lo que se llama región de la oscuridad, otro sitio terrenal localizado en Nayarit.
- Un *wixarika* puede convertirse en vida en *kakaiyare*, como resultado de haber completado diez viajes al primer rumbo del mundo. A los viajes deben sumarse la comunicación directa con los ancestros, cumplir al pie de la letra con *el costumbre* y, en especial, poder influir de manera comprobada en acontecimientos relacionados con el bienestar personal y comunitario.
- Esta influencia debe ser evidente en poder ahuyentar enfermedades, control de la lluvia, buenas cosechas, salud en animales y diagnosticar padecimientos.

2. Aunque los *wixaritari* hacen la distinción de *Teteiyarixi* para los ancestros femeninos, utilizan por lo regular el término *Kakaiyarixi* para referirse a los ancestros o deidades de ambos géneros.

- Los conocimientos no se guardan por escrito. Es más, la escritura de las “historias sagradas” es un tabú que ha mantenido con un alto nivel de secrecía la estructura básica de la religión. Muy pocos investigadores han tenido el privilegio de escribir, basados en fuentes directas, acerca de su estructura fundamental *wixarika*.
 - Toda la estructura religiosa se guarda en la memoria histórica colectiva. Los *kawiterutsixi* son los ancianos sabios depositarios de ese conocimiento y ellos lo transmiten en su momento a sus sucesores.
 - La religión en el nivel comunitario se lleva a efecto en los centros ceremoniales, *tuki*.³ Cada uno cuenta con una estructura de dignatarios que se renueva en ciclos de cinco años. La renovación no es aleatoria. Se conduce con orden de fechas y secuencia de eventos. Con la renovación de los dignatarios se renueva también la estructura material. Algunos de los dignatarios de un ciclo son ratificados o ascendidos, según sus conocimientos y dedicación.
 - Los *mara'akate* conducen las diferentes ceremonias y ritos en los ranchos. En ausencia de ellos, los jefes de familia asumen ese rol. Los abuelos maternos y paternos tienen la obligación de dar nombre a los bebés, a los cinco días de nacidos.
 - Son muy pocas las familias tradicionales, aquellas que observan de manera estricta la práctica de *el costumbre*. Cumplirlo implica una inversión personal de tiempo y energía no menor de 100 días al año. Las actividades son extenuantes.
 - La vida cotidiana o profana está inmersa en un sistema mágico-religioso ligado a la voluntad de los ancestros deificados. Esta realidad implica la existencia de tabúes, amuletos y talismanes a modo de hacer frente a una notable diversidad de presiones de orden divino.
- He aquí una relación de prohibiciones frecuentes muy estrictas:
- Ninguna mujer puede tocar directamente con sus manos la “rosita” ni las ofrendas. Siempre debe recibirlo en su manto. En la mañana pueden comer muy poco.
 - Al inicio de cada alimento, incluida el agua, la persona ofrecerá porciones a los distintos rumbos del mundo. Si no lo hace, la comida le hará daño.
 - Deben tomar agua cinco veces en las ceremonias.

3. *Tukipa* significa, “en donde está el *tuki*”. *Tuki* es el centro ceremonial.

- No cortar los elotes grandes. Los incumplidos escuchan que los persiguen cuando caminan solos.
- No se debe comer las cañas de los elotes dentro del coamil. Se debe sentar fuera y dejar los restos en un sólo sitio. No se puede comer caminando porque se dejan dispersos los restos de las cañas, equivalentes a los de una persona.
- No comer elotes antes de la bendición. Si es madre quien lo hace, causa que sus hijos se enfermen. Si no es madre, le pica un alacrán.
- La ofrenda de elotes llamada *iki*, sólo puede ser distribuida por un *Mara'akame* o un persona mayor de 60 años. Quien no lo haga así, se romperá un pie.
- No comer el corazón de las vacas antes de los 50 años de edad, porque las reses persiguen a quienes lo hacen.
- No comer la lengua de res porque los becerros le sacan la legua a los ordeñadores y los tumban.
- Ningún *wixarika* puede casarse con mestizos o personas de otras tribus.
- No subir en las ramas bajas de los árboles ya que después de la muerte, el árbol, convertido en persona, aventará a los transgresores en un precipicio.
- No rodar las piedras en una pendiente, porque tendrán que subirlas después de muertos.
- No maltratar a los perros. Pondrán muchas trabas a quienes los maltrataron, en el trayecto de la ruta de los muertos.
- No maltratar a los cuervos, ya que son los que dan de comer a las personas después de muertos.
- Quienes golpean a las mujeres serán golpeados después de muertos.
- No matar tlacuaches.
- No matar animales “nomás” porque sí.
- A los niños que comen queso fundido les salen manchas en la cara y no podrán hablar otro idioma.
- Cuando se come queso en taquitos, no se podrá lazar animales y en los rebaños nacerán puros toros.
- Las embarazadas:
 - i. no comerán pescado, pues el niño saldría muy bocón, igual que el pescado.
 - ii. No tomarán agua de bules grandes. El bebé nacería cabezón y orejón.

- iii. No comerán chile con tortillas directamente del molcajete, pues nacería muy bocón el niño.
- iv. Si se come aguacate y pescado los niños nacen prietos y los que ya son prietos, se hacen todavía más prietos.
 - Las parturientas no se pueden bañar ni tomar agua fría porque se les enfría la sangre. Deben tomar una emulsión de otate para que despedace la sangre coagulada (el otate, como es filoso, corta los coágulos). El agua de Brasil, también tiene el mismo efecto y aumenta la sangre.
 - Los niños no comerán la primera tortilla que salga del comal porque se harán muy perezosos.
 - Nadie puede señalar con el dedo al zopilote, sólo con la boca. A quien lo hace se le seca la mano.
 - Los ahijados defenderán a sus padrinos después de muertos.
 - Los hombres no comerán “comida buena” porque andarán como “burros en primavera”.
 - Las mujeres no pueden andar bien vestidas ni limpias porque “se calientan mucho”.
 - Las mujeres estarán semi cubiertas de la cara con su *rikuri* cuando lleguen visitas.
 - Los *Mara’akate* tienen autorización de “dejar calvas” a las que traigan el pelo suelto.
 - A los que comen con cuchara se les falsean los pies al caminar.
 - No comer frijoles con tostada porque se meten piedras entre los huaraches.
 - No orinar en donde se tira el caldo de nixtamal (*xakuamaripa*). La persona que lo haga se convertirá en caldo después de muerto.
 - No orinar en las fogatas o cerca de ellas; el pene se hincha (*tatewarixie*: enfermedad del fuego).
 - Los niños no comerán pulmones de vaca o venado porque cuando montan una remuda se caen porque están muy ligeros.
 - Los solteros no tomarán el caldo de los frijoles en el plato porque se le rompen las herramientas prestadas, en especial el machete de los suegros.
 - Los hombres no cocinarán porque queman su suerte.
 - No se debe escupir a otra persona porque a quien escupe le salen manchas en la misma parte que le cayó la saliva al ofendido.
 - La mujer que aborta será una *tiyu’umie’ekame*, asesina.

- No comer huevo. Quienes lo hacen se vuelven viejos y canosos pronto.
- A quienes comen cebolla cruda, los muerden los burros.
- Quienes no bailan en las ceremonias, bailarán después de muertos por muchos años.

La peregrinación a *Wilikuta* tiene restricciones especiales. Los centros ceremoniales observan las siguientes durante cinco meses; los ranchos dos meses:

- Ayunos y abstinencias, principalmente sexuales y de alimentos.
- Vigilias.
- No bañarse o limpiarse con agua.
- No consumir sal.
- No consumir bebidas embriagantes.
- Suministro de insumos.
- Desplazamientos a pie a grandes distancias a llevar ofrendas.
- Declaración pública de delitos cometidos con hincapié en delitos sexuales.
- Bailar en las ceremonias.

El *Mara'akame* dice de manera pausada al inicio de un largo proceso: “ante el fuego vamos a iniciar un recuerdo, a seguir una huella, prohibirse, así se hace, los días que se sean necesarios, dejando la sal en el alimento para hacerse desabrido, prohibirse de todo tipo, baño, bebidas embriagantes, no gozar mujeres, todo”. Además:

- No caminar alrededor del fuego. Entrar siempre por la derecha.
- Las mujeres de los *matiwamete*, peregrinos, no pueden ver, saludar ni mucho menos tocar a sus maridos durante las ceremonias.
- Cada *matiwamete* tiene obligación de alimentar al fuego con una rama.
- El alimento del fuego, la leña, apunta en sentido contrario a las manecillas del reloj.
- No quitarse el sombrero.
- Los primeros (aquellos que van por primera vez a *Wilikuta*) deben ir vendados parte del camino.
- En todo momento deben estar presentes el *takuatsi*, estuche del *mara'akame* con sus instrumentos mágicos, la ardilla, arco, flecha, agua, ofrendas.
- Los peregrinos deben llevar sus pulseras y collares.
- Cada uno debe portar el *kuma*, tabaco sagrado, en el *yakuai*, bulito. El tabaco se quemará en el rancho al regreso del viaje. El *kuma* es

una protección contra los malos espíritus; funciona como si fuera un teléfono mediante el cual, se puedes establecer comunicación con los *kakaiyarixi*, “es portador de las necesidades del cuerpo y de la Tierra”.

- Con la rosita se tocan la *nierika*, pómulos, derecha, izquierda, pie derecho, pie izquierda, canilla derecha, canilla izquierda y corazón y la *kupuri*, alma (en el centro de la cabeza).
- Los peregrinos se deben alimentar, no con cualquier cosa sino con lo que especialmente está diseñado: tesguino, palihaua, tortillas especiales, “rosita”.
- Cada uno dirá antes de cada etapa de la peregrinación, una oración colectiva y una individual. “En caso de que alguien se *emperre* (se niegue de manera obstinada a hablar en público), el líder dice la oración en su lugar”.
- Llevar los instrumentos sagrados y elaborar un mapa del viaje.
- Al regreso, bañarse en el manantial sagrado, todos, desnudos.
- Bailar una noche completa.
- Escuchar la historia del primer viaje de *Kauyumarie*.
- Conservar el orden de la fila.
- Hacer una oración en el centro del coamil y dejar una vara de otate y agua de los lugares sagrados.

Pasar por alto cualquiera de estas restricciones se castiga en vida o después de la muerte. Entre otros castigos, los infractores se convierten en “remuda” y se morderán unos a otros hasta despedazarse o bailarán en *neixata*, la región de la oscuridad. En vida, sobrevienen toda clase de desgracias, enfermedades, malas cosechas, muerte, ausencia de lluvia, mala suerte en todo.

Es un hecho que los atuendos personales, todos, originalmente fueron diseñados para objetivos religiosos, adoptados en cuanto a su material y técnica, de vecinos mestizos. Es notable en los atuendos masculinos los trajes bordados de colores, morrales, grandes y pequeños, fajo bordado y morralitos de color rojo en la cintura, sombreros con plumas, borlas de estambre rojo y azul, franela roja y pendientes de chaquira u otro material. Los adornos de las mujeres son mucho más sencillos y se restringen a collares de chaquira, aretes y pulseras. En la ropa, las faldas son muy amplias, al ras de los tobillos. Las blusas muy sencillas. Sin ropa interior, un manto cubriendo la cabeza, completa el atuendo. Las variaciones dentro de la comunidad son específicas. Uno puede identi-

ficar la procedencia de una pareja, por el atuendo. La vestimenta de los niños es muy similar a la de los adultos, con menos adornos.

Desde luego que todos los accesorios pueden ser, y de hecho cada vez con mayor frecuencia son, prescindibles y sólo utilizados en ceremonias y reuniones especiales para resaltar este rasgo visual distintivo. Pero igualmente es un hecho que hoy llama la atención ver a un *wixarika* en la ciudad ataviado con sus atuendos típicos.

Estilo de vida

El estilo de vida *wixarika* mantiene fuertes semejanzas con otros grupos mesoamericanos rurales contemporáneos. Agricultura de subsistencia, ganadería limitada, recolección de plantas y animales silvestre y migraciones, forman un patrón de semejanzas en todo México y, de hecho, en gran parte de América Latina. Pero de manera simultánea, el estilo de vida *wixarika* es distintivo por particularidades propias, a saber: La vida del grupo familiar *wixarika* se caracteriza por su religiosidad, el uso diversificado de recursos, el trabajo cooperativo y el respeto a los ancianos y a la sabiduría que éstos poseen.

En especial, la vida cotidiana de los *wixaritari* se caracteriza por estar impregnada de religiosidad y gran contenido simbólico; ambas expresiones dan sentido a su vida. Por este motivo, todas las actividades sociales más importantes del grupo al igual que el resto del pueblo *wixarika*, están regidas por *el costumbre*, que no es otra cosa sino un conjunto de códigos culturales que definen su vida religiosa y productiva.

El respeto a los ancianos y a su sabiduría ha sido el pilar principal en el que se ha sostenido el conocimiento cultural a través del tiempo. Esta valoración poco a poco va desapareciendo de la vida tradicional *wixarika*, debido principalmente al desplazamiento que ha generado la política sobre la ascendencia moral y de conocimiento, que ha caracterizado a los hombres sabios. Con el surgimiento del Consejo de Ancianos se dio el primer paso hacia el reemplazo, no sólo de los verdaderos ancianos sino también de los hombres con más alto grado de sabiduría cultural.

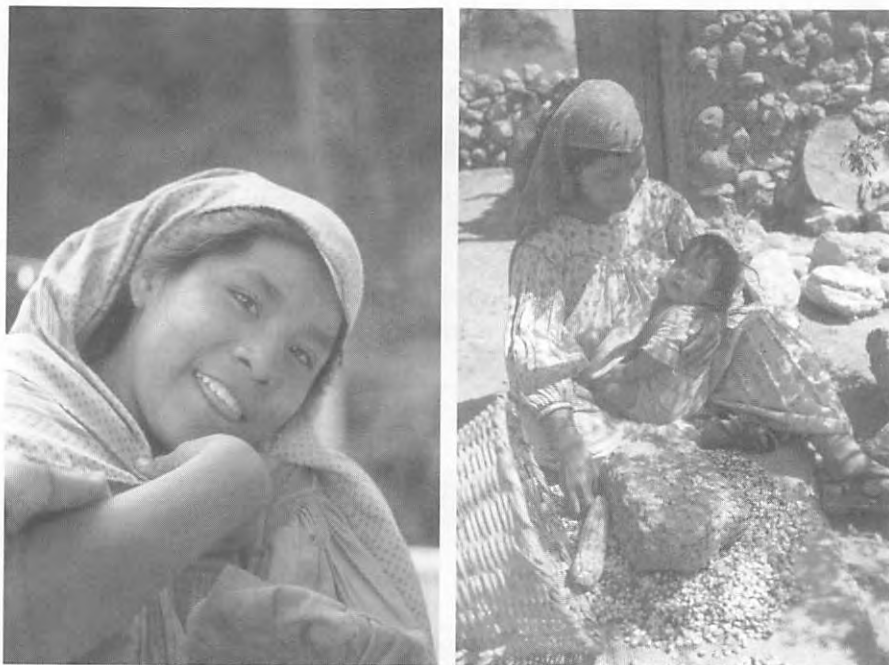
En lo que respecta a las necesidades de tipo biológico, como lo es principalmente el alimento, la estrategia de este grupo para cubrirlas está basada en la *diversidad de recursos*. Esencialmente siembran maíz, frijol y calabaza, pero complementan su dieta con productos de una ganadería incipiente y con los animales y plantas silvestres que cazan

y recolectan, de manera especial durante la época seca del año. Los productos del exterior y que han adoptado en su uso cotidiano, como son principalmente aceite, sal, azúcar, café y galletas, los obtienen en el pueblo de San Sebastián, o bien, de otras poblaciones cercanas a la sierra. Sin embargo, cuando por diversos motivos no se los pueden costear, su dieta no se ve afectada mayormente. En cuanto a otros productos alimenticios menos comunes y otros bienes, los adquieren de acuerdo con sus posibilidades económicas. La vivienda, por su parte, no representa un problema ya que, como lo hemos mencionado, la construyen principalmente con materiales locales.

Otras características *distintivas del estilo de vida de los wixaritari* son:

- *Organización social de tipo tribal* (de acuerdo con las descripciones antropológicas clásicas). A diferencia del estatus de clase que se ve en la mayoría de los demás grupos sociales del país que se integran a la nación como resultado de la proletarización. Esta característica les permite mantener en gran medida su *autonomía*, tanto del mercado como de la economía, política y religión que predomina en el país.
- *Autonomía de mercado*, en relación tanto con lo que producen como con lo que consumen de manera cotidiana y con fines de subsistencia;
- *Autonomía de la economía nacional*, porque si no pertenecen a un sistema de mercado continuo, no necesitan tampoco tener dinero de manera constante para sobrevivir. Más bien los recursos económicos los obtienen y utilizan para complementar los recursos propios de subsistencia.
- *Autonomía de la política nacional*, porque no están, ni se sienten obligados a subordinarse ante los dirigentes o autoridades gubernamentales en el nivel local, regional o nacional.
- *Autonomía de la religión nacional*, ya que aún mantienen un sistema propio de creencias y valores distinto al católico u otra religión.

La necesidad de sobrevivir en un amplio territorio, alejados del desarrollo nacional, llevó a los *wixaritari* a adoptar dos rasgos importantes; por un lado, una personalidad reacia al intercambio cultural manifestada en una *dignidad étnica*, y por el otro, cierta *autonomía* que les permitió crear su propio patrón sociocultural. Ambas características se manifiestan en una actitud grupal de autosuficiencia con respecto al sistema de gobierno municipal o estatal en el cual están inscritos.



Fotografías 15 y 16. *Teilima* soltera, en 1995 (izquierda), y con su pequeña hija *Ta'anima* en 2001 (derecha). Mientras amamanta, desgrana el maíz para preparar nixtamal con el que elaborará masa para tortillas. (Fotos, R. Guzmán).

El título de esta sección de *Espíritus de resistencia* tiene que ver con el siguiente planteamiento:⁴

Las creencias, los valores y las prácticas de las mujeres *wixaritari* mantienen y reproducen el sistema sociocultural a nivel familiar; siendo precisamente ese rol múltiple que juegan dentro de la familia, una manifestación de su filosofía de vida.

El análisis que hacemos aquí, se basa en las observaciones realizadas durante cinco años en diez familias nucleares del grupo familiar, enfocando la atención de manera particular hacia el rol múltiple que desempeñan las mujeres *wixaritari* en la reproducción, socialización y

4. Se presenta aquí un resumen de los resultados de la investigación de Anaya (2004), titulada *El rol de la mujer en la sustentabilidad cultural. El caso de las mujeres Wixaritari*.

educación inicial de los hijos; en la organización familiar y la relaciones de parentesco; como proveedoras de alimento, vestido y salud; en cuestiones de creencias y prácticas religiosas; en la vida cotidiana y las costumbres; y en las actividades productivas y económicas.

Parte del material etnográfico de este estudio se ha incorporado en las diversas secciones del libro, como parte de la información descriptiva que presentamos. Aquí nos concretamos únicamente a mostrar el análisis crítico y las conclusiones. El análisis crítico se orientó a valorar cualitativamente todos los aspectos o factores que se incluyen en la Tabla 31.

Tabla 31. Valoración de los factores del rol múltiple que realizan las mujeres *wixaritari*.

Núm.	Factor	Rol de la mujer
1	Lenguaje	Determinante e imprescindible
2	Socialización	Determinante e imprescindible
3	Educación inicial	Determinante imprescindible
4	Organización familiar	Colabora, contribuye
5	Relaciones de parentesco	Colabora, contribuye
6	Proveedora de alimento	Determinante, imprescindible
7	Proveedora de vestido	Determinante, imprescindible
8	Proveedora de vivienda	Colabora, contribuye
9	Proveedora de salud	Colabora, contribuye
10	Creencias y prácticas religiosas	Colabora, contribuye
11	Vida cotidiana	Determinante, imprescindible
12	Costumbres	Determinante, imprescindible
13	Actividades productivas	Colabora, contribuye
14	Actividades económicas	Colabora, contribuye

Esta valoración nos sirvió para determinar el nivel de participación de las mujeres *wixaritari* en lo que denominamos la *sustentabilidad cultural* en el nivel familiar. Con base en esos datos categóricos, pudimos concluir que el rol de la mujer es determinante en siete de los 14 factores que consideramos como fundamentales en la sustentabilidad cultural *wixarika* en el nivel familiar. Es decir, en 50 por ciento. Y que en los otros siete factores (50%), la contribución de las mujeres también es relevante; y en algunos casos llega a ser determinante, si se le valora en detalle.

Esto quiere decir, según nuestras observaciones, que el rol múltiple que realizan las mujeres en la vida familiar es fundamental para

sostener el estilo de vida propio y distintivo que caracteriza al sistema sociocultural *wixarika*.

Calidad de vida

La calidad de vida (VITA) es la tercera pieza de precisión que embona con la *selección natural* e *Identidad* en la cultura *wixarika*. Esta unidad resulta en una cultura coherente y con rasgos fisonómicos distintivos.

La calidad de vida es el eje en el que se crean y recrean *selección natural* e *identidad* porque esta variable es, en última instancia, lo que define la continuidad o discontinuidad de cualquier rasgo. Las evidencias que se presentan concentradas en la tabla 31, definen desde un punto de vista ético, no émico, la calidad de vida contemporánea de la familia extensa con la cual hemos convivido durante nueve años. El significado de los valores es:

5 Condición excelente: ideal mantener la situación actual.

4 Condición buena: se puede mejorar pero no es una prioridad.

3 Condición regular: buscar solución en el corto plazo y evitar más deterioro.

2 Condición deficiente: requiere con urgencia cambiar estado actual.

1 Condición mala: necesario diseñar y llevar a cabo medidas correctivas urgentes

0 Condición pésima o carente: remediar y corregir de inmediato.

Índice de calidad de vida

Este índice se determina mediante la siguiente fórmula:

$$ICV = \frac{\sum(A+B+C+D+E+F)}{n} = \frac{315}{81} = 3.888$$

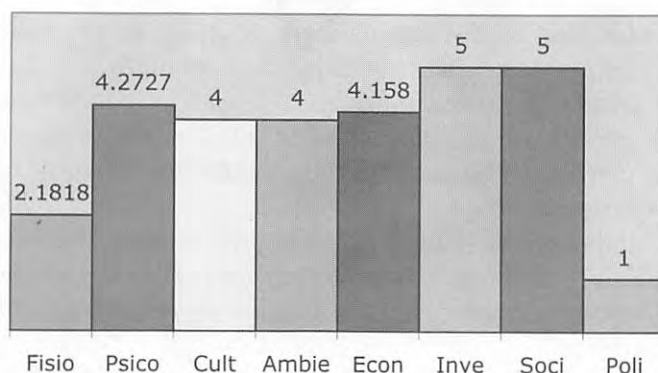
Resultados

Fisiológica:	2.1818	Económica:	4.1538
Psicofisiológica.	4.2727	Investigación/ conocimiento	5.0000
Cultural:	4.0000	Social:	5.0000
Ambiental:	4.0000	Política:	1.0000

Interpretación

El Índice de Calidad de Vida (ICV) de la familia es de 4.1538, superior a una condición buena. En la gráfica 5 se muestran de manera comparativa, los ocho factores o rasgos que definen la calidad de vida (VITA) del grupo familiar, con sus respectivos valores.

Gráfica 5. Distribución de los factores de calidad de vida de una familia *wixarika* del Norte de Jalisco.



Conclusiones

Los factores social y de investigación (conocimiento) presentan los valores más altos e ideales, considerando las circunstancias particulares de los *Wixaritari* en el año 2001. Por otra parte, la más depauperada es la política, seguida de la fisiológica. Mantienen una situación muy similar la condición psicofisiológica, la cultural, la ambiental y la económica. Los valores extremos de esa distribución se explican de la siguiente manera.

La participación de un miembro de la familia como regidor en el Ayuntamiento de Mezquitic, generó ingresos económicos inusitados a la vez que alteró la cotidianidad de esposa e hijos y la armonía de las ceremonias y puso en peligro su vida. La Universidad de Guadalajara hizo investigación de muy alto nivel en el rancho, enfocada a determinar y describir sus variables físicas y bióticas. Ésta dio pauta para el manejo de variables clave en el incremento de la producción alimentaria. Y, ligado a lo anterior, la familia hizo solicitudes de apoyo social para realizar obras materiales (entubamiento de agua, estanque para peces y un baño con regadera) que se tradujeron en un incremento de bienestar

para la familia. A esos apoyos se sumó la adquisición de un rifle calibre .22 automático, un vehículo con gasolina para cinco viajes a San Luis Potosí y un becerro para la ceremonia de cambio de varas.

Tabla 31. Calidad de vida. Estimación de calidad de vida de una familia extensa del Norte de Jalisco

Var. independiente	Var. dependiente	Núm.	Unidades	A	B	C	D	E	F	Σ
		1	Cantidad				3			
	Alimento y	2	Accesibilidad				3			
	Nutrición	3	Valor nutritivo				3			
		4	Sanidad				3			12
		5	Acceso a servicios	1						
Fisiológica		6	Mortalidad				4			
		7	Desnutrición	1						
	Salud	8	Alcoholismo, tabaquismo...						5	
		9	Parasitismo			2				
		10	Enfermedades transmisibles						5	
		11	Conocimientos de higiene	1						19
		12	Calidad del agua						5	
		13	Disponibilidad de agua						5	
	Salud	14	Fecalismo	1						
	Ambiental	15	Plagas, basura...						5	
		16	Productos químicos						5	
		17	Animales domésticos				3			24
		18	Propiedad						5	
Psicofisiológica		19	Espacio						5	
		20	Estabilidad						5	
	Casa	21	Funcionalidad: frío, lluvia					4		
		22	Iluminación				3			
		23	Ventilación				3			
		24	Cocina			2				27
		25	Paisaje natural						5	
	Valores	26	Paisaje creado						5	

Estéticos	27	Sentido de pertenencia	5	15
Recreación	28	Actividades sociales	5	5
	29	Educación nacional	1	
	30	Educación tradicional	1	
Desarrollo	31	Tiempo para si	5	
Personal	32	Libertad en la participación	3	
	33	Importancia de participar	5	
	34	Grado de satisfacción	5	20
	35	Tiempo	5	
Trabajo	36	Efectos fisiológicos	5	
	37	Efectos psicológicos	5	15
	38	Relación comunal	5	
	39	Relación familiar	4	
	40	Autoridades tradicionales	5	
	41	Autoridades nacionales	4	
	42	Marco legal nacional	1	
	43	Marco legal tradicional	3	
Cultural	44	Albergues	3	
Interacciones	45	Relación institucional	2	
	46	Circunvecinos	5	
	47	Libertad civil	2	
	48	Coherencia interna	2	
	49	Tenencia de la tierra	5	
	50	Reciprocidad	5	46
	51	Ancianos	5	
	52	Viudas	5	
Minorías	53	Madres solteras	4	
	54	Minusválidos	3	
	55	Huérfanos	5	
	56	Rol de la mujer	5	27

		57	Religión	5	
		58	Sacramentos	5	
	Identidad	59	Ceremonias	5	
		60	Mitos	5	20
		61	Unidades de paisaje	4	
		62	Comunidades	5	
Ambiental	Biofísico	63	Especies	3	
		64	Poblaciones	4	
		65	Genético	4	20
		66	Agricultura	4	
		67	Pastoralismo	4	
		68	Ganado de patio	5	
		69	Silvicultura	5	
		70	Caza y pesca	4	
		71	Recolección	4	
Económico	Economía	72	Arte y artesanías	4	
		73	Mano de obra	5	
		74	Donativos	5	
		75	Relaciones de mercado	3	
		76	Producción de autoconsumo	3	
		77	Deuda interna	5	
		78	Excedentes	3	54
Ciencia	Investigación	79	Conocimientos de frontera	5	5
Social	Social	80	Apoyo social	5	5
Política	Política	81	Participación política	1	1
				0 6 14 48 44 180 315	

IX

Conclusiones



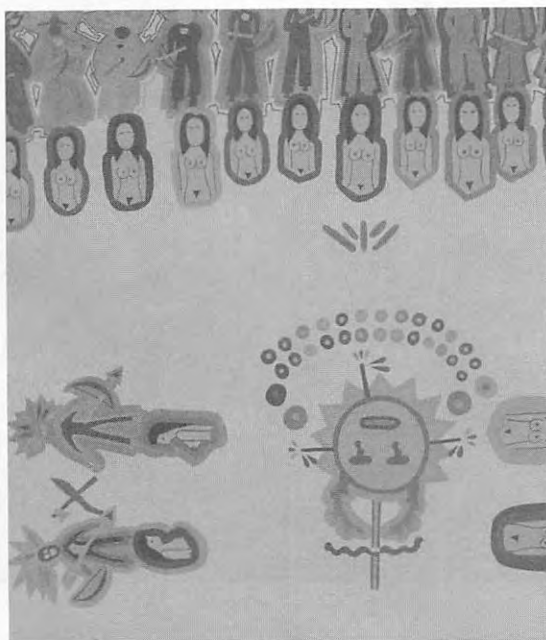
Fotografía 17. Mujeres peyoterías, participantes en una ceremonia del *Hikuli neixa*.

Introducción

La representación se basa en un relato del *mara'akame Muwieri Temai*; el estilo es propio del artista (Manuel Flores, 2000).

Este capítulo contiene nuestras reflexiones acerca de lo que denominamos las megatendencias de la etnia *wixarika* y las microtendencias de la familia en extenso estudiada. Con las primeras nos referimos a las tendencias que están presentando a gran escala y que influyen directamente en la estructura de esta sociedad indígena con un subsecuente cambio de orientación en la evolución cultural. Éstas las hemos organizado de acuerdo con los dos entornos o ambientes con los que interactúa la etnia, el biofísico y el social. Las microtendencias, tienen que ver con las tendencias en la evolución cultural a nivel de la familia en extenso. En el apéndice añadimos la problemática regional de las comunidades indígenas *wixaritari*, identificada durante la XV Asamblea de la UCIHJ, organizada en Ocota de la Sierra, por Leopoldo López Ordóñez (INI) y los autores (UdeG), en noviembre de 1995.

Figura 7. Dibujo a lápiz de un aspecto del cambio de varas



Megatendencias de la etnia *wixarika*

Entorno biofísico

No existen bases de comparación para determinar la tendencia del deterioro del entorno biofísico del territorio. Sin embargo, los ancianos aseguran que bosques, suelos, aguas y fauna están deteriorándose.

- El panorama actual basado en observaciones de campo y en una imagen de satélite, revela que un porcentaje cercano a 16% (alrededor de 60,000 hectáreas de los suelos locales) presenta problemas de erosión. Los ríos principales muestran indicios de contaminación y han perdido la mayoría de sus especies. De la superficie boscosa, 43%, alrededor de 156,000 hectáreas, es de rodales dañados por incendios recurrentes, con presencia de plagas y enfermedades forestales. De las 119,598.4 hectáreas de bosques templados, solamente 16,000 (13%) es de asociaciones de coníferas con potencial de aprovechamiento forestal.

Desde luego que la presión hacia las comunidades vegetales repercute de manera directa en la erosión de suelos, la evapotranspiración, la disminución de caudales y la desaparición de manantiales, y todo ello se refleja en el bienestar y la economía regionales y locales.

- Todas las poblaciones de especies útiles exhiben cierto grado de estrés. Las distancias y el tiempo que se invierte para localizar las especies arbóreas para leña, venado cola blanca, pécari de collar, tejón y ardilla, son enormes. El águila real está probablemente extinta en la zona, por la presión generada por la cacería y la disminución en la calidad de hábitat. La rápida disminución de las poblaciones de venado cola blanca obedece a la introducción del rifle calibre .22 a la zona. Todas las especies comestibles de langostinos y charales están extintas.
- *Hutai*, el carpintero gigante, *Campephilus imperialis* es un ave extinta de la Sierra de los Huicholes, cuyo nombre aún se conserva en la memoria histórica de personas de más de 60 años de edad. Esta ave, según las descripciones locales, cantaba dos veces de manera intermitente como un muchacho, “hee, hee “. A veces se les observaba en parvadas de 10 a 20 individuos. Tenía el tamaño de un gallo y fue observada en la parte alta de la Sierra los Huicholes, a la altura de la hoy colonia Rivera Aceves, alrededor del año 1950 (N22°05'01.9"; W

104°02'50.5"). El copete rojo de esta ave se llamaba *kipaisa* y representa los colores de los jilotes del maíz aunque también se le conoce como *teiyare niwetsika*. Esta especie se extinguió como consecuencia de la destrucción de los rodales de bosques de viejo crecimiento que contenían árboles de al menos un metro de diámetro, necesarios para la anidación de la especie.

- Las poblaciones del guajolote silvestre *Meleagris gallopavo mexicana* están estables por tener muy buena calidad de hábitat y por la baja presión por cacería por ser un animal extremadamente huidizo.

Entorno social

En Jalisco existen cuatro comunidades indígenas *wixaritari*, Santa Catarina Cuexcomatitlán, *Tuapurie*; San Andrés Cohamiata, *Tateikie*; San Sebastián, *Wuautia* y Tuxpan de Bolaños, *Tutsipa*. Tuxpan es un anexo de San Sebastián. Las comunidades están integradas por 54 agencias, 787 ranchos y 2 225 familias.

- La población total censada para Jalisco es de 12,237 habitantes, de los cuales 50.01% es de mujeres y el resto de hombres (EMIRN, 1995). De la población, 70% corresponde a rango de edad de 0 a 31 años; 23% está conformado por personas de 36 a 56 años de edad y sólo 3%, es decir, apenas 370 personas, son ancianos de 51 a 81 y más años de edad. En este último rango de edad residen el conocimiento y el compromiso por la conservación de la cultura tradicional. Por lo tanto, no es exagerado pensar que esta etnia podría quedar en su totalidad liquidada en cuanto a su cultura tradicional a la vuelta de tres o cuatro generaciones. Es decir, en un promedio de 45 a 60 años contados a partir de esta fecha, se daría un reemplazo cultural casi completo.
- Las comunidades *wixaritari* del Norte de Jalisco funcionan en la época contemporánea, con un sistema bimodal en salud, educación, procuración de justicia, gobierno y economía. El subsistema tradicional se basa en la tradición, la experiencia y el conocimiento local dominados por la cosmovisión indígena. Mientras que el subsistema nacional se basa en modelos externos que actúan como cuña en el subsistema tradicional. Una mezcla de ambos subsistemas, imperfecta y con productos de pobre y mediana calidad, tiende a reemplazar a los sistemas tradicionales u originales.

- El subsistema tradicional tiene una estructura conceptual muy completa, que busca alcanzar la armonía del grupo. El poder, el conocimiento y el compromiso cultural residen en los *kawiterutsixi*, grupo de ancianos que fungen como consejeros y guardianes de la preservación de la cultura tradicional. Ellos a su vez, transfieren ese poder y otras responsabilidades al gobernador tradicional una vez al año, en la ceremonia de cambio de varas. Este subsistema tradicional tiende a ser desplazado por el subsistema nacional.
- El sistema económico de las comunidades *wixaritari* se basa, por orden de importancia, en producción ganadera, producción agrícola, producción artesanal, cacería, pesca y recolección, subsidios institucionales, asalariados internos y empleo temporal fuera del territorio. En general, el *wixarika* distribuye su tiempo en las actividades que aparecen en la tabla 33.

Tabla 33. Distribución del tiempo de un *wixarika* promedio

<i>Actividad</i>	<i>Días al año</i>	<i>%</i>
Descanso	40	10.96
Agricultura	50	13.70
Reuniones	75	20.55
Fiestas y ceremonias	100	27.40
Trabajo fuera de la región	100	27.40
<i>Total:</i>	365	100.00

Fuente: EMIRN, 1995.

- De la población total, entre 17 a 25% se dedica a la producción de alimentos. Aún así, la producción local actual es insuficiente y todas las comunidades *wixaritari* experimentan una fuerte deficiencia alimentaria anual. En la tabla 34 se ilustra la ocupación de la población productiva y en la tabla 35, el número de familias con déficit en producción de maíz al año, registradas a partir del mes en que carecen de este alimento básico.
- Productos de un sistema de mercado exterior en apariencia inofensivo entre los que se cuentan el aceite de cocina, las galletas, azúcar, café, velas, chocolate, bebidas enlatadas y embotelladas, cerveza, tequila, maseca (harina de maíz), frijol, arroz, baterías, dulces, goma de mascar, gasolina, fertilizantes y varios otros, son la clave de un desequilibrio en la de por sí precaria economía local, ade-

más de ejercer una notable presión sobre la producción local de alimentos. Para la adquisición de estos productos se debe recurrir a subsidios institucionales, principalmente del antiguo Instituto Nacional Indigenista (hoy CDI) y los Fondos de Solidaridad, venta de ganado, trabajo asalariado en el exterior, y local por parte de la Secretaría de Educación, venta de artesanías y donativos, ya que se requiere dinero constante y sonante.

Tabla 34. Ocupación de un *wixarika* promedio

<i>Ocupación</i>	<i>Población</i>	
<i>Principal</i>	<i>Número</i>	<i>%</i>
Amas de casa	2.249	24.9%
Estudiantes	2.155	23.9%
Ganaderos	2.031	22.5%
Campesinos	1.945	21.6%
Artesanos	276	3.1%
Otros	170	1.9%
Maestros	162	1.8%
Comerciantes	37	0.4%
<i>Total:</i>	9.025	100%

Tabla 35. Déficit familiar acumulado en la producción de maíz para autoconsumo, en toneladas

<i>Mes</i>	<i>Familias</i>	<i>Mes</i>	<i>Acumulado</i>
Ene.	113	Ene.	113
Feb.	158	Feb.	271
Mar.	163	Mar.	434
Abr.	249	Abr.	683
Mayo	433	Mayo	1.116
Jun.	556	Jun.	1.672
Jul.	615	Jul.	2.287
Ago.	945	Ago.	3.232
Sep.	777	Sep	4.009
Oct.	711	Oct	4.720
Nov.	281	Nov	5.001
Dic.	129	Dic	5.130
<i>Total</i>	5130		

Fuente: EMIRN, 1995

- La tendencia demográfica y cultural es congruente con una pobre diversidad genética. Los *wixaritari* están hoy en una fase de *deriva génica* propiciada por el efecto de fundador y el aislamiento (Páez et al., 2006; véase Rangel-Villalobos, este volumen). Esta característica sitúa al grupo en un callejón sin salida en términos evolutivos y de supervivencia en el largo plazo.
- Podrá mitigarse la erosión de suelos, recuperase los terrenos perdidos por invasiones de ganaderos, alcanzarse un índice adecuado de nutrición y erradicarse el paludismo, pero si se pierde la batalla educativa se habrá perdido toda la guerra y el pueblo entero se colapsaría en sus rasgos culturales contemporáneos. Con apenas 11, 800 habitantes en Jalisco y unos 2, 000 en Nayarit y Durango, la totalidad de los *wixaritari* se puede considerar una minoría no comparable con ninguna tendencia demográfica, sociocultural o económica del sistema nacional. Por ejemplo, la zona escolar 7 de Guadalajara, es tres veces más numerosa; un partido de fútbol Chivas-América reúne en un sólo sitio siete veces más personas, y la Universidad de Guadalajara tiene una población escolar diez veces mayor que esa cifra. Esta desventajosa tendencia explica en parte el porqué del rezago en apoyos institucionales, que suelen asignarse en función de la demografía. Nos debe quedar claro, empero, que los *wixaritari* son ahora una reliquia cultural continental en riesgo de desaparecer, por la pura variación estocástica de eventos culturales, ambientales, demográficos y genéticos.
- Si tomamos como referencia algunas de las observaciones consignadas en la monumental investigación de Carl Sofus Lumholtz (1902), se advierten algunas tendencias significativas para el pueblo *wixarika* que queremos destacar:
- El consejo de ancianos, o *kawiterutsixi*, es la única figura religioso-político-administrativa que no ha sido alterada por los embates de la conquista, la posconquista y la época contemporánea. El resto del sistema *wixarika*, todo, ha sufrido algún tipo de alteración cultural.
- La lengua materna se ha conservado, aunque se advierten variaciones en muchas palabras de uso cotidiano, según fue percibido por Lumholtz. Esas variaciones son más evidentes en el nivel intercomunitario.
- El vestido ha evolucionado hacia una amplia diversidad de patrones de bordado de colores que no fue registrado por Lumholtz.

- Las rutas de los cuatro rumbos del mundo han permanecido intactas, aunque se han perdido sitios sagrados fuera del territorio y las rutas completas ya no se siguen con fidelidad.
- La extensión del territorio se ha reducido con la penetración de un ejido dentro de la propia área y la pérdida de tierras en la zona de Tenzompa y Puente de Camotlán.
- Los polos de aculturación-reemplazo de los rasgos culturales tradicionales por otros externos, se encuentran en Tuxpan de Bolaños, San Miguel Huaixtita y San Andrés Cohamiata. El primero se encuentra en la frontera con pueblos de vocación ganadera no indígena (véase Liffman, 1996). El acceso por tierra y aire es constante, permanente e ilimitado. El segundo, aunque restringido en su acceso terrestre, tiene presencia permanente de grupos activistas indigenistas con un sello externo muy *sui generis* en el proceso educativo (véase Rojas, 1999). Y en el tercero se encuentra desde 1970 un albergue católico, Santa Clara, administrado por monjas de la orden Misioneras Franciscanas de Jesús y María,¹ con la presencia permanente de un sacerdote.

Santa Clara es escuela primaria e imparte clases en español, con alumnos *wixaritari* de ambos sexos, internos y externos. Éste es un caso digno de un estudio completo independiente. Una presencia ininterrumpida de 35 años, a pesar de varios intentos fallidos de expulsión, debe tener cierta importancia hasta hoy no valorada. Rafael Guzmán entrevistó a una pareja *wixarika* de *Tateikie* en 1997. Sus miembros recibieron la educación primaria en Santa Clara y expresaron opiniones encontradas. Por un lado, el hombre refirió abuso sexual por parte de una monja de la cual se enamoró y a quien embarazó. Según este entrevistado, este tipo de abuso es frecuente y quienes han estado internos lo pueden constatar. Según esa experiencia, aunque sus hijos asisten al albergue “porque les dan de comer, nunca los dejaría internos”. La mujer dijo no saber por experiencia propia de abusos, pero aseguró haber llevado ins-

1. El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) ha sido asociado con trabajo misionero en México (Stoll, 1985) y en la Sierra de los Huicholes (Anónimo 1995; Steckbauer, 1993; 2005). De una comunicación de correo electrónico de febrero 25 de 2005, entre el ILV y Rafael Guzmán M., ésta es la nota textual que se desprende, la cual debe ser cierta, porque quienes administran Santa Clara y otras misiones *wixaritari* son católicos y no evangélicos:
Subject:Re: Huicholes. Estimado Rafael, respondiendo a tu pregunta te informo que no tenemos ninguna misión en la zona huichola ni en ninguna otra parte. Te deseo éxito en tu titulación, te saluda. Griselda Rivas.

trucción religiosa y fue capaz de recitar de memoria oraciones y salmos. Ambos consideraban superior la educación recibida (leer, escribir y resolver operaciones aritméticas), comparada con el pésimo desempeño de los alumnos inscritos en las escuelas del sistema nacional ahí presentes. Su nivel de desempeño les permitió ocupar cargos de cierta importancia en su comunidad.

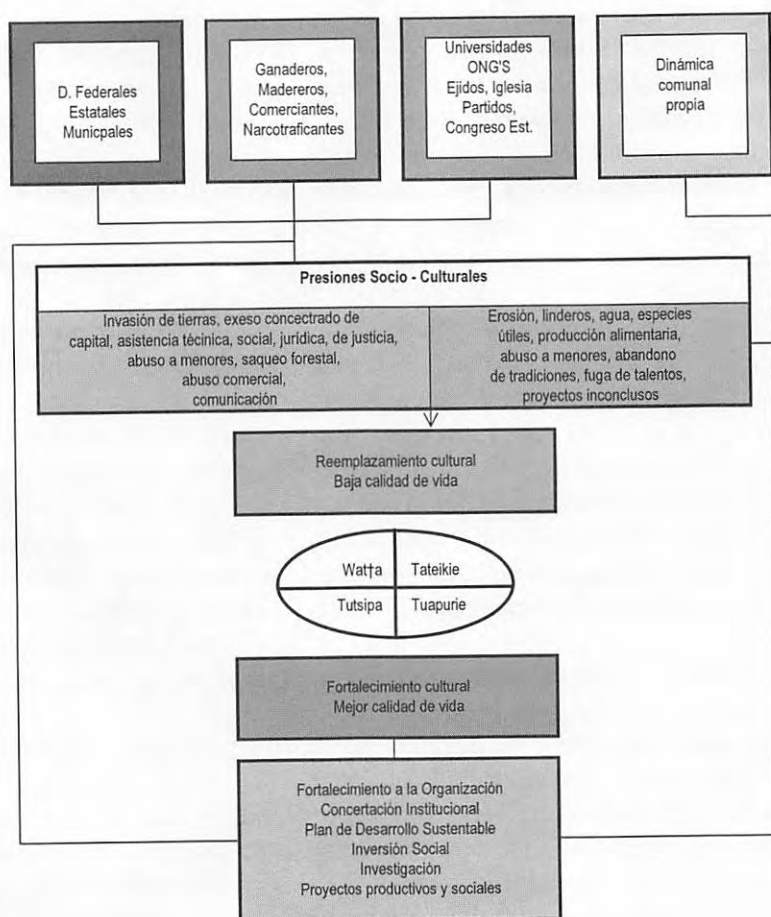
El caso de esta escuela es el único en toda la Sierra de los Huicholes en donde se ejerce culto católico y se administran los sacramentos de manera regular. Ahí en *Tateikie*, una minoría de indígenas, ex alumnos de Santa Clara, ha adoptado la religión católica a expensas de una muy marcada discriminación por parte de la comunidad de San Andrés Cohamiata y, de hecho, del resto de las comunidades *wixaritari*. Entre otras manifestaciones de repudio se ha intentado expulsar a algunos *wixaritari* católicos y no se permite su presencia en ceremonias comunitarias. Fuera del caso de Santa Clara, no hay otro tipo de influencia religiosa externa a la sierra. Con una probabilidad de 98%, un *wixarika*, adolescente o adulto seleccionado de manera aleatoria, ignora conceptos religiosos sencillos ajenos a los propios. Pero es necesario reconocer la persistencia de resabios en el pensamiento colectivo *wixarika* de celebraciones católicas instigadas por franciscanos, quienes tuvieron presencia importante en San Sebastián Teponahuatlán a partir del 15 de diciembre de 1848 (Rojas, 1992; 1993; 1994). Dos fechas religiosas católicas con cierto reconocimiento en las cuatro comunidades son, la de Semana Santa y la del 12 de diciembre; ésta última dedicada a la virgen de Guadalupe, pero nombrada por ellos como el *día de la tanana*, día de nuestra madrina. Desde luego, en donde se debería reflejar la influencia externa no es en la capacidad de poder recitar de memoria oraciones ajenas a una cultura, sino en la integración de conceptos de manera sutil en mitos, creencias y prácticas religiosas. Pero esto no ha sido así, ya que más que tratarse de un *sincretismo* religioso, los *wixaritari* han mantenido cada subsistema, el tradicional y el de origen católico, separados en forma, tiempo y espacio.

- En las últimas cuatro décadas, se han intensificado las siguientes tendencias a nivel de toda la etnia:
- Con la división política de los Estados Unidos Mexicanos, el pueblo *wixarika* perdió cerca de 10 % de su extensión y de su población. Aunque con una cultura semejante, las comunidades *wixaritari* de Nayarit y Durango tienden cada vez más a consolidarse en unidades

autónomas. Éste es un punto de interés si se quiere impulsar una contra tendencia para rescatar el vigor numérico de la etnia.

- Se percibe claramente un aumento exponencial en el número de indígenas *wixaritari* que hablan y escriben el español, convirtiéndose de esta manera en la segunda lengua dentro del pueblo *wixarika*.
- El uso de vestimenta importada, en especial por los hombres *wixaritari*, es cada vez más frecuente en la vida cotidiana.
- La presencia mestiza dentro del territorio ha aumentado considerablemente (ver figura 8).

Figura 8. Actores sociales en el territorio *wixarika*



- La evangelización ha tenido una penetración muy incipiente aunque no por eso deja de ser notable el hecho de que algunos *wixaritari* han adoptado una segunda religión, la católica, con estilo y variaciones locales.
- A principio de la década de 1990 se conformó la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco (UCIHJ) con la participación de las cuatros comunidades. Éste es también un caso notabilísimo y novedoso en relación con las observaciones de Lumholtz. El acierto más importante de esta unión es el haber logrado unificar los esfuerzos de las cuatro comunidades para la resolución de problemas comunes. Los desaciertos de la organización son haber excluido a las comunidades *wixaritari* de Nayarit y Durango; y no incluir a los *kawiterutsixi* como jueces del desempeño y centinelas de la problemática que en el horizonte de los jóvenes no se avizora. Pero, durante la conclusión de la Administración de Rosa Alicia Rojas Paredes, como Delegada del antiguo Instituto Nacional Indigenista (INI), hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Jalisco-Colima (CDI), la UCIHJ fue liquidada con una estrategia tan sencilla y directa: suspensión del subsidio económico institucional. Los motivos de tal liquidación, sustentados “en la normatividad” no fueron claros.
- En la última década ha penetrado una nueva fuerza económica, como un hilo de acero dentro de la delicada y compleja madeja cultural: el narcotráfico. Aunque incipiente en su cobertura, es significativo por el ingreso económico que representa y por ser una actividad al margen de la ley nacional y al margen de *el costumbre*. Los ancianos sabios del pueblo *wixarika* lo ven con profunda desconfianza y preocupación.²
- La fuga de talentos es una tendencia que aunque quizá ha existido desde siempre, no fue descrita por Lumholtz. Hoy, ésta es muy notable y podemos advertir cuatro corrientes dentro de ella: 1) Con el propósito de desempeñar puestos de sobrevivencia de baja remuneración, que excluye a las personas casi por completo de sus pueblos. A ella pertenecen todas las generaciones de egresados del sistema de educación básica oficial. 2) En asociación con grupos civiles o

2. Rafael Guzmán recibió propuestas por parte de indígenas *wixaritari* para asociarse al tráfico de estupefacientes.

particulares que lucran con la cultura *wixarika*. Este grupo mantiene un nexo a medias con su pueblo y, en general, aunque no por completo repudiados, las familias tradicionales los consideran “malos *wixaritari* porque venden la cultura”. 3) Cuando logran formarse a nivel profesional, fuera de la sierra, no encuentran motivo para regresar y consiguen algún trabajo mejor remunerado en las ciudades, principalmente en el ámbito académico o en instituciones gubernamentales. Se advierten ciertos casos que sí tienen interés por mantener una comunicación permanente con su pueblo. 4) Finalmente, aquellos *wixaritari* que han logrado penetrar en el sistema político estatal. Es el caso de la participación en la Procuraduría de Asuntos Indígenas de Jalisco y en los Ayuntamientos de Mezquitic y Bolaños. En ambos casos, los *wixaritari* fueron educados en escuelas primarias oficiales.

- El sistema de producción de alimentos para subsistencia a base de maíz ha perdido terreno empujado por el objetivo económico de la ganadería. El maíz sigue, empero, en primer plano cultural. Es muy probable, considerada la relación de inversión de energía y tiempo real, que el sistema de producción de alimentos a base de maíz de la etnia *wixarika*, se cuente entre los más productivos de mundo. No en balde los *wixaritari* se autonombran “guardianes de los colores del maíz”. De este sistema tenemos mucho que aprender. Sin embargo, llama la atención dos situaciones, el déficit anual de alimentos en por lo menos 4 a 5 meses, y que en todo el sistema *wixarika* de producción de alimentos no figuren las hortalizas.
- Se han registrado hacia lo interno, en la sierra, pérdida de calidad de agua, suelos, vegetación y fauna silvestre. Esto, definitivamente afectará en el largo plazo el auto-sostenimiento de la etnia.
- Se pueden distinguir en los últimos cincuenta años, ciertos picos de interés en esta etnia *wixarika*: enfocados hacia el usufructo de las tierras, la venta de artesanías, a ganar adeptos a la religión o por ser sujetos de estudio de instituciones académicas o de planes administrativos sexenales. En esto, la iglesia católica es la institución que más ha perseverado en el área.
- La tendencia en la inversión económica en la sierra ha seguido un patrón de altibajos, en donde se pueden distinguir tres épocas principales. En la década de los años sesenta y setenta (1960-1970), se favoreció una importante inversión económica, con una política integracionista. Dicha inversión perdió vigor durante la década pos-

terior (1980), pero reapareció con un estilo paternalista a principios de la década de los años noventa (1990). Para el 2005 comenzó una nueva fase de caída; pero justo ahora se avizora nuevamente un aumento.

- La presencia de dependencias federales, estatales y municipales, instituciones académicas, grupos no gubernamentales e interesados en el área, se ha multiplicado.
- Debido a la ineficiente coordinación interinstitucional y de los sistemas de control, así como a la asistencia técnica de regular a baja calidad, muchos *wixaritari* siguen realizando acuerdos que redundan en proyectos con resultados deficientes. Esta tendencia es autocancelable e irracional para la supervivencia del pueblo *wixarika*; es decir, oscila con los apoyos y está sostenida de manera artificial con inyecciones de dinero en efectivo anualmente con presupuestos escasamente valorados. Creemos que esto tenderá a desaparecer en el mediano plazo, si no se reemplaza por un trabajo de calidad, pues sólo los grupos capaces de autofinanciar sus iniciativas serán los que persistan en el largo plazo. En esto, la iglesia lleva mucha ventaja a grupos civiles e instituciones gubernamentales y educativas, aunque su presencia es controversial en el territorio.
- El paradigma que comparten instituciones e individuos acerca del indigenismo en México: “respeto a la cultura, a la autodeterminación y a los sistemas de gobierno tradicionales”; en la práctica, cuando menos en lo que al Estado de Jalisco se refiere, no se observa y más bien la atención indigenista tiende a girar en torno a una relación paternalista-militante. Dentro de esta fuerte tendencia se percibe una tímida contra tendencia a conformar una línea de trabajo nueva y diferente, que puede calificarse de autogestión. En ella, son las comunidades quienes adoptan un papel de liderazgo de sus propias iniciativas y, por qué no, el de directivos de puestos que nunca antes sospecharon.
- Las instituciones, por ejemplo el propio CDI, tendrán en el mediano plazo un rol de orientador y facilitador más que gestores frente al trabajo indigenista. Por muy difícil que resulte para algunos aceptar esta concepción del trabajo indigenista, éste es el camino correcto y una tendencia muy favorable para las comunidades indígenas.
- La etnia *wixarika* ha practicado el desarrollo sustentable si juzgamos las siguientes evidencias:

- Uso persistente de la tierra por un período por lo menos de 900 años.
- Transferencia del conocimiento en el uso de recursos naturales renovables de generación en generación.
- Alta productividad de los sistemas productivos, en especial la agricultura.³
- Baja dependencia de insumos de energía externa en todo el sistema sociocultural.
- La etnia *wixarika* se ha mantenido a lo largo del tiempo en función de tres elementos que de manera constante se retroalimentan uno con los otros: *singularidad cultural*, *integridad territorial*, *diversidad biológica*. La singularidad cultural se manifiesta en lengua, educación, religión, música, vestido, sistema de organización, formas de producción de alimentos y uso de recursos naturales renovables. El espacio físico, su territorio, compuesto por diversas formas del relieve, montañas, valles y ríos, es lo que sustenta la cultura y refuerza la cosmovisión *wixarika*. Y, la diversidad biológica, resultado de una diversidad ambiental, contribuye con la subsistencia.
- El rol múltiple de la mujer ha sido clave en la *sustentabilidad cultural* del pueblo *wixarika*. La mujer nace, crece, vive y muere condicionada a una forma de ver y percibir el mundo. Entre las diversas responsabilidades tiene que aprender a cultivar la tierra, cortar leña, barrer, acarrear agua, ordeñar, cuidar y apartar los becerros, hacer queso, pizar, desgranar maíz, cocer y moler el nixtamal, tortear, preparar alimentos, servir la comida, lavar trastes, bordar, barrer, cuidar las gallinas, alimentar puercos y perros, cuidar a sus hermanos menores, lavar ropa, participar en las celebraciones religiosas y procrear niños; además, aceptar relaciones sexuales, desde temprana edad, sin muchas posibilidades de escoger pareja.

Entre sus misiones más importantes está la de ser pilar de la cultura, ya que de ella depende en gran medida la estabilidad, el prestigio de los hombres y la transmisión de conocimientos. Las mujeres suelen ser muy reprimidas, y tal pareciera que su destino está decidido desde su nacimiento. Por lo general, no tienen voz ni voto en asambleas y ni en las decisiones comunitarias, y en todos los casos, salvo muy excepcionales

3. La media nacional en la producción de maíz es de 300 Kg/Ha. La media *wixarika* en la producción de este mismo grano está arriba de los 800 Kg/Ha.

ocasiones, juegan un papel secundario, haciendo labores "propias de su sexo" y pasando noches enteras sentadas al lado de su compañero.

Las esposas de los hombres importantes pueden alcanzar un rango más alto, pero esta condición es una espada de doble filo, ya que un dignatario de prestigio puede repudiar a su mujer por "vieja" y buscarse una "nueva". La mujer forma núcleos con otras mujeres, unidos por lazos familiares. Sin embargo, con frecuencia se dan fuertes rivalidades entre ellas, que culminan en pleitos y golpes de sus propios allegados.

Con la presencia de escuelas, las mujeres han intentado explorar el ámbito a costa de ser violadas y de recibir malos tratos, fuera de sus casas, por maestros y muchachos mayores.

La mujer *wixarika* no se distingue por su entereza, pero es capaz de darse a respetar y ha demostrado corresponder con creces a lazos de amistad. Sin tiempo para sí, sin conocer más que una sola realidad y con el único derecho de servir a su familia, la mujer es feliz a su modo. Se adapta, vive con intensidad y orgullo en un mundo de carencias y limitaciones y sobrelleva una pesada carga con inteligencia y buen humor.

Según la propia concepción *wixarika*, la mujer es una jícara por ser receptiva. Es quien engendra, cuida y protege a los hijos. En su *xikuri*, manto, recibe los frutos de la madre Tierra y ella misma es una deidad porque es capaz de generar vida nueva. Hoy por hoy, las mujeres *wixaritari* viven en su mayoría inaccesibles en la soledad de sus ranchos, dentro de una formidable barrera geográfica y cultural, resguardadas con celo e instruidas en un mundo de dominancia masculina. Sin embargo, en ese mundo ellas mismas, sin proponérselo, condicionan y son artífices no sólo de su propio destino sino del destino de sus descendientes.

El pueblo *wixarika* ha mantenido sus rasgos básicos en lengua, religión y estilo de vida, pero ha adoptado otros. Algunos de estos nuevos rasgos culturales no sólo son inofensivos para el grupo étnico sino que le dan un toque distintivo. Es el caso de los patrones de bordado de colores en el vestido y los cuadros de chaquira, no advertidos por Carl Lumholtz en 1902. Algunos otros, encabezados por la educación nacional y la economía de mercado, han tenido consecuencias culturales importantes que en el mediano plazo pueden ser decisivas en el nuevo rumbo evolutivo de los *Wixaritari*. Además, es grave y preocupante la deriva génica propiciada por el efecto de fundador y reforzado por el aislamiento reproductivo auto-impuesto por motivos culturales.

Microtendencias de la familia extensa

De manera similar a las grandes tendencias que hemos identificado en el nivel de toda la etnia *wixarika* y que describimos en el apartado anterior, aquí hacemos referencia a los factores que tienden a originar un cambio estructural a nivel de los grupos familiares o de las familias en extenso. Estas tendencias en el nivel micro, seguramente también repercutirán tarde o temprano, como efecto de dominó, en todo el pueblo *wixarika*. Las hemos organizado según el contexto biofísico con el que interactúa la familia y al propio contexto social interno familiar.

Contexto biofísico familiar

El rancho familiar es un cosmos en miniatura de todo el pueblo *wixarika*. En lo general, realizan ahí todas las actividades que dan los rasgos de identidad a la etnia. El rancho parental *Tsiura* representa el principal lugar de encuentro y convivencia del grupo familiar de este estudio. En él convergen desde una distancia variable de cinco minutos a una hora, los hijos adultos, esposas, maridos y los hijos de ellos. Se encuentra ubicado en una microcuenca con características particulares. A diferencia de la generalidad de ranchos *wixaritari*, que tienen problemas permanentes de agua, este sitio cuenta con un manantial de agua permanente todo el año; además, tiene buena cobertura vegetal. Lo anterior, la convierte en una unidad fisonómica atípica de la Sierra de los Huicholes.

Contexto social de la familia extensa

Las familias de toda la etnia *wixarika* exhiben una distribución “normal” (de Gauss) en tradiciones. En el extremo derecho de la curva hay minorías que, si bien es cierto que conservan la lengua y visten atuendos típicos, son ignorantes de la cultura y han abrazado toda clase de prácticas externas. En el extremo izquierdo están las familias muy tradicionales, también minorías, con una observancia estricta de lo que ellos han denominado *el costumbre*. Y la gran mayoría de las familias practica de manera moderada *el costumbre*.

La familia en extenso de este estudio, presenta las siguientes características:

- Esta familia no fue elegida en forma aleatoria, sino que fue seleccionada según el criterio de los autores. En especial, nos interesó

por presentar características de una familia muy tradicional, con dos miembros prominentes en asuntos religiosos, pero a la vez, con por lo menos dos miembros con un desconocimiento y falta de participación en tradiciones.

- La subsistencia del grupo familiar ha dependido en gran medida de una alimentación a base de maíz, frijol, chile, calabaza, productos silvestres y la cría a baja escala de animales domésticos.
- Todos los miembros de la familia han usado productos alimenticios externos, pero en la medida que sus ingresos monetarios son estocásticos, los centros de abastecimiento muy alejados y los proveedores locales muy usureros, suelen prescindir de ellos por meses completos. Entre los productos externos que se han convertido en imprescindibles son telas, velas, chocolate, galletas de animalito, dulces de colación, sal, chaquira, aguja, hilo, herramientas para trabajo de campo y utensilios de cocina.
- El arquetipo familiar entre los *wixaritari* es la pareja, hombre y mujer, macho y hembra, siguiendo el modelo natural de especies silvestres y se remonta al modelo impuesto por los “primeros padres y madres”. La homosexualidad y el lesbianismo son conceptos ausentes en su lenguaje y no figuran actitudes ni conductas en ese sentido en el horizonte cultural de ningún miembro de la familia.
- Las mujeres tienen un rol preponderante en todos los aspectos de la endoculturación, en las actividades productivas, sociales y religiosas; incluso en los pocos ingresos económicos que adquieren. Desde muy jóvenes (14–17) tienden a tener pareja. En algunos casos los maridos se unen al grupo familiar, más que ellas migrar, a la familia de ellos. Pero en su mayoría, las mujeres pasan a formar parte de una nueva jícara familiar. Sin embargo, en cualquiera de los casos, reconocen al rancho parental como el principal sitio de reunión, en especial, con fines religiosos y de celebración familiar.
- La *reciprocidad* es una estrategia de coherencia interna y por medio de ella se intercambian bienes y favores. El don más apreciado es una mujer. Nos consta que por una se entregaron a cambio cinco cargas de leña, una vaca parida, cinco anegas de maíz y el trabajo de un peón durante cinco ciclos agrícolas completos.
- La familia extensa presenta una clara tendencia a un rápido crecimiento demográfico. Está integrada en la actualidad (2007) por 31 mujeres vivas y por 26 hombres vivos.

- La pirámide poblacional tiene una base compuesta por niños y jóvenes hasta de 20 años de edad. En la cúspide están los ancestros mayores de quienes desciende toda la familia, la abuela con una edad de cercana a los 90 años y Urawi con casi 100 años o un poco más en el año 2007. Este anciano ha alcanzado el máximo grado cultural como *kawiteru*, y ha influido en la herencia cultural de todos los *wixaritari*, y en particular de su familia.
- La transferencia de conocimiento es vertical, de padres a hijos, innegable en mitos, cuentos, procedimientos de ceremonias, fechas y nombres. Todo lo cual se traduce en actitudes, conductas y una forma de vida tradicional que conforman su identidad *wixarika*.
- El hijo mayor, *Muwieri Temai* ha heredado el conocimiento y el compromiso cultural de su padre *Urawi*. En las prácticas religiosas lo ha seguido muy de cerca, con gran fortaleza física, memoria, inteligencia, interés y dedicación. Ha pasado por todos los cargos tradicionales incluyendo el de *Tatuwani*, gobernador tradicional y *mara'akame*; actualmente ya es *kawiteru*.
- Sólo un adulto tiene dos mujeres, el resto mantiene a la pareja en unidad básica formando familias nucleares. Sin embargo, se dan con frecuencia interacciones sexuales entre diversos miembros.
- El rancho familiar no posee luz eléctrica, radio ni televisión, pero esta carencia no les limita en su vida diaria.
- Para la subsistencia, se da una tendencia a producir sus propios alimentos con base en conocimientos atávicos.
- El uso de la aritmética básica está en una etapa muy temprana de desarrollo, debido quizá a no necesitar de cálculos complicados ni en transacciones económicas ni en construcciones complejas.
- La energía que mueve su sistema productivo proviene en un porcentaje cercano a 97%, de la fuerza muscular humana y de animales de carga y tiro. Y para el caso de la elaboración de alimentos, de su protección contra el frío y de los ritos ceremoniales, la leña es el combustible esencial.
- En distintos aspectos de la vida cotidiana han integrado herramientas y utensilios externos, mientras que en el ámbito religioso aún conservan en su gran mayoría parafernalia de origen local.
- Los mitos de la familia siguen un patrón semejante a los de toda la etnia *wixarika*. A través de ellos, describen y justifican conductas contemporáneas. Por ejemplo, como *Kauyumarie* tuvo dos mujeres y ellas le solicitaron a él vivir en matrimonio, por esta razón con-

sideran que ésa es la forma correcta de unión marital. Asimismo, muchas de sus actividades cotidianas recuerdan acciones ancestrales y están impregnadas de una gran carga simbólica. La sexualidad, especialmente, está infiltrada de manera simbólica en muchas de sus actividades básicas como son, siembra, cosecha y cacería.

- Las desgracias ambientales y personales las asocian con el motivo directo de apartarse del camino sagrado, “*el costumbre*” o seguirlo de manera incorrecta. Al respecto, existe en el grupo familiar una concepción binaria, positiva y negativa que tiene que ver con indicadores de aprecio o desprecio de los *kakaiyarixi*. Es decir, cumplir con *el costumbre* asegura un buen temporal, ausencia de enfermedades y muchos otros beneficios. En la tabla 36 se enlista una serie de actividades junto con el costo:beneficio que representan en cuanto a su significado simbólico.
- Muchos objetos y accesorios tienen un significado simbólico y los valoran como amuletos o talismanes. Ejemplos de amuletos son el tamalito de tabaco silvestre ceremonial, pulseras, collares y aretes. Ese tabaco silvestre usado durante la peregrinación a *Wilikuta* se quema al regreso, en un acto simbólico de eliminar huellas del viaje y la maldad absorbida. Ejemplo de talismán es el *nierika* usado en los frontispicios de los *xirikite*. El *nierika* es un talismán esotérico ultra secreto, guardado con celo por quien lo posee, en forma de cristal de cuarzo. Es, además, un símbolo por excelencia de conocimientos y gracia chamánica mediante el cual, un *mara’akame* puede escudriñar lo oculto y lo distante. El mapa diseñado durante la peregrinación a *Wilikuta* es otro tipo de talismán “encriptado”; un mapa conceptual que condensa toda la experiencia vivida durante el viaje, en apenas una página. A esta categoría pertenece también la canción que los peregrinos componen por obligación durante el viaje, que describe las peripecias y dificultades sorteadas para alcanzar un objetivo. Las permutaciones de nombres y conceptos son también talismanes encriptados para que “*Tukakame*, el diablo, no nos encuentre”.
- Los ritos y ceremonias religiosas que realiza la familia son formas en desuso de prácticas religiosas que se denominan como “primitivas”. El estilo es de tipo chamánico. Ritos nocturnos a ancestros deificados. Utilización periódica, frecuente y obligatoria, de un alucinógeno (peyote) para alterar el estado de conciencia y comunicarse por este medio con los ancestros deificados. Ofrendas de

figuras de animales, sangre y alimentos a los ancestros. El fuego es precursor de ritos y se le alimenta con leña, sal, tesgüino, tortillas y maíz molido. Se honra a la lluvia, el Sol, el viento y otros fenómenos naturales. Adopción de la Tierra, como madre nutricia a quien se debe alimentar por el ombligo con sangre de venado y otros alimentos. Transferencia del poder divino a objetos y personas por medio de la sangre de animales sacrificados. Adopción de acontecimientos, fenómenos, especies silvestres y astros celestes para nombres de personas; ayunos y abstinencias, principalmente abstinencias sexuales, encaminados a ayudar a la Tierra y a las plantas a cumplir su ciclo de fertilidad y a tener un rendimiento más alto. Localización terrenal de sitios ultramundanos que pueden ser vistos, visitados y desmitificados por todos, aun por los más pequeños.

- La percepción mágica del mundo, se hace evidente en la firme convicción de auto-considerarse como “guardianes de un orden universal y de los colores del maíz” y de poder orientar acontecimientos y aun fenómenos naturales.
- De manera similar al resto de los *wixaritari*, han adoptado el número cinco en respuesta a un mandato mágico del desarrollo vital de hombres y ciclos naturales.
- La tendencia de algunos de los miembros de la familia hacia la aculturación mestiza y a vivir fuera de la Sierra de los Huicholes se explica, en parte, por su incursión en la educación oficial a nivel básico y medio superior. Pero además, por la cuantiosa inversión de tiempo y energía que un *wixarika* debe dedicar, si quiere seguir *el costumbre*. Una vez iniciado un ciclo de cinco años, no se puede interrumpir, a riesgo de caer en desgracia o de exponer la integridad de algún miembro de la familia.
- En cuanto a la adopción del idioma español, la familia cuenta con cuatro hombres de un buen nivel de comunicación bilingüe y otros con cierto grado de conocimiento y habilidad. Las mujeres, en general, tienen un mal dominio del español debido a que son las que menos asisten a las escuelas oficiales.
- La comunidad de San Sebastián se caracteriza por la ausencia de misiones y culto católico en el área, desde mucho antes que *Urawi* sentara su base en el lugar que hoy ocupa el rancho familiar. Sin embargo, la educación primaria en sus inicios incluyó instrucción religiosa católica, por lo que el hijo mayor, *Muwierí Temai*, adoptó en su repertorio como relator, algunos conceptos católicos.

- Las adiciones católicas que han incluido los miembros de la familia, al igual que el resto de la población de San Sebastián Teponahuatlán no han afectado ni a sus creencias ni a sus prácticas religiosas. Entre esas incorporaciones se pueden citar:
- El grupo familiar reconoce a Jesucristo, Santo *Xapastian*, Sebastián, virgen de Guadalupe (*Tanana*), Santo San José, Señora Esperanza, nuestra madre mestiza, como personajes poderosos divinos de los “vecinos”. En particular, Santo San José y Señora Esperanza son los *Tatata*⁴, parte de las divinidades que deciden el destino del alma y juzgan el desempeño de una persona después de la muerte. Estos personajes católicos permanecen en el núcleo poblacional de San Sebastián y tienen mayordomos permanentes para su cuidado. La familia tiene reproducciones de madera, en las que difícilmente se les puede reconocer como análogas a las imágenes católicas.
- Ningún miembro de la familia ha recibido sacramentos católicos o de otra religión, a excepción de *Muwieri Temai* quien a los cinco años recibió bautizo “católico” al estilo *wixarika*. Por obligación, el padrino es el hermano de la mamá del bautizado y la ceremonia la lleva a cabo un *mara’akame*. La edad del bautizado y los procedimientos fueron muy diferentes de los de una ceremonia católica.
- Nadie de la familia sabe ni reproduce oraciones, ritos o conceptos religiosos católicos y no están enterados de qué es un sacramento, un pecado o sacrilegio.
- *Tukakame* es una divinidad negativa equivalente al diablo, que puede causar grandes daños y perjuicios a personas y sus bienes materiales, en vida, no después de la muerte. Este personaje es tan temido, que los adultos más sabios de la familia rehusaron sostener en sus manos un diablo de papel maché de los que se usan de adorno en los nacimientos navideños, por relacionarlo con esa figura católica. *Neixata*, lugar en donde bailan los castigados, es el equivalente del infierno, y se localiza según los *wixaritari* en el estado de Nayarit.
- La declaración pública de delitos sexuales, y el baño, desnudos, son actos simbólicos de renovación espiritual y de renacimiento. La vara de mando del gobernador es un símbolo de autoridad y de poder. Este tipo de varas con listones de colores, las reproducen los miembros de la familia cuando ellos conforman jerarquías de autoridad

4. Iturríoz (2007), define a los *Tatata* como “nuestros padrinos”.

semejantes, durante la peregrinación a *Wilikuta*. Otros símbolos de peticiones y mensajes directos de gratitud a los ancestros son figuras talladas en hueso, madera y piedra o cocinados en masa.

- Las bendiciones hechas por el *kawiteru* y el *mara'akame* representan la transferencia de un poder benéfico y sagrado de la divinidad a cada uno. El poder proviene de divinidades que residen en un mundo sobrenatural.
- Lo anterior implica que solamente dos personas de la familia son capaces de transferir ese poder. El resto, todos, deben atenerse a la voluntad de ellos. Este hecho explica, en parte, la capacidad de convocatoria de los dos líderes.

Tabla 36. Relación costo-beneficio de las actividades relativas a la práctica de *el costumbre*, desde un punto de vista émico y ético.

<i>Costo</i>	<i>Beneficio</i>	
	<i>Punto de vista émico</i>	<i>Punto de vista ético</i>
Inversión de tiempo y energía.	Buen temporal.	Evitan el tedio.
Actividades extenuantes.	Gratitud de divinidades, ausencia de enfermedades.	Mantener en forma el funcionamiento físico y mental del organismo.
Ofrendas del presupuesto familiar.	Pago de deuda a los <i>Kakaiyarixi</i> .	Eficiencia del gasto doméstico.
Abstinencia sexual.	Transferencia de energía al cultivo del maíz.	Renovación de los lazos conyugales.
Ayunos.	Pureza corporal.	
Comida sin sal.	Buen efecto del peyote.	Poca retención de agua.
Vigilia.	Esperar a los <i>kakaiyarixi</i> .	Endoculturación.
Desplazamiento fuera del territorio.	Ir a los sitios de residencia de los ancestros.	Desarrollo de mapas cognitivos.
Declaración pública de delitos.	Pureza espiritual.	Coherencia del grupo.
Baño colectivo al desnudo.	Renovación de la persona.	Reforzar la identidad.
Ingerir el amargo peyote	Cumplir una tradición.	Puente de conexión con sus creencias.
Portar atuendos personales	Amuletos y talismanes.	Reforzar la identidad.
Recibir alimento de mano del los compañeros.	Demostrar humildad.	Reforzar lazos filiales y afectivos.
Reverencia a los adultos.	Bendiciones y transferencia de poderes.	Fincar los principios de un reconocimiento propio.

- El agua es un símbolo universal de bendición, un catalizador entre la divinidad y el hombre, capaz de portar toda clase de poderes sobrenaturales.
- Las oraciones se hacen sin ritmo ni uniformidad, en voz alta, con el fin de formar un coro ininteligible para confundir “al enemigo malo”. Esto es un claro relicto de su convivencia con grupos mesoamericanos antagónicos. Pero al mismo tiempo, las oraciones todas comienzan diciendo: *“Alabada santísima, tatewatsi tutsi tinier’eni”*. Es una forma de invocar los favores de *tatewari* y de paso saludar a la “madre mestiza”. La madre mestiza es, además, un símbolo divino externo con quien hay que estar en paz porque ella decidirá, en parte, el destino del alma.
- Los mitos son, en la concepción de Eliade (1972), narraciones cósmicas, biológicas y tópicas, y una fuente de información de un estado primigenio. En los mitos más importantes de los *wixaritari* se describen el origen y el desplazamiento del grupo a causa de presiones generadas por grupos antiguos poderosos. Los mitos permean la vida cotidiana y, a la vez, actividades de sobrevivencia están inmersas en mitos, creencias y tradiciones. Se hacen diversas actividades, porque así se hizo la primera vez. Un ejemplo magnífico de este pensamiento es la autocalificación como los guardianes de los colores del maíz.
- La religión de la familia está muy ligada a una percepción mágica de los acontecimientos del mundo, siendo el culto de tipo chamánico. Todas las actividades se desarrollan dentro de un arquetipo sagrado–profano, con una emulsión de ambas que dibuja un continuo entre una y otra categoría. El arquetipo sagrado–profano es la sombrilla de una red de pares binarios opuestos de influencia directa en el pensamiento mágico-religioso. De entre muchos más, algunos muy significativos y frecuentes son: hembra, macho; lluvia, sequedad; masculino, femenino; abundancia, austeridad; trabajo, descanso; bueno, malo; alegría, tristeza; compañía, soledad; luz, oscuridad; noche, día; *wixarika*-mestizo.

La práctica de *el costumbre*:

- No es irracional, aun cuando los individuos tienen que invertir grandes cantidades de su energía personal y precarios recursos, puesto que funciona como el cemento que aglutina selección natural, identidad y calidad de vida, dando significado y sentido a la vida de los *wixaritari*.
- Refuerza la identidad, orientándola hacia una *identidad de resistencia*, que da coherencia al grupo y se traduce en un alto grado de sobrevivencia y alta esperanza de vida.

- Otorga ascendencia social y reconocimiento regional.
- Propicia además beneficios intangibles de orden espiritual: guardianes de un orden universal, responsables de la continuidad de la vida, guardianes de los colores del maíz y garantía de una residencia en uno de los rumbos del mundo, para formar parte, aún en vida, del panteón de *kakaiyarixi*, ancestros deificados.
- En el nivel individual, todos y cada uno de los miembros maximizan su misión biológica al asegurar la transmisión de sus genes a la siguiente generación.
- La conclusión es que con la práctica de *el costumbre*, los *wixaritari* obtienen beneficios tangibles y beneficios intangibles a nivel individual y de grupo. Los beneficios y los inconvenientes se presentan en la tabla 37.

Tabla 37. Beneficios e inconvenientes
de practicar *el costumbre*

	<i>En pro</i>	<i>En contra</i>
Selección natural	La tabla de vida demuestra un alto grado de sobrevivencia.	Muerte de los desadaptados.
Identidad	La comunidad <i>wixarika</i> aprecia lo que hace la familia. Esto es evidente en haber reconocido el más alto grado cultural a un miembro, <i>kawiteru</i> .	Desadaptación y rechazo de la etnia.
Calidad de vida	La valoración numérica redundante en una buena calidad de vida.	Estrés individual y colectivo.

Apéndice: Problemática Regional

Organizadores del Taller
Leopoldo López Ordóñez
María del Carmen Anaya Corona
Rafael Guzmán Mejía

Resultados de la XV Asamblea de la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco. Ocota de la Sierra, Comunidad de San Sebastián Teponahuatlán (*Wuautia*), Municipio de Mezquitic, Jalisco. Noviembre 6, 7 y 8 de 1995.

Mesa uno: Actividades productivas y empleo

No.	Tema	No.	Problemas detectados	No.	Propuestas
1	Agricultura	1	Baja productividad	1	Apoyo para la compra de fertilizantes, insecticidas y herbicidas.
				2	Presencia de personal técnico.
				3	Implementar cursos de capacitación para comuneros de maneja práctica y permanente.
				4	Impulsar la creación de bordos y represas.
				5	Asesorar a las comunidades en la diversificación de cultivos, según los climas y la vocación del suelo.
				6	Apoyar y asesorar la apertura de nuevos terrenos al cultivo.
				7	Apoyar un programa de conservación de suelos.
2	Ganadería	2	Baja calidad de ganado bovino y caprino	8	Impulsar un programa de mejoramiento genético, con la adquisición de sementales.
				9	Apoyar cursos de manejo pecuario en el nivel regional.
				10	Promover la instalación de farmacias veterinarias en el nivel regional.
				11	Rehabilitar baños garrapaticidas y corrales de manejo.
		3	Asistencia técnica deficiente.	12	Apoyar con servicio social de ingenieros agrónomos, médicos veterinarios y zootecnistas.
		4	Infraestructura insuficiente o inadecuada.	13	Dar seguimiento al centro de acopio de San Sebastián.
		5	Sobrecarga animal por hectárea.	14	Apoyar la creación de sistema de rotación de potreros.
		6	Abuso comercial.	15	Promover adquisición de básculas y corrales de manejo.
				16	Que la UCIH apruebe la creación de una secretaría de comercialización

Mesa uno: Actividades productivas y empleo

No.	Tema	No.	Problemas detectados	No.	Propuestas
3	Forestal	7	Insuficiencia técnica.	17	Continuidad de la capacitación forestal integral.
				18	Crear grupos forestales comunitarios
		8	Insuficiencia económica.	19	Aprobar el aprovechamiento de maderas muertas y plagadas
				20	Agilizar la prorrogas de permisos forestales.
				21	Crear bancos de semillas y áreas semilleros.
				22	Crear brigadas contra incendios.
				23	Crear una contraloría social por parte de la UCIHJ.
		9	Estudios inconclusos.	24	Que el EMIRN presente el programa tan pronto como posible.
4	Caza-pesca-recolección	10	Reducción de las poblaciones de venado	25	Coordinar con la UCIHJ un estudio para la conservación y manejo de fauna silvestre.
				26	Elaborar un programa de acuacultura.
				27	Capacita técnicos comuneros en el manejo de fauna silvestre.

Mesa dos: Procuración de justicia

Nº	Tema	Nº	Problemas detectados	Nº	Propuestas
5	Tenencia	11	Asuntos y juicios pendientes de resolver en toda la comunidad.	28	Coordinación institucional.
	de la Tierra.			29	Crear una instancia especial para la atención de problemas agrarios con la participación <i>wixaritari</i> .
		12	Desconocimiento comunal de leyes agrarias.	30	Curso de capacitación sobre los Artículos 4º y 27º constitucionales y el convenio 169 de la Organización Mundial del Trabajo.
				31	Promover talleres sobre derecho indígena para las nuevas autoridades antes de tomar posesión de sus cargos.

		13	Invasión de ganaderos.	32	Establecer convenio de coordinación interinstitucional.
				33	Crear una instancia especial para la atención de problemas agrarios con la participación <i>wixaritari</i> .
				34	Oficializar territorio.
6	Impartición de justicia	14	Impartición desigual de justicia.	35	Que se tipifique como delito la discriminación indígena.
				36	Que se reconozca la justicia que imparten las autoridades tradicionales
				37	Reconocer a las autoridades tradicionales en toda gestión o proyecto.
				38	Que se reconozcan las decisiones de asamblea como órgano de gobierno.
				39	Aplicación del derecho y conocimiento consuetudinario.
7	Narcotráfico	15	Se dan algunos casos.	40	Capacitación y concientización a la comunidad.
8	Derecho Indígena	16	No se reconoce oficialmente.	41	Reconocer formas de gobierno tradicional.
				42	Apoyar y oficializar estatutos comunales.
				43	Reconocer la asamblea como órgano de gobierno.
				44	Apoyar a los comisarios comunales.
				45	Consultar a las autoridades para gestiones y proyectos.
				46	Proteger por decreto federal y estatal los lugares sagrados fuera del territorio.
				47	Respetar y reconocer la justicia impartida por autoridades tradicionales.
				48	Revisar y reformar artículos relacionados con derecho indígena, incluido el Artículo 40, integrando el espíritu original del 27 y del convenio 169
				49	Que se respeten los derechos indígenas existentes en leyes estatales y federales.

Mesa tres: Educación y cultura

N°	Tema	Problemas detectados	N°	Propuestas
9	Lugares Sagrados	17 Las ofrendas de los lugares sagrados, fuera del territorio <i>wixarika</i> han sido saqueadas y destruidas.	50	Que se respeten y cuiden las ofrendas depositadas en los lugares
			51	sagrados de los cuatro punto cardinales.
			52	Apoyar la construcción de casas de seguridad en <i>Mukayawi</i> y abajo de Cerro Quemado.
			53	Que se reconozcan los sitios sagrados como patrimonio cultural <i>wixarika</i> en el Artículo 4o constitucional.
			54	Que se permita por ley la entrada de los <i>wixaritari</i> a los lugares sagrados fuera de su territorio.
			55	En <i>Haikipenie</i> se construirán esculturas de venado con la explicación de este lugar.
			56	En Guadalupe, Zacatecas, construir a la <i>Tanana</i> , símbolo de <i>Tsikʔri</i> .
			57	Apoyar la visita para definir el sitio exacto de Xapawiyemeta
			58	Incluir la descripción de los cuatro puntos cardinales fuera del territorio en la propuesta de reglamento.
		18 Reglamento de lugares sagrados.	59	Agregar nombres toponímicos del lugar sagrado <i>Wuautua</i> .
10	Educación	19 Bajo interés por la religión, patrimonio cultural y divisionismo.	60	Los jacareros deben cooperar para la conservación y cuidado y no permitir la entrada a las comunidades de sectas religiosas.
			61	No permitir el ingreso de grupos religiosos.
			62	Que las sectas religiosas salgan de las comunidades <i>wixaritari</i>
				Que los <i>wixaritari</i> no convencidos discutan con sus autoridades si quieren permanecer en "el <i>costumbre</i> ".

		63	Que se permita al Consejo de ancianos intervenir en el problema de las sectas religiosas.
		64	Considerar la cultura local en los programas educativos.
		65	Que se autorice impartir tradición oral en el programa oficial.
		66	Que los <i>Mara'akate</i> guíen a los comuneros en sus enseñanzas.
		67	Que el Consejo de ancianos tengan participación activa y profunda en la educación, con niños y adultos.
20	Los niños no participan en sus tradiciones.	68	Que los niños participen oralmente en su lengua materna y que no se avergüencen de sus nombres <i>wixarika</i> .
21	Perdida de la lengua materna.	69	Que los edificios de Santa Clara sean utilizados por maestros bilingües.

Mesa cuatro: Salud y bienestar social

N°	Tema	N°	Problemas detectados	N°	Propuestas
11	Atención Primaria	22	Muchas enfermedades, lejanía, falta de medicamentos, mortalidad infantil, carencia de infraestructura y equipo, falta de agua potable, desnutrición, salarios	70	Apoyar con los medicamentos necesarios.
				71	Aprobar más promotores de salud.
				72	Capacitar voluntarios y aprobar compensaciones a los mismos.
				73	Que los padres de familia participen en el cuidado de la salud.
				74	Apoyar más raciones alimenticias para los niños.
				75	Promover campañas de planificación familiar.
				76	Construir letrinas.
				77	Apoyar con más enfermeras.
					Apoyar la comunicación en brechas y puentes colgantes.
		23	Infraestructura	78	
				79	Autorizar una ambulancia para cada centro.

			80	Proveer del mobiliario y equipo necesarios.
			81	Equipar de energía solar a las casas de salud.
			82	Otorgar crédito para pisos y puertas.
			83	Dar tratamiento a las aguas residuales.
			84	Dotar de agua potable a comunidades y albergues.
			85	Apoyar mejoramiento de vivienda.
			86	Establecer contraloría social para créditos para la vivienda.
		Medicina		Coordinación entre la medicina
	24	tradicional.	87	moderna y tradicional.
12 Segundo y Tercer nivel	25	Faltan odontólogos y oculistas.		Apoyar contratación y servicio social.
	26	Organización y capacitación.	89	Apoyar cursos de capacitación y material didáctico.
			90	Incentivar médicos y promotores de salud.
	27	Educación	91	Promover creación de bibliotecas.
			92	Crear escuelas unitarias.
			93	Diseñar y promover talleres de creatividad infantil.
			94	Apoyar servicio social.
	28	Salud ambiental	95	Tratamiento de basura.
			96	Apoyar la construcción de biodigestores.

Mesa cinco: Albergues escolares

N°	Tema	N°	Problemas detectados	N°	Propuestas
13	Salud	29	Contaminación ambiental.	97	Participación comunitaria en la protección de manantiales y arroyos.
				98	Selección y tratamiento de basura orgánica e inorgánica.
		30	Asistencia médica.	99	Convenio institucional para el servicio social.
		31	Material médico.	100	Atención especial al niño maltratado.
				101	Capacitación a los maestros en primeros auxilios.
				102	Botiquín especial para los albergues.

			103	Coordinación con el Centro de salud.
				Capacitación en la preparación
				de alimentos, normas de higiene y
		32	104	nutrición.
				Organización de comité y consejo de
			105	apoyo.
				Acuerdo SEP-INI-UCIHJ-autoridades
				tradicionales para el ejercicio de la
			106	autoridad.
				Supervisión permanente del
			107	desempeño.
				Cursos y dinámicas en relaciones
			108	humanas.
				Revisar y/o rediseñar reglamento de
			109	albergues.
				Gestionar estudio e instalación de
			110	redes de agua.
			111	Formar comités de apoyo.
				Gestionar apoyo para el diseño y la
			112	construcción de espacios recreativos.
				Participación de la comunidad en un
			113	consejo social.
				Respeto comunal hacia el patrimonio
			114	de los albergues.
				Dotar de equipo de cocina,
			115	dormitorio, áreas de servicio y otros.
				Adecuar los contenidos de los
			116	programas a la cultura.
				Establecer normas de preparación del
			117	personal docente.
				Programas de capacitación
			118	pedagógica, independiente del
				programa pare
				Programación adecuada en tiempos
				y movimientos de cursos y reuniones
			119	magistrales.
				Creación de escuelas unitarias en
				diversas localidades para atención de
			120	niños de 1º a 3º grados.
				Que la totalidad del magisterio sea
			121	huichol.

			Dotación de material didáctico a todo
		122	el sistema educativo.
			Creación de plazas para jefes de
		123	albergues y cocineras comunitarias.
			Que los consejos de ancianos
			participen en la transmisión oral de
18	Cultura	38	Cultura
		124	conocimientos.
			Promover talleres de creatividad
		125	infantil.
			Que todo el personal que labora en
			el bienestar de los niños respete la
		126	cultura
			Que los padres de familia establezcan
			un compromiso para inculcar en sus
		127	hijos la cultura <i>wixarika</i> .
			Que los maestros participen en la
		128	educación tradicional.
			Que los maestros respeten la
		129	integridad del niño.

X

Referencias bibliográficas

- ACEVES, D.; RUIZ, B.; NUNO, P.; ROMAN, S.; ZEPEDA, E.; Y PANDURO, 2006. *A. Heterogeneity of apolipoprotein E polymorphism in different Mexican populations. Hum Biol. Feb.*; 78(1): 65-75.
- AGUADO, J. C. Y M. A. PORTAL.1992. *Identidad, ideología y ritual. Un análisis antropológico en los campos de educación y salud.* UAM-Iztapalapa. División de Ciencias Sociales y Humanidades. Texto y Contexto 9. Casa abierta al tiempo. 241 pp.
- AMSELLE, J. L. Y E.M. BOCOLO.1985. *Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique.* La Decouverte. París. 225 pp.
- ANAYA, C.M.C.1999. *Wilikuta: paraíso terrenal de los Wixaritari. Mexicoa* 1(1):110-120.
- .2003. *Cultura de maíz, sustentabilidad cultural del Pueblo Wixarika (huichol).* Tesis de Maestría. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores. Guadalajara, Jalisco. México.
- .2004. *El rol de la mujer en la sustentabilidad cultural. El caso de las mujeres Wixaritari (Huicholes).* Tesis de doctorado. Centro Universitario de los Altos. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, Jalisco, México. 243 pp. más Anexos.
- ANDERSON, B.1893. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism.* Verso. Londres.
- .1993. Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. *Fondo de cultura económica.* México, D. F.
- ANGUIANO, M. Y P. T. FURST.1987. *La endoculturación entre los huicholes.* Instituto Nacional indigenista. México, D.F. 116 pp. más 16 fotos.
- ANÓNIMO.1945. *Leyenda de los Soles*, en Primo Feliciano Velásquez. trad. Códice Chimalpopoca, pp. 119-144, UNAM-IH, México.
- .1971. *Acción indigenista en la zona cora huichol.* Secretaría de cultura popular y educación extraescolar. Dirección de educación extraescolar en el medio indígena. México. D.F. 155 pp.

- .1973. *Acción indigenista en el área huichola del Estado de Jalisco*. Instituto Nacional Indigenista. México, D.F. Mimeo, 46 pp.
- .1985. *Hystoire du Mechique*. En Ángel María Garibay K. (comp.) *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, pp. 91-120. Porrúa. México.
- .1992. *Lugares sagrados. Relato Wixarika*. Instituto Nacional Indigenista. México, D.F. 39 pp más 1 mapa.
- .1993. *Octava asamblea de la Unión de comunidades indígenas huicholas de Jalisco*. UCIH-INI-Gobierno del Estado. Mezquitic, Jalisco, Mimeo.31 pp.
- .1994. *Pueblos Indígenas de México*. Instituto Nacional Indigenista. Dirección de Investigación y Promoción Cultural. México, D.F.44 pp.
- .1995. *Programa de Desarrollo Comunal de la Región Wixarika de Jalisco*. Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco, UCIH-J. Documento interno. 108 pp. Biblioteca del Instituto Nacional Indigenista. Tepic, Nayarit.
- BALTASAR, B. (ed.).1991. *Arte Indígena Huichol*. Pollença. Barcelona. 139 pp.
- BARFIELD, T. (ed.).2000. *Diccionario de Antropología*. Siglo XXI Editores. México. 652 pp.
- BARTH, F. 1976. (Comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica. México. [Título original: *Ethnic Groups and Boundaries*. Barth, Fredrik.1969. Boston: Little Brown].
- BARRERA, R. R. O. 1999a. *Geomorfología del territorio Wixarika del Norte de Jalisco*. *Mexicoa* 1(1):1-27.
- .1999b. *Características climáticas de la región Wixarika del Norte de Jalisco*. *Mexicoa* 1(1):28-33.
- .1999c. *Las aguas de escurrimiento superficial en el territorio Wixarika*. *Mexicoa* 1(1):34-43.
- .2004. *Medios natural y ambiental del territorio huichol*. Universidad de Guadalajara. Centro universitario de ciencias sociales y humanidades. Guadalajara, Jal, Méx. 286 pp.
- BARTOLOMÉ, M. A.1996. La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas. En: Méndez y Mercado. *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*. III. Coloquio Paul Kirchhoff. Inst. de Inv. Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. pp. 51-71.
- .1997. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas de México*. Siglo XXI Editores. Insitito Nacional Indigenista. México. 214 pp.
- BECERRIL, M.D. et al.1992. Ictiofauna. En: Bueno, S.J., et al.. (ed.) *Informe final de los estudios específicos de Fauna del P.H. Aguamilpa, Nayarit*. Inst. Biol., UNAM. Com. Fed. Elect., México. s/d pp.

- BEGON, M.; HARPER, J. L. Y C. R. TOWNSEND. 1988. *Ecología de individuos, poblaciones y comunidades*. Omega. Barcelona, España.
- BENÍTEZ, F.1968a. *En la tierra mágica del peyote* 285 pp.
- .1968b. Los indios de México. *Era*. México.
- . 1991. "Nuestro bisabuelo cola de venado, señor de los animales". En: Baltasar, Basilio. (ed.).*Arte indígena huichol*. Convento de Santo Domingo, Pollença, España. Prodisa. Barcelona, España. pp. 139: 51-74.
- BENZI, M.1972. *Les derniers adoreurs du peyotl. Croyances, coutumes et mythes des Indiens Huichol*. Gallimard. París. 446 pp.
- .1991. Glosario. En: Baltasar, B. (ed.) 1991. *Arte Indígena Huichol*. Pollença. Barcelona. pp. 134-139.
- BERLIN, B.1992. *Ethnobiological classification: Principles of categorization of plants and animals in tradicional societies*. Princeton University Press. Princeton.
- BERNHARD, E.1994. *The tree that rains: the flood myth of the huichol indians of México*. N.Y. Holyday House.
- BERRIN, K.1978. *Art of the Huichol Indians*. The fine arts of San Francisco/ Harry N. Abrams, Inc., Publishers. N.Y. 212 pp.
- BIFANI, P.1993. Desarrollo sostenible, población y pobreza: algunas reflexiones conceptuales. En: *Memorias del Congreso Iberoamericano de Educación Ambiental*. Guadalajara, Jalisco, México. Noviembre de 1992. pp. 15-68.
- .1997. *Medio Ambiente y Desarrollo*. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, Jalisco, México. 699 pp. [1ª ed. 1981. Centro Internacional de Formación en Ciencias Ambientales, CIFCA. Madrid, España]
- BLANCO, L. V.1991. *El venado azul*. Editorial Diana. México, D.F.292 pp.
- .1992. *Wilikuta. La Tierra Sagrada de los Huicholes*. Daimon Mexicana. México, D.F. 141 pp.
- BOAS, F.1916. *Tsimshian Mythology*. Citado por Lévi-Strauss.1981.
- BRANIFF, C. B. 2001. *La Gran Chichimeca: el lugar de las rocas secas*. CONACULTA. México. 309 pp.
- BRETTELL, C. B. Y C. F. SARGENT. 2001. *Gender in Cross-Cultural Perspective*. Pearson Prentice Hall. 575 pp.
- BUENO, S.J., (coord.). 1992. *Estudios específicos de Fauna de la zona del embalse del P.H. Aguamilpa, Nayarit*. Informe final. Inst. Biol., UNAM. Com. Fed. Elect. México.
- BUTLER, J.1990. *Gender trouble: Feminism and the subversión of identity*. Routledge. Nueva York.
- BUTZER, K.1982. *Archaeology as human ecology: Method and theory for a contextual approach*. Cambridge University Press, Cambridge. [Arqueología, una ecología del hombre.1989. Ballaterra. Barcelona, España].
- CAVALLI-SFORZA, L.; P. MENOZZI; Y A. PIAZZA. 1994. *The History and Geography of Human Genes*. Princeton University Press, Nueva Jersey.

- CASAS, A.G., et al.1992. Anfibios y reptiles. En: Bueno, S.J., et al., (ed.) *Informe final de los estudios específicos de Fauna del P.H.* Aguamilpa, Nayarit. Inst. Biol., UNAM, Com. Fed. Elect. México. s/d pp.
- CASILLAS, R. A.1990. *Nosología mítica de un pueblo huichol: medicina tradicional huichola*. UdeG. 158 pp.
- CASO, A. 1980. *Definición del indio y lo indio, en la comunidad indígena*. Secretaría de Educación Pública-Diana. México [1ª. ed. en 1948]
- CHESNAUT, V.1994. Etnohistoria y antropología jurídica: una reflexión metodológica. En: D. Iturralde G. (comp.). *Orden jurídico y control social*. Instituto Nacional Indigenista. Cuaderno de Antropología Jurídica, 6-II. México, D.F. pp. 27-36.
- CLARK, W. C. Y R.E. MUNN.1986. *Sustainable Development of the Biosphere*. International Institute for Applied Systems Analysis. Cambridge University Press. Nueva York. 491 pp.
- CLIFFORD, J.1995. *Los dilemas de la cultura*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Coplamar.1978. *Programa Integrado 9, Zona Huicot Jalisco*. Presidencia de la República. México. D. F. s/d pp.
- CRUZ-FUENTES, C.S.; B.Z. GONZÁLEZ-SOBRINO; A. GÓMEZ-SÁNCHEZ; H. MARTÍNEZ R.; R.A. CHÁVEZ-EAKLE; Y C. SERRANO S. 2005. *Distribution of apolipoprotein E alleles in coras and huicholes from Nayarit and Nahuas and Mestizos from Veracruz, Mexico*. *Hum Biol.*77 (6):867-72.
- CUCHE, D.1999. *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Nueva imagen. Buenos Aires, Argentina. 159 pp. [Título original en francés: *La notion de culture dans les sciences sociales*, París.1996].
- CUEVAS, J. R. Y F. GARCÍA G.1982. *Los recursos naturales y su conservación*. I Pueblo y Educación. La Habana, Cuba. 44 pp.
- DARWIN, CH.1859. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection: or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. John Murray, London. Una edición en facsimile (mostrando la paginación original) se publicó por *Harvard University Press* 1964, con introducción de Ernst Mayr. Además, 1987: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection. Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. Birmingham, Ala., Gryphons.
- DE LA MOTA, P. M. 1973. *Historia del reino de Nueva Galicia en América Septentrional*. Instituto de Antropología e Historia. Guadalajara, Jalisco. México.
- DEL VAL, JOSÉ.1987. Identidad, etnia y nación. *Boletín de Antropología Americana*, 15. Julio. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México. pp. 26-36.
- DIGUET, L.1891. *Fotografías del Nayar y de California 1893 -1900*. INI. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la embajada de Francia en

- México. Instituto Nacional Indigenista. Colegio de Michoacán. México, 334 pp.
- . 1899. *La Sierra de Nayarit et ses indigenes*. París. s/d pp.
- . 1992. *Por Tierras Occidentales entre Sierras y Barrancas*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos de la embajada de Francia en México-Instituto Nacional Indigenista, México D.F. Jesús Jáuregui y Jean Meyer (eds). Obra original publicada en francés, 1899.
- DIRECCIÓN GENERAL DE EDUCACIÓN INDÍGENA. 1991. *Mi libro huichol*. Jalisco-Nayarit. Primer Grado. Secretaría de Educación Pública. 127 pp.
- DURKHEIM, É. 1968. *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. Schapire, Buenos Aires, Argentina. Publicado en 1915.
- . 1971. "Contribución al estudio de las representaciones colectivas". En Mauss, M. *Institución y culto*. Barral. Barcelona, España.
- DURIN, S. 2003. *Sur les routes de la Fortune. Commerce á longue distance, en de Hement et Solidarité chez les Wixaritari (Huichol), Mexique*. Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle. Institut des Hautes Études d'Amérique Latine.
- DUTTON, B.P. 1903. *Happy people: the huichol indians*. Santa Fe, Nuevo Mexico, Museum of New Mexico Press, 56 pp.
- ELIADE, M. 1972. *Tratado de Historia de las Religiones*. Era, México (ed. original, París 1949).
- . 1988. *Aspectos del mito*. Paidós. Barcelona. 174 pp.
- . 1992. *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama, Madrid 1967 (ed. original, París 1956).
- . 2001. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. FCE. Sexta reimpre-
sión en México. Título original: *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. 1968. Payot, París.
- EMIRN. 1995. *Estudio del Manejo Integral de los Recursos Naturales. Datos de campo*, 65 tomos, periodo 1990-1995. Instituto Nacional Indigenista. Centro Coordinador Indigenista. Mezquitic, Jalisco, México.
- ENKERLIN, H. ERNESTO C., G. CANO C., R.A. GARZA C., Y E. VOGEL M. 1997. *Ciencia ambiental y desarrollo sostenible*. International Thomson. México. 690 pp.
- ESCALANTE BETANCOURT, Y. 1994. Etnografías jurídicas de Coras y Huicholes. *Cuadernos de Antropología jurídica*, 8. INI. México, D.F. 63 pp.
- FABILA, A. 1959. *Los huicholes de Jalisco*. Instituto Nacional Indigenista. Gobierno del Estado de México. 134 pp.
- FÁBREGAS, P. A., M.A. NÁJERA Y C. GONZÁLEZ P. (eds.). 2005. *Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca*. Memorias. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, Jalisco. México. 284 pp.
- FRAZER, J. G. 1994. [1890]. *La Rama Dorada*. Fondo de Cultura Económica. 860 pp.

- FREEMAN, D.1983. *Margaret Mead and Samoa: The making and unmaking of an Anthropological Myth*. Harvard University Press. Cambridge.
- FRIED, M.1967. *The evolution of political society: An essay in political anthropology*. Random. Nueva York.
- FRISANCHO, A. R.1993. *Human adaptation and accomodation*. University of Michigan Press. Ann Arbor, Michigan.
- FURST, P.T.1968. *The Parching of the Maize: an essay on the survival of Huichol Ritual*. Acta Ethnologica et Linguistica. 14: 1-55.
- .1972. Some problems in the interpretation of west Mexican thomb art. En: *The archaeology of Western México*. Betty Bell (ed.) Instituto Jaliscience de Antropología e Historia. s/d pp.
- y B. MYERHOFF.1972. El mito como historia: el ciclo del peyote y la datura entre los Huicholes. En: Anónimo.1972. *El peyote y los Huicholes*. Secretaría de Educación Pública. SEP Setentas, México, D.F.196 pp.
- GALINDO C., JESÚS.1994. Historia oral. Guía técnica y reflexiva. En: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Vol. VI, 18. Universidad de Colima. pp. 203-230.
- GARCÍA SANCHO F. 1998. Misogenia. Odio o aversión al origen o a los orígenes. En: Villaseñor Bayardo, S.J. (Comp.). La misogenia, el odio al origen. Universidad de Guadalajara. México. pp. 20-39.
- GEERTZ, CLIFFORD.1987. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona, España.
- GEIST, I.1995. Conferencia dictada en el Coloquio sobre Cultura Wixarika. Instituto Nacional Indigenista. Guadalajara, Jal.20 pp.
- GIMÉNEZ, GILBERTO.1978. *La teoría y el análisis de la cultura*. SEP-COMESCO-Universidad de Guadalajara. México.
- .1996. *La teoría y el análisis de la cultura*. SEP-COMESCO-Universidad de Guadalajara. México.
- GÓMEZ R. M.1994. La juridización de los indígenas ante la nación mexicana. En: Iturralde, G. (comp.). *Orden Jurídico y control social*. Instituto Nacional Indigenista. Cuadernos de Antropología jurídica 6-I. México, D.F. pp.19-30.
- GONZÁLEZ, M.S.1993. *Mujeres y relaciones de género en la Antropología latinoamericana*. El Colegio de México. México.
- GRIMES, JOSEPH E.1959. Huichol tone and intonation. *International Journal of American Linguistics* 25:221-232.
- .1964. *Huichol Syntax*. The Hague: Mouton.
- y T. B. HINTON.1961. Huichol and Cora. En *Handbook of Middle American Indians*. E.Z. Vogt y R. Wauchope (eds). Vol. 8, part 2; Ethnology. Austin: University of Texas Press.1969. pp. 792-813.
- . 1990. "Huicholes y Coras". En: *Coras Huicholes y Tepahuanes*, Thomas B. Hinton (ed.). Colección Presencias 22, Instituto Nacional Indigenista. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México. pp. 73-97.

- [Título original: *Huichol and Cora, Handbook of Middle American Indians, Ethnology, Part II, Vol. 8.* Austin Texas. 1969, pp.792-813. Traducción al español por Silvia Rendón, 1ª. ed.: 1972]
- ; y B. F. GRIMES.1962. Semantic distinctions in Huichol (Uto-aztecan) kinship. *American Anthropologist* 64:104-112.
- GUTIÉRREZ LÓPEZ, G.1968. *El mundo de los huicholes*. B. Costa- Amic. México, D.F. 136 pp.
- GUTIÉRREZ, A.2002. *La peregrinación a wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, D.F. 310 pp.
- GUZMÁN, A.M.1990. La Fauna Acuática de la Nueva Galicia. Una aproximación a la problemática de su estudio y conservación. *Tiempos de Ciencia* 20. Univ. Guadalajara. 1-46 pp. Guadalajara, Jalisco, México.
- GUZMÁN MEJÍA R.1996. Cultura *preindustrial* de maíz, peyote y venado. *Revista Universidad de Guadalajara*. Guadalajara, Jal., 6:51-55.
- .1999. Conceptos Wixaritari para principiantes. *Mexicoa* 1(1):121-141.
- .2004. Sacramentos que forjan la identidad Wixarika. En: *El fenómeno religioso en el occidente de México*. El Colegio de Jalisco. 93-105. Coedición Universidad de Guadalajara - El colegio de Jalisco. 93-105. ISBN 968-6255-93-1.
- y M. C. ANAYA, C.2001. *Educación ambiental*. McGraw-Hill. México. 170 pp.
- . y R. ROJAS (Coords.).1996. *Lineamientos y estrategias de desarrollo sustentable para las comunidades Wixaritari del Norte de Jalisco, México*. Instituto Nacional Indigenista, Delegación Jalisco. Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco. Centro de Ingeniería Ambiental, Universidad de Guadalajara 217 pp. más 16 anexos. Guadalajara, Jalisco México.
- . y R.O. BARRERA . (Coords.). 1997. Rasgos biofísicos, socioculturales y de Sistemas productivos para el ordenamiento territorial de la nación *Wixarika*. Universidad de Guadalajara. Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Instituto Nacional Indigenista. 331 pp. más i-viiimás 7 anexosmás 27 mapas.
- HANNAN, M. Y J. FREEMAN.1977. The Population Ecology of Organizations. *American Journal of Sociology* 82:929-964.
- HARRIS, M. 1968. *The rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. Thomas Y. Crowell Co. N.Y.764 p.
- . 1979a. *Cultural materialism: The struggle for a science of culture*. Random. Nueva York. [*Materialismo cultural*.1985. Alianza, Madrid, España].
- HEDBERG, J.1993. *Wixarika*. Uddevalla. 153 pp.
- HELL, CH.1988. Hirsch, maiz and peyote in der konzeption der huichol: ursprung und transformation eines symbol - komplexes. *Hohenschgflarn*. Germany. 383 pp.

- HERNÁNDEZ, L. L. 1999. Endemismo florístico en la región norte de Jalisco. *Mexicoa* 1(1):90-94.
- HINTON, T. (comp.). 1972. *Coras, huicholes y tepehuanos*. Instituto Nacional Indigenista. Consejo nacional para la cultura y las artes. México, D.F. 177 pp.
- INEGI. 2006. XII Censo General de Población y Vivienda. 2000. Población de 5 años y más por municipio, sexo y religión, y su distribución según grupos quinquenales de edad y su distribución según condición de habla indígena y habla española. Mpio. de Mezquitic, Jalisco. www.inegi.gob.mx/est/librerias/tabulados.asp?tabulado=tab_re01a&c=738&e=, sin fecha de actualización. Consulta: 28/10/2006.
- INI. 1995. *Defensa de los lugares sagrados grupo étnico Wixarika*. Instituto Nacional Indigenista. Documento Interno. Guadalajara, Jalisco, México.
- . 1996. *Perfil de la acción Indigenista en Jalisco*. Instituto Nacional Indigenista. Documento Interno.
- INSTITUTO DE ECOLOGÍA. 1988. *El futuro del hombre en la naturaleza: ensayos sobre reservas de la biosfera*. Instituto de Ecología. México. 139 pp.
- ITURRALDE, D. 1994. Antropología jurídica y derechos indígenas. Instituto Nacional Indigenista. *Cuadernos de Antropología jurídica* 6-I. México, D.F. pp. 2-17.
- ITURRÍOZ LEZA, J. L. 2007. *Etimología de las palabras wisalika y huichol*. Ponencia del Segundo encuentro de especialistas de la región Norte de Jalisco y Sur de Zacatecas. 7-9 marzo, 2007. Centro Universitario del Norte, Universidad de Guadalajara. Colotlán, Jalisco. México. 12 p.
- . y J. CARRILLO DE LA CRUZ. 2007. *Las huellas de la evangelización en el ciclo ritual y en la lengua de los huicholes: resistencia y asimilación*. Ponencia del Segundo encuentro de especialistas de la región Norte de Jalisco y Sur de Zacatecas. 7-9 marzo, 2007. Centro Universitario del Norte, Universidad de Guadalajara. Colotlán, Jalisco. México. 41 p.
- . ET AL. 1995. *Reflexiones sobre la identidad étnica*. UdeG. Guadalajara, Jal., 282 pp.
- JÁUREGUI, J. 1992. *Bibliografía del Gran Nayar: Coras y Huicholes*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la embajada de Francia en México. Instituto Nacional Indigenista. Colegio de Michoacán. México, 236 pp.
- . 1993. *Música y Danzas del Gran Nayar*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la embajada de Francia en México. Instituto Nacional Indigenista. 334 pp.
- Y J. NEURATH. (Coords.). 2003. *Flechadores de estrellas*. CONACULTA-Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, D.F. 496 pp.
- KAPLAN, DAVID Y ROBERT A. MANNERS. 1972. *Culture Theory*. Prentice-Hall. (ed. Marshall D. Sahlins).

- KINDL, O. 2003. *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*. Instituto Nacional de Antropología e historia. Universidad de Guadalajara. Colección etnografía de los pueblos indígenas de México. Serie estudios monográficos. 289 pp.
- KIRCHOF, P. 1942. Mesoamérica. *Acta Americana*. 1:92-107.
- . 1960. Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. Sociedad de alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. *Suplemento de la revista Tlatoani*. 3.
- KLINEBERG, OTTO. 1904. Notes on the Huichol. *Amer. Anthropol.* 36(3):446-460.
- . 1972. *Notas sobre los huicholes*. En Nahmad et al. 1972: 27-52 pp.
- KOTTAK, P.C. 2002. *Antropología Cultural*. 9a. ed. McGraw-Hill Interamericana. España. 418 pp.
- KROEBER, A. L. Y C. KLUCKHOHN. 1952. *Culture: A critical review of concepts and definitios*. Harvard University Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. 47.
- . 1963. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Vintage. Nueva York
- LAMAS, MARTA (Comp.). 1996. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG-UNAM y Porrúa. México. [el título original fue en inglés: Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *American Historical Review* 9, 1986: 1053-1075]
- LAMB, S. 1964. The classification of the Uto-Aztecan languages: A historical survey. En: William Bright, (ed.) *Studies in Californian linguistics*. University of California. Berkeley y Los Ángeles.
- LEAL CARRETERO, S. 1992. *Xurawe o la ruta de los muertos*. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, México. 204 pp.
- LEFF, ENRIQUE. 1993. La formación ambiental en la perspectiva de la Cumbre de la Tierra y de la Agenda 21. En: *memorias del Congreso Iberoamericano de Educación Ambiental realizado en Guadalajara, Jal., México en noviembre de 1992*. pp. 74-92.
- . (comp.). 1994. *Ciencias sociales y formación ambiental*. CIIH. Gedisa, UNAM. pp. 321: 17-84.
- Y JULIA CARABIAS. 1993. *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales*. Vol segundo. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México. Porrúa. PNUMA, Red de Formación Ambiental para América Latina y El Caribe. 786 pp.
- LEIBOWITZ, L. 1975. Perspectives on the Evolution of Sex Differences, En: Rayna Rapp (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. *Monthly Review*. Nueva York. pp. 20-35.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1945. The Analysis of Structure in Linguistics and in Anthropology. *Word* 1:1-21.

- .1965. El totemismo en la actualidad. *Breviarios*, 73. FCE. 157 pp.
- .1969. *The elementary structures of kinship*. Beacon. Boston. [*Les structures élémentaires de la parenté*, París, 1949; *Estructuras elementales del parentesco*, 3a. ed. Paidós. Barcelona, España.1991]
- .1975. *L'identité*. Quadrige Presses Universitaires de France.
- .1981a. *Antropología estructural II*. Siglo XXI. 2ª ed. México.
- .1981b. *La identidad*. Petrel. Barcelona, España.
- .1981c. La gesta de Asdiwal. En: C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*. II.Mito, sociedad, humanidades, pp. 142-189. Siglo XXI, México.
- LIFFMAN, P.1996. Reivindicación territorial y convergencia democrática de los wixaritari (huicholes). En: Jorge Alonso y Juan Manuel Ramírez (Coords.). *La democracia de los de abajo: el caso de Jalisco*, pp. 41-76. Universidad de Guadalajara, CIESAS; UNAM, CEEJ.
- .2000a. Gourdvines, fires, and Wixarika territoriality (North American Indians, Mexico, Huichol). *J. of the Southwest* 42(1):129-165.
- .2000b. The Huichols in history. *J. of the Southwest* 42(1):167-180.
- y P.E. CYLE. 2000. Ritual and historical territoriality of the Cora (Nayarit) and Huichol (Wixarika) peoples. *J. Of the Southwest* 42(1):1-11.
- LILLY, J. 2005. *Documento de internet*. <http://www.conservacion-humana.org/equipol/john.htm>. Consultado en 2005.
- LINTON, R.1936. *The study of man: An introduction*. Appleton-Century. Nueva York. [*Estudio del hombre*. Fondo de Cultura Económica. México.1942]
- LÓPEZ MATEOS, R. Y J. RELLO E.1992. *Lugares sagrados. Relato Wixarika*. Inst. Nacional Indigenista. México, D.F. 39 pp.
- LUMHOLTZ, C.1900. *Symbolism of the Huichol indians*. Memoirs of the American Museum of Natural History. Vol. III, pt. 1, 1-223 pp.
- .1902. *Unknown Mexico*. Vol. II. Scribner. Nueva York.
- .1904. *Decorative art of the Huichol Indians*. Memoirs of the American Museum of natural History. Vol. III, pt. 3, pp. 279-327.
- LUQUÍN S. H.; NIEVES H. G.; VÁZQUEZ G. A.1999. Vegetación de la región huichola. *Mexicoa* 1(1):78-85.
- MALINOWSKI, BRONISLAW K. 1995[1922]. *Los argonautas del pacífico Occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica*. Península. 4ª ed. Barcelona, España. 505 pp. [*la edición inglesa fue publicada en 1922 con el título Argonauts of the Western Pacific*. Routledge. London, England].
- y J. H. Turner. 2000. Functionalism and Structuralism. *Encyclopedia of Sociology*. Edgar F. Borgatta y Rhonda J.V. Montgomery (Eds.) Vol. 2. 2ª ed. Macmillan. 5 vols. Nueva York.
- MATA, T. R.1974. *El pensamiento Huichol a través de sus cantos*. Kérigma. Guadalajara, México. 64 pp.

- .1980a. *Vida y Arte de los Huicholes*. Primera parte, La Vida. *Artes de México*. México. 126 pp.
- .1980b. *Vida y Arte de los Huicholes*. Segunda parte, El Arte. *Artes de México*. México. 125 pp.
- .1982. *Eukia un viaje por comunidades huicholas*. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, México. 386 pp.
- MEAD, G. H. 1934. *Mind, self and society: From the standpoint of a social behaviorist*. University of Chicago Press. Chicago [Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social. Paidós. México.1990]
- MEAD, M.1928. *Coming of Age in Samoa*. Dell. Nueva York.
- .1935. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. Morrow. N.Y.
- MEDINA, A. 2003. *En las cuatro esquinas, en el centro*. Univ. Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. México, D.F. 350 pp.
- MELUCCI, A.1985. *Identità e izione colectiva. Complessità sociale e identità*. Milán. Angeli. 150-163.
- MERCIER, PAUL.1995. *Historia de la Antropología*. Península. Barcelona, España. 234 pp. [Título original en francés: *Histoire de l'antrhopologie*. Press Universitaires de France.1966].
- MEYER, J. 2000. *La Cristiada*. Tres Volúmenes. 20^a. Siglo XXI. México. Vol. I, La Guerra de los Cristeros.
- MIRANDA, JOSÉ. 1966. La propiedad comunal de la tierra y la cohesión social de los pueblos indígenas mexicanos. *Cuadernos Americanos*. Año XXV, Vol. VI, Nov.-Dic. México, D.F. pp. 168-181.
- MOI, O.1997. *An essay presented for a course in Sacramental Theology at Allen Hall Seminary*. Documento de Internet. London: pp.2.http://home.online/~aomoi/wath_sacr.htm. Consultado en 2002.
- MORÁN, E.1996. *La ecología humana de los pueblos de la Amazonia*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 325 p. [Título original en portugués: *A Ecología humana das populações da Amazonia*. Vozes, Petropolis, Brasil.1990].
- MOSTAFA, K. TOLBA. 1993. Para recuperar nuestros días perdidos. En *Memorias del Congreso Iberoamericano de Educación Ambiental*. Universidad de Guadalajara. Coordinación General de Ecología y Educación Ambiental. Guadalajara, Jalisco. México.
- MOUNTJOY, J.B.2002. El desarrollo de cultura Indígena en la costa de Jalisco. *Mexicoa*. 3(1, 2):25-37.
- MURDOCK, G.1949. *Social Structure*. Macmillan. Nueva York.
- . P.1967. *Ethnographic atlas*. University of Pittsburg Press. Pittsburg.
- MURPHY, R. Y J. STEWARD.1955. Tappers and trappers, Parallel processes in acculturation. *Economic Development and Culture Change* 4: 335-355.

- MUWIERI TEMAI. 1999. Extensas entrevistas, no sólo en este año, sino desde 1995 y hasta el presente.
- MYERHOFF, G.B. 1974. *Peyote hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*. Cornell Univ. Press. Ithaca. 285 pp.
- NAHMAD, S. 1972. *El peyote y los Huicholes*. Secretaría de Educación Pública. SEP Setentas. México, D.F. 196 pp.
- . 1990. *Los Huicholes*. INI. México.
- NAVARRO, M.T.D., G.M.P. SANDOVAL Y G.H.E. VALDÉS. 1995a. *Aves de la Región Wixarika*. INI., UCIHJ., Jalisco. 40 pp.
- . 1995b. *Monografía de Aves de la Región Wixarika*. Inst. Nal. Indig. Unión Com. Indig. Huicholas Jal., Guadalajara, Jalisco. 15 pp.
- NAVARRO, M. Y C. R. STIMPSON (Comps.). 1998. *¿Qué son los estudios de mujeres? Los estudios de mujeres, un nuevo saber*. Fondo de Cultura Económica de Argentina. Buenos Aires, Argentina. 326 pp.
- NEGRÍN, J. 1977. *El Arte Contemporáneo de los Huicholes*. Univ. Guadalajara. Guadalajara, México. 143 pp.
- . 1985. *Acercamiento histórico y subjetivo al huichol*. Univ. Guadalajara, Jalisco, México. 64 pp.
- . 1991. Nierika. Arte contemporáneo huichol. En: Baltasar, B. (Ed.) 1991. *Arte Indígena Huichol. Pollença*. Barcelona. pp. 25-33.
- . 2003. The huichol: Wixarika. Documento de internet. <http://www.68.166.190.115/Wixarika/wxCulture.cfm>. Consultado 2003.
- NETTING, R.M.; R.R. WILK Y E.J. ARNOLD (eds.). 1984. *Households. Comparative and historical studies of the domestic group*. University of California Press. 480 pp.
- NEURATH, J. 2002. *Las fiestas de la casa grande*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Universidad de Guadalajara. México. 379 pp.
- . 2006. Huicholes. En *CNDI. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*. Información consultada en Internet en la dirección: <http://cdi.gob.mx/mo-nografias/contemporaneos/huicholes.pdf> el 16 nov 06.
- NICHOLSON, HENRY B. 1971. Religion in Pre-Hispanic Central Mexico, en *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 10, pp. 395-446, Austin, University of Texas Press.
- NICHOLSON, L.L. 1989. Toward a method for understanding gender. En: *Gender and History*. Columbia University Press. Nueva York. pp. 69-104.
- NIEVES H. G; VÁZQUEZ G. J. A.; LUQUÍN S. H; IRACHETA R. E. Y VARGAS R, Y. 1999. Plantas vasculares del norte de Jalisco y zonas adyacentes de Durango, Nayarit y Zacatecas. *Mexicoa* 1(1):41-77.
- NÚÑEZ FRANCO, R. 1982. *Canciones, mitos y fiestas huicholas*. Cultura, SEP. México, D.F. 89 pp.

- OLVERA, S. C. Y. D. POLIAKOFF (comps.).1994. Opiniones sobre la ley reglamentaria al Artículo 4o. constitucional. Instituto Nacional Indigenista. *Cuadernos de Antropología jurídica*, 5. México, D.F. 50 pp.
- ORÓZCO, D. M. A.1991. *Siglo XXI, frontera ecológica*. Plaza y Valdés. México. 163 pp.
- PÁEZ RIBEROS, L.A.; MUÑOZ-VALLE, J.F.; FIGUERA, L.E.; NUÑO-ARANA, I.; SANDOVAL RAMÍREZ, L.; GONZÁLEZ MARTÍN, A.; IBARRA, B. Y RANGEL VILLALOBOS, H. 2006. Y-linked haplotypes in Amerindian chromosomes from Mexican populations: Genetic evidence to the dual origin of the Huichol tribe. *Legal Medicine*. 8(4):220-225.
- PALAFox VARGAS, M. 1978. *La llave del huichol*. SEP-INAH. México, D.F. 87 pp.
- .1985. *Violencia, droga y sexo entre los huicholes*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Cultura, SEP. 214 pp.
- PARK, ROBERT. 1936. Human Ecology. *American Journal of Sociology* 42:1-15.
- PARSONS, T.1951. *The Social System*. Free Press. Nueva York.
- .1968. The position of Identity in the General Theory of Action. In: C. Gordon y K. Gergen. *The Self in Social Interaction*. Wiley. N.Y. pp. 11-23.
- PEARCE, D. W.; E. BARBIER Y A. MARKANDYA. 1990. *Sustainable development: economics and environment in the Third World*. Earthscan Publications Ltd. London.xBilling & Sons LTd. Worcester. Great Britain. International Institute for Environment and Development. 211 pp.
- PODER EJECUTIVO FEDERAL. 1994. Norma oficial mexicana NOM-059-ECOL-1994, que determina las especies y subespecies de flora y fauna silvestres terrestres y acuáticas en peligro de extinción, amenazadas, raras y las sujetas a protección especial, y que estable especificaciones para su protección. *Diario oficial de la Federación*. CDLXXXVIII (10): 10-60.
- PRADES, J. A. 1998. *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad. Historia, Ciencia, Sociedad*, 277. Península. Barcelona, España. 332 pp. [título original en francés: *Persistence et métamorphose du sacré*. Presses Universitaires de France.1987].
- PROCURADURÍA AGRARIA.1994. *Carta al Dr. Arturo Warman Gri*. Agosto 1994. 3 pp.
- RADCLIFFE-BROWN, A.1996. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. 3ª. Edición. Península. Barcelona, España. 249 pp. [La edición original inglesa fue publicada en Londres en 1952 con el título *Structure and Function in Primitive Society*].
- RAJSBAUM, A.1994a. *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México*. Instituto Nacional Indigenista. México. 175 pp.
- .1994b. Mitos y normatividad. En: D. Iturralde G. (Comp.). *Orden jurídico y control social*. Instituto Nacional Indigenista. Cuaderno de Antropología jurídica, 6-II. México, D.F. pp.19-26.

- .1994c. Sobre el origen de la instituciones judiciales entre los huicholes. En: T. Valdivia D. (comp.). *Avances de investigación en antropología jurídica*. Instituto Nacional Indigenista. Cuadernos de Antropología jurídica 7-II. México, D.F. pp 23-30.
- . y J. Jáuregui. 1992. *Bibliografía indigenista sobre los coras y los huicholes*. En: J. Jáuregui. 1992. Op. Cit., pp.71-84.
- RAMÍREZ DE LA CRUZ, X. J.1993. *Wixarika Niawarieya, La Canción Huichola*. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, México. 155 pp.
- RAMOS HERRERA, J.1995. *Programa de trabajo 1995*. Universidad de Guadalajara. Coordinación Universitaria de apoyo a comunidades indígenas. Documento interno.
- RANGEL-VILLALOBOS, H.2000. La historia del hombre descrita por el cromosoma Y. En: *Historia biológica del hombre en América*. González-Martín, A. (Coord.). pp. 29-76. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Hidalgo, México, D.F.
- ; F. RIVAS; L. SANDOVAL; B. IBARRA; Y. GARCÍA-CARVAJAL; J.M. CANTÚ Y L.E. FIGUERA.2000. Genetic variation among four Mexican populations (Huichol, Purepecha, Tarahumara and Mestizo) revealed by two VNTRs and four STRs. *Human Biology*. 72(6):983-995. (ISSN: 0018-7143).
- ; L. SANDOVAL; B. IBARRA Y LUIS E. FIGUERA.2003. Diversidad haplotípica del cromosoma Y en cuatro poblaciones mexicanas. *Est. de Antr. Biol.* XI: 49-70.
- REED, K.B.1972. *El INI y los Huicholes*. Instituto Nacional Indigenista. (ISSN: 1405-5066): 49-70. México, D.F. 176 pp.
- REYNOSO, R. A. Y TALLER DE TRADICIÓN ORAL. 2006. *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*. Volúmenes I y II. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, Jalisco, México.
- RICHARD, A.1985. *Primates in Nature*. Freeman, Nueva York.
- ROJAS, A.1999. *Escolaridad e interculturalidad. Los jóvenes wixaritari en una secundaria de huicholes*. Tesis de maestría. CIESAS Occidente. Guadalajara, Jalisco. México. 261 pp. más 7 anexos.
- ROJAS, B. (Comp.).1992. *Los Huicholes: documentos históricos*. Biblioteca Gonzalo Aguirre Beltrán INI. CIESAS. 272 pp.
- .1993. *Los Huicholes en la Historia*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Colegio de Michoacán. Instituto Nacional Indigenista. 222 pp.
- .1994. Sobre el origen de la instituciones judiciales entre los huicholes. En: T. Valdivia D. (comp.). *Avances de investigación en antropología jurídica*. Instituto Nacional Indigenista. Cuadernos de Antropología jurídica.7-II. México, D.F. pp. 23-30.

- ROSALDO, M.1974. Woman, culture and society: A theoretical overview. En: Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere (eds.). *Woman, Culture, and Society*. Standford University Press. Standford. pp. 81-95.
- RUBÍN, R.1981. *La bruma lo vuelve azul*. FCE. México, D.F. 164 pp.
- RZEDOWSKI, J.1978. *Vegetación de México*. Limusa. México. 432 pp.
- SAHAGÚN, B.1975. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Sepan Cuantos 300. Porrúa. México, D.F. 1093 pp.
- SÁNCHEZ, V.; M. CASTILLEJOS Y L. ROJAS B.1989. *Población, recursos y medio ambiente en México*. Fundación Universo Veintiuno. Colección Medio Ambiente, 8. México. 141 pp.
- SANTOSCOY, A. 1986. *Obras completas*. Tomo II, UNED, Guadalajara.
- SCHAEFER, S.B. Y P.T. FURST (eds.).1996. *People of the peyote: huichol indian history, religion and survival*. Univ. of Albuquerque.
- SCHAEFFLER, L.1986. *Grupos indígenas de México*. Panorama. México 250 pp.
- SCHUURMAN, FRANZ.1993. *Beyond the impasse. New directions in development theory*. Zed Books. pp. 207-221.
- SCIOLLA, L.1978. *Identità*. Turin. Rossenberg and Seillier. pp. 7-60.
- .1983. *Identidad*. [primera versión: 1978. *Identità*. Torino, Rosenberg & Selier.]
- SCOTT, J. W.1996. El género: una categoría útil para el análisis histórico. En: Marta Lamas (comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG-UNAM y Porrúa. México. [el título original fue en inglés: *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, *American Historical Review* 9, 1986: 1053-1075]
- SERVICE, E.1971. *Cultural evolutionism: Theory in practice*. 2 ed. Random House. Nueva York.
- SIMON, S.CH. Y R. S. DEFRIES.1990. *One Earth, one future. Our changing global environment*. National Academy Press. Washington, D.C.196 pp.
- SITTÓN, S.N., O. KLINEBERG, P.T. FURST Y B.G. MYERHOFF. 1972. *El peyote y los huicholes*. Sep-Setentas 29, Secretaría de Educación Pública. México. 196 p.
- SMITH, E. A. Y B. WINTERHALDER (eds.).1992. *Evolutionary ecology and human behavior*. Aldine de Gruyter, N. Y.
- SOULÉ, M.1991. Conservation: tactics for Constant Crisis, *Science*. 253 (5021): 744-750.
- SPENCER, HERBERT.1864–1867. *The Principles of Sociology*. 3 vols. Appleton. Nueva York.
- STAVENHAGEN, R.1988. *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. El Colegio de México. 383 pp.
- STECKBAUER, S.1993. *La situación bilingüe y bicultural de los Huicholes, México*. Jahre Mestizaje in Sprache, Literatur und Kultur: 132-149. S. M. Steckbauer et al. (eds.). Salzburg: Bibliotheca Hispano-Lusa.

- .2005. *Educación bilingüe y bicultural en México: el caso de los huicholes*. Documento de Internet: <http://search.yahoo.com/search?fr=FP-pull-web-t&p=STECKBAUER+y+huicholes>. Consultado en 2005.
- STEWART, JULIAN H.1972. *Theory of culture change. The methodology of multi-linear evolution*. University of Illinois Press. 244 pp. [publicado por primera vez en 1955]
- .1977. *Evolution and ecology: on social transformation*. University of Illinois Press. Urbana.
- STIMPSON, C.1998. ¿Qué estoy haciendo cuando hago estudios de mujeres en los años noventa? En: Navarro, Marysa y Catherine R. Stimpson (Comps.). *¿Qué son los estudios de mujeres? Los estudios de mujeres, un Nuevo saber*. Fondo de Cultura Económica de Argentina. Buenos Aires, Argentina. pp. 127-165.
- STOLL, D.1985. *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?*. Edición digital publicada en 2002 por nódulo, siguiendo la edición de Quito, 1985. www.nodulo.org/bib/stoll/ilv.htm#1
- TAYLOR, E. B.1871. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. J. Murria. Londres.
- .1955. Animism. W. A. Lessa y E. Z. Vogt. (ed.). *Reader in comparative religions*. Harper and Row, Publishers, N.Y. P. pp. 456: 10-21.
- TAYLOR, S.J. Y R. BOGDAN.1998. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Paidós. Barcelona, España. 4ª. Reimp. [Original inglés, 1975. 1ª ed.1987 español].
- TELLO, A. 1984. *Crónica Miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*. Porrúa. Libro 2º. Vol. III, foja 546 v.
- . 1997. *Libro segundo de la Crónica miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la santa provincia de Jalisco en el nuevo reino de la Nueva Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo Mundo*. Editorial Porrúa. México, D.F. 189 más xxiv más 885 pp. También publicada en 1984 por Porrúa.
- TESCARI, G.1987. El cambio de varas. Símbolos y fuentes de la autoridad política en una comunidad huichola. En: *Historia de la religión en mesoamérica y áreas afines*. UNAM. México.
- THOMPSON, JOHN B.1998. *Ideología y cultura moderna*. (traducc. Gilda Fantinati Caviedes). 2ª ed. en español. Universidad Autónoma Metropolitana. México. 482 pp. [Título original: *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Polity Press-Basil Blackwell.1990].
- TOLEDO, V. M.1998. El enfoque etnoecológico: principios, métodos y conceptos. En: *Introducción a la ecología humana. Antología*. V.M. Toledo, N. Barrera, F. Eccardi y C.C. Trueba. Friedrich Ebert Foundation. pp. 287-299.

- TOLEDO, V. M. Y A. ARGUETA.1993. Naturaleza, producción y cultura en una región indígena de México: las lecciones de Pátzcuaro. En: *Cultura y Manejo sustentable de los recursos naturales*. Enrique Leff y Julia Carabias. (Coordinadores). Volumen segundo. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades. UNAM. Porrúa. México. pp. 413-443.
- TORRES, J. J. 2000. *El Hostigamiento a el cotumbre huichol: los procesos de hibridación social*. El Colegio de Michoacán, A.C.; Universidad de Guadalajara. México. 337 p.
- TORRES-RODRÍGUEZ, M.; MARTÍNEZ-CORTES, G.; PÁEZ-RIBEROS, L.A.; SANDOVAL, L.; MUÑOZ-VALLE, J.F.; CEBALLOS-QUINTAL, J.M.; PINTO-ESCALANTE, D. Y RANGEL-VILLALOBOS H. 2006. Forensic potential of the STR DXYS156 in Mexican Populations: inference of X-linked allele null. *Legal Med.* 8 (1):52-4.
- TUAN, YI-FU. 1986. *The good life*. The University of Wisconsin Press. Madison, Wisconsin. 191 pp.
- TURNER, RALPH H. 1969. The Self-Conception in Social interaction. En: C. Gordon y K. Gergen (eds.). *The Self in Social Interaction*. Wiley. Nueva York.
- TURNER, VÍCTOR. 1969. *The ritual process*. University of Chicago. Aldine Publishing. Chicago.
- . 1980. *La selva de los símbolos*. Siglo XXI. Madrid, España. 455 pp.
- UCIHJ. 1992. Reglamento interno de la Unión de comunidades indígenas Huicholas de Jalisco y del fondo regional de solidaridad de la región Huichola de Jalisco. *Biblioteca del Instituto Nacional Indigenista* con sede en Guadalajara Jalisco. Documento interno.
- URAWI. 1999. Extensas entrevistas, no sólo en este año, sino desde 1995 y hasta el presente.
- VALDÉS G. E.; SANDOVAL G. P.; Y D. T. NAVARRO. 1999. Avifauna, registros preliminares en el territorio *Wixarika*. *Mexicoa* 1(1):95-103.
- VALDIVIA D. T. 1994. Las reuniones. En: C. Olvera Sierra y. D. Poliakoff. (Comps.). *Opiniones sobre la Ley reglamentaria al Artículo 4o. Constitucional*. Fondos regionales de solidaridad y autoridades tradicionales. Instituto Nacional Indigenista, México, D.F. 37 - 58.
- VARGAS, B.N. 1995. *Los Huicholes y su salud*. Instituto Nacional Indigenistas. Documento interno. 28 pp.
- VAYDA, A.P. Y R. A. RAPPAPORT. 1968. Ecology: Cultural and non-cultural, en: James A. Clifton (ed.). *Introduction to cultural anthropology*. Houghton Mifflin, Boston. pp. 477-497.
- VÁZQUEZ, L. L. 1992. *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos se-
rranos*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Regiones. 451 pp.
- VÁZQUEZ G. J. A; IRACHETA R. E; Y R. Y. VARGAS. 1999. Exploraciones botánicas en la región huichola de Jalisco. *Mexicoa* 1(1):86-89.

- ; CHÁZARO, B.; NIEVES, G.; VÁRGAS, Y. L.; VÁZQUEZ, G. M. Y FLORES, A. 2004. *Flora del norte de Jalisco y etnobotánica huichola*. Universidad de Guadalajara. Serie fronteras de Biodiversidad. 181 pp.
- VÁZQUEZ YÁNEZ, CARLOS Y ALMA OROZCO SEGOVIA. 1989. *La destrucción de la naturaleza*. Colección La ciencia desde México, 83. Fondo de Cultura Económica. Secretaría de Educación Pública. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. México. 102 pp.
- VILLA ROJAS, A. 1961. *Notas sobre los Huicholes*. INAH-CAPFCE-SEP. México, D.F. 55 pp.
- VILLALOBOS-ARÁMBULA, A.R.; RIVAS F., SANDOVAL L., PEREA, F.J.; CASAS-CASTANEDA, M.; CANTÚ, J.M. Y B. IBARRA. 2000. beta(A) globin gene haplotypes in Mexican Huichols: Genetic relatedness to other populations. *Am. J. Hum. Biol.* 12(2):201-206.
- VILLALOBOS, H.J.L.; A.C.B. DÍAZ; Y E.F. LIRA. 1992. Carcinología. En: Bueno, S.J. et al., (edit.) *Informe final de los estudios específicos de Fauna del P.H. Aguamilpa, Nayarit*. Inst.
- VIZCAÍNO, A. 1989. *Ofrenda huichol. Cantos del mara'akame*, Eusebio López Carrillo. Nacional Financiera. México, D.F., 167 pp.
- WCED. WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT. 1987. *Our common future* (The 'Brundtland Report'), Oxford University Press.
- WEIGAND, P. 1972. *Co-operative labor groups in subsistence activities among the huichol indians of the gobernancia of San Sebastian Teponahuatlán, municipio de Mezquitic, Jalisco, México*. Carbondale, Univ. Museum. Southernrn, Ill. 118. pp. (también publicado como *Cooperative labor groups in subsistence activities among the Huichol Indians. Mesoamerican Studies*, 7. Southern Illinois University Museum.
- . 1975. Possible Reference to la Quemada in Huichol Mithology. *Ethnohistory* 22(1):15-20.
- . 1992. *Ensayo sobre el gran Nayar entre Coras Huicholes y Tepehuanos*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la embajada de Francia en México. Inst. Nal. Indig. Col. Michoacán. México. 236 pp.
- ; Y J.C. FIKES. 2004. *Sensacionalismo y etnografía: el caso de los huicholes de Jalisco*. El Colegio de Michoacán. Relaciones 98. Primavera 2004. Vol. XXV. 50-68.
- Y A. GARCÍA. 1995. *Los orígenes de los Caxcanes*. El Colegio de Jalisco, 94 pp. Zapopan, Jalisco. México.
- WIKIPEDIA. 2005. Documento de internet. <http://www.en.wikipedia.org/wiki/MesoAmerica>. Consultado en 2004.
- WILLIAMS, E. 1990. Huichol Ethnography and archaeological interpretation. *Papers from de Institute of Archaeology* 1:6-15.
- WILSON, E. O. 1975. *Sociobiology: The New Síntesis*. Harvard University Press. Cambridge.

- ZAVALA, J.A.1996. *Informe de la presidencia de bienes comunales de Tateikie*. Instituto Nacional Indigenistas. Documento interno.55 pp. más 8 anexos. Guadalajara, Jalisco.
- ZING, R. M.1938. *The Huichols: primitive artists*. Nueva York: Stechert. Reimp. Inst. Nal. Indig., México.1982. Tomo I: 610 pp., Tomo II: 604 pp.
- .1998. *La mitología de los huicholes*. Fikes, J. C., P. C. Weigand y A. García. (Eds). El Colegio de Jalisco. El Colegio de Michoacán. Secretaría de Cultura de Jalisco. Guadalajara, Jalisco, México. 365 pp. Incluye un anexo de 204 fotografías.

XI

Anexos



Fotografía 18. *Xirikite*, adoratorios, en el Centro ceremonial Las Latas (R. Guzmán, 1999)

Anexo 1. Reglas básicas del lenguaje *wixarika*

Según Grimes (1959; 1964), Grimes y Hinton (1961), Grimes y Grimes (1962) y, más recientemente Leal Carretero (1992), el sistema fonético usado en el huichol es básicamente el del español. En la escritura, las cosas cambian de la siguiente manera:

<i>Alfabeto huichol</i>	<i>Equivalente</i>	<i>Ejemplo</i>
i	U	<i>Tiwe</i> , tigre
‘	Salto en la pronunciación; acentuación al principio de la palabra	<i>mara’akame</i> , curandero
W	“v” del inglés	<i>Wixarika</i> ,
X	“rr” del español; sh del inglés	<i>Xitakame</i> , nombre propio
H	“j” del español	<i>Ha</i> , agua
K	“q”, “c” del español	<i>Kuikari</i> , canción
C	sólo con “ch” del español	<i>Michu</i> , gato
Y	“ll” del español	<i>Ya’a</i> , cigarro

Algunos sufijos y afijos en huichol son:

Temai	honorífico, el señor de	<i>Muwieri Temai</i> : el señor del don divino
Wenima	honorífico, la señora de	<i>Tatei haiwenima</i> : nuestra madre, la señora que trae agua.
Tsi	honorífico, el (la) señor(a) que	<i>Tsikiakame</i> : masculino de <i>Tsikiana</i> , el (la) que interpreta con fidelidad las tradiciones.
Ta	nuestro(s)	<i>Ta’utata</i> : izquierda, norte, nuestro norte

Existen siete formas diferentes para construir los plurales en Huichol:

<i>tuwe-ma</i>	tigre-s
<i>‘Awa-te</i>	Cuerno-s
<i>Tsuku-tsie</i>	ceja-s
<i>Xiye-ri</i>	armadillo-s
<i>Wixarita-ri</i>	Huichol-es
<i>Puritu-sixi</i>	Burro -s
<i>Tiwainu-rixi</i>	Niño-s

Por lo general, el acento de la mayoría de las palabras recae en la penúltima sílaba, a menos que se indique otra cosa. Myerhoff (1978) menciona que las diferencias regionales en la pronunciación son comunes y

con frecuencia extremas. Esto ha sido corroborado por el autor al visitar las diversas comunidades huicholas. En San Sebastián Teponahuatlán, la “r” suave (ere) es más bien pronunciada como “l”; por ejemplo en *Wilikuta*.

Anexo 2. Conceptos wixaritari¹

‘Aikutsi: recipiente en el que se sirve el tejuino. Confeccionado de una variedad de *Lagenaria ciceraria*, cuyas semillas se siembran cuando el tepame (*Acacia pennatula*, *Leguminosae*) está en flor. El recipiente se impermeabiliza y protege en su interior y los bordes, con barro de color verde y rojo, lo que le da un aspecto metálico. Véase *nawa*.

‘ipari: banco circular sin respaldo, cilíndrico, confeccionado con otate, pegamento natural y cuero de venado en el borde del asiento. Para poder sentarse en uno de estos bancos, los jóvenes tienen que matar un venado, *muwieri*, o realizar un viaje al país del peyote, *Wilikuta*. En el primer caso, después de haber matado el venado, y haber hecho *xurimame* (*xuri* -con la sangre - *-mame-* realizado; i.e. untar sangre con pluma, esto es, ofrenda de sangre), le colocan al joven una cinta en la frente, *kuxira*. En la cinta los hombres adultos le ponen *muwieri* y le regalan *kitsiuri*, morral, *xukuri* (jícara en forma de plato) y *‘aitkutsi* (tejomate). Véase *‘uweni*.

‘irawe: lobo. Uno de los animales sagrados más importantes del panteón.

‘irawesixiteuteriyari: cuando los animales salvajes eran humanos. Las tradiciones orales dan cuenta de una etapa muy antigua en las que los hombres-animales dominaron el mundo. Actualmente, para referirse a esos personajes se agrega al nombre del animal el vocablo *tewi* gente, seguido de *yari*, cuando era. Así, el venado es *maxatewiyari*; el tigre, *tuwetewiyari*; el colibrí, *tupinatewiyari*; el mosco, *xaipitewiyari*; el león, *mayetwiyare*; la serpiente de cascabel, *xayetewiyari*; la garza, *kuaxutewiyari*; y, entre otros, la abeja, *tsitsikatewiyari*. Los *wixaritari* descienden de los hombres-venado. Esta tradición es una clara alusión a los

1. Se basa en el trabajo de R. Guzmán (1999)

distintos grupos humanos regionales y en realidad, en un contexto más amplio, de tribus mesoamericanas.

‘*ixa*: zacate.

‘*ixaatsika*: transmisión a través de cantos, historias fabulosas, ceremonias y leyendas.

‘*Ani*: plumas.

‘*Awate*: cuernos, cornamenta, generalmente de los venados.

‘*Eekateiwari*: mensajero de los vientos. Nombre que adquiere un *mara’akame* cuando invoca las divinidades que habitan en los cinco rumbos del mundo.

‘*Etiti*: sombrero adornado con hojas de un árbol de la familia de las lauráceas, conocido como ‘*aikwe*. Lo utilizan los *marietuma*, mayordomos de los santos.

‘*Iltsipatsixa*: cambio de varas. Ceremonia de cambio de poderes celebrada todos los años. El *Tatuwani* (gobernador) saliente, entrega los poderes y recursos recibidos en una auditoria ceremonial pública que dura aproximadamente del 28 de diciembre al 14 de enero. La vara, de palo Brasil, q.v., como de 1.5 m de altura y unos 5 a 8 cms de diámetro, es conservada durante el periodo de gestión y se entrega al gobernador entrante. El gobernador y funcionarios cercanos portan una vara también de Brasil. Esta vara es de aproximadamente 30 cm de largo y un cm. de diámetro, con listones de colores, verde, blanco y rojo, en uno de sus extremos, que recuerdan los colores de la bandera mexicana. Véase Brasil y *Tatuwani*.

‘*ikuxiya*: mal del maíz. Enfermedad que consiste en un fuerte dolor intermitente en el estómago, muy agudo por las mañanas o por las tardes. Duele mucho cuando la persona se agacha. Los que tienen este mal vomitan todo cuanto comen. Olores de alimentos, perfumes, gasolina y otros, provocan náuseas. El paciente experimenta fiebre, dolor de cabeza y pérdida de apetito. La persona baja de peso rápidamente. Este mal viene porque la madre maíz azul, *niwetsika yuame*, pone un grano de maíz en el estómago de una persona. Entre los tres y cinco días, el maíz mágico germina y los dolores se agudizan. A los diez días el maíz se desintegra. Entonces el mal se agrava. Hay etapas durante el día en el que el paciente no tiene el dolor. Esto ocurre cuando el maíz salió

a comer. Un *mara'akame* puede curar este mal sólo cuando el dolor está en su más alto pico de intensidad, cuando el grano del maíz está en la persona. A través de conjuros, rezos y cantos, un *mara'akame* va quitando hilos mágicos y eventualmente atrapa un grano de maíz azul. Entonces, el grano debe machacarse en una piedra. Si esto se hace, el mal desaparece. El grano de maíz se puede instalar además, en piernas, brazos, espalda y cuello, con hinchazones e imposibilidad de mover la parte afectada.

'Itaikari: el alma de los difuntos. Acontecimiento inesperado que presagia una desgracia o mala suerte. Oír cantar un tecolote muy cerca, es un *itaikari*.

'Iteuki: manojos de símbolos mágico-religiosos que depositado en el árbol del viento tiene el poder de causar grandes daños a personas.

'Iyari: *ta'iyari*, nuestro corazón. Se utiliza no solamente en el sentido físico sino espiritual. Es decir, nuestra memoria y pensamientos colectivos.

'Ukalai: mujer, joven o vieja, que está o estuvo unida en vida marital.

'Umika: soyate. Planta de hojas acintadas, delgadas, con dientes muy finos en los márgenes. Se utiliza para hacer sombreros y petates. Crece en la región de Santa Catarina. *Nolina watsonii* (*Liliaceae*). Véase Tsai.

'Uweni: silla circular del *ma'arakame* que en el respaldo contiene una figura entretejida que simboliza la flor del peyote. El diseño de la silla se llevó acabo en épocas antiguas de la forma en que *Tatewari*, primer *mara'akame*, instruyó a los primeros *wixaritari*. La silla es no sólo un símbolo de poder, sino una reconciliación de elementos fuertes y débiles que alcanzan un equilibrio perfecto. Ese equilibrio se da en los cuatro soportes de la silla, en sentido inverso al de las manecillas del reloj. Las uniones de la silla se hacen con un pegamento confeccionado con bulbos de orquídea. Los bulbos, asados y machacados en una piedra, se mezclan con polvo de zacate carbonizado hasta alcanzar la consistencia de chicle. Esta silla es sólo para los *mara'akate*; un *mara'akame* la puede usar cuando canta por primera vez toda una noche del lado de otro; el de la izquierda, *yeriekame utatamieme*; el de la derecha *yeriekame tseriatamieme*. Quienes la usan sin este procedimiento, pronto se hacen viejos, tienen achaques, dolores musculares y se encogen, como las serpientes. Las mujeres no pueden sentarse en esta silla o en *'ipari*

hasta que dejan de tener hijos. De lo contrario, la silla tapará la vagina dificultando, y aun evitando, el nacimiento de los niños. *Xaye*, la serpiente de cascabel, es equivalente al *'uweni*. Véase *'ipari*.

'Uxa: pintura; por extensión del significado, pigmento amarillo y dibujo. Arbusto espinoso (*Berberis trifoliata*; *Berberidaceae*), que crece en un lugar cercano a San Juan del Tuzal, San Luis Potosí (N23°17'11.7"; W101°12'33.8"). De los tallos y raíces de esta planta se obtiene un pigmento amarillo que se utiliza para dibujar figuras en el rostro e instrumentos simbólicos, en la ceremonia del *Hikuli neixa*, q.v. Las secciones de la planta se frotan con un poco de agua sobre una piedra, obteniéndose un pigmento de color amarillo canario.

Abstinencia: práctica que consiste en evitar relaciones sexuales, aun entre cónyuges, por tiempos prolongados, generalmente relacionada con la peregrinación al desierto de San Luis Potosí y de sus ritos asociados. Los aspirantes a *mara'akame*, aunque pueden sostener relaciones con su mujer, tienen terminantemente prohibido hacerlo con mujeres ajenas durante toda su preparación. La abstinencia sexual va acompañada de abstinencia en el uso de sal, carne, baño y dormir parco. Esta costumbre no es una aspiración a la pureza. Más bien busca atraer lluvias, aumentar la abundancia de cosechas, cacería y salud. La creencia de esta práctica sostiene que la energía que se conserva será aprovechada por plantas, animales y lluvia para completar con éxito el ciclo natural.

Adulterio: sostener relaciones sexuales entre una persona casada con otra que no es su cónyuge. Práctica muy frecuente, que según lo observado en las confesiones públicas que se realizan al desierto de San Luis Potosí, es una falta reprimida. Se considera delito grave cuando se comete con mujeres casadas de una misma familia extensa. Y el más serio de todos es el de las relaciones sexuales con mestizos o con indígenas de otras tribus. A diferencia del adulterio entre miembros de la tribu, que se perdona con la confesión pública, las otras, persisten. Después de muerto, quien cometió la falta será castigado por burras o burros (equivalente de sexo con mujeres/hombres coras), víboras (equivalente de sexo con mujeres/hombres mestizos) o por vacas, yeguas y mulas (equivalente de sexo con animales), quienes los morderán hasta despedazarlos.

Agua sagrada: agua procedente de *Tatei Matinieri*, *Xapawiyemeta*, *Hauxa Manaka*, *Haramara*, *Teekata* y otros puntos locales cercanos a las comu-

nidades. Se utiliza en todas las ceremonias, para limpiar cuerpo y espíritu, esparcida con flores a manera de hisopos o untada con *muwieri* en la frente, párpados, corazón, ombligo, muñecas y tobillos. Untada sobre los instrumentos de labranza, maíz, y otros objetos, tiene la virtud de atraer la buena suerte. Los manantiales, en todos los casos, incluido el propio mar, representan la matriz o vagina de “nuestras madres” de donde brota el agua. Los manantiales de *Tatei Matinieri*, representan una mujer acostada.

Águila bicéfala: una de las figuras bordadas más comunes en el vestido, que representa a *Tatei weelika* ‘*timali*, nuestra madre la muchacha águila real. La que, en la concepción local, es una sola cabeza que mira a la derecha e izquierda.

Alimento sagrado: comida simbólica utilizada en la peregrinación a *Wilikuta* y en otras celebraciones, para *Tatewari*, nuestro abuelo fuego. El alimento sagrado es *hatumari*, maíz sin cocer, mezclado con agua; *paapa turitzi*, tortillitas; *puritzi*, figura de culebra; *kixau*, tostadas; *tetsu*, tamales; *xarikixa*, maíz reventado; *hatzi*, semillas de calabaza; *hamuitzi*, atole dulce, una masa de consistencia de gelatina, muy raro; *pexuri*, masa de maíz cocido, espeso; *tsinari*, atole salado (véase ofrenda).

Árbol del viento: véase *kieli tewiyari*.

Autoridades tradicionales, elección de: a petición del Tatuwani, gobernador tradicional en turno, el día de Corpus Cristi los *Kawiterutsixi* se reúnen por primera vez para postular nuevas autoridades. En el mes de octubre se reúnen por segunda ocasión y nombran a las nuevas autoridades. Además de las autoridades oficiales, existen cinco *marietuma* o mayordomos (San Sebastián) que son, del Santo Cristo, de San José, de la Virgen, de San Sebastián y de la Purísima. A diferencia de todos los dignatarios quienes permanecen en su cargo un año, de enero a enero, el mayordomo del Santo Cristo dura cinco años.

Brasil: *Haematoxylon Brasileto* (*Leguminosae*). *itsa*. Árbol sagrado de cuya madera se confeccionan símbolos ceremoniales y de poder. La madera, muy densa y de color rojo, es una gota de sangre del corazón del sol. Es madera sagrada utilizada en diversas ceremonias. *Kukaiwa*, el zopilote, fabricó el primer arco y flechas de esta especie.

Cardinales, puntos: error de interpretación común en toda la información impresa acerca de la cultura. Equivale, según la visión etnocéntrica indígena, a los rumbos del mundo o a los cinco vientos (q.v.).

Casa comunal: espacio en donde los mayordomos discuten la organización y realización de las fiestas religiosas.

Casa real: sede de las decisiones de las autoridades tradicionales.

Casa: *Ki*, estructura circular o cuadrada, con techo originalmente de zacate, hoy también de lámina y teja, paredes de adobe o piedra, de una sola recámara, sin ventanas, con una ventana muy pequeña, con una o dos entradas muy estrechas. La cocina esta fuera, al aire libre o en una pequeña ramada, con frecuencia sobre el suelo, con un corral cerca de otra estructura alzada (*'iki*) en donde se guarda el maíz y se duerme. Se come sobre el piso o en pequeños equipales. Se duerme sobre el piso o en camas de varas y otates sobre cuatro postes y dos travesaños.

Centro ceremonial: área comunal integrada por un *Tuki* y varios *xirikite*. Es administrado por un jefe del centro ceremonial y por *Kawiterutsixi*, *Mara'akate*, jicareros, peyoteros (*piriyusti*), *tenatsi* y otros dignatarios. Los *xirikite* están dedicados a distintas deidades.

Chipiliyano: el anunciador del sol; el mensajero del sol. Ave de color rojo intenso en el copete y el pecho, que inicia su canto, "*chipiliyano, chipiliyano*", como a la una de la mañana y lo repite cada hora hasta que amanece. En la tradición esta ave le ayuda al sol a encontrar su camino a través de la noche y lo orienta hasta el amanecer. La hembra del chipiliyano es *Taukikii*. Mosquero cardenalito, *Pyrocephalus rubinus*. Véase *Xiakuuta*.

Cielo: *Wilikuta*, q.v., es el equivalente más cercano al cielo.

Coamileo: preparación de la tierra para sembrar. En esta actividad intervienen cinco personajes mágicos a modo de prevenir desastres: *Watakame* el que tumba los árboles; *'ikuawame*, el que prende la lumbre; *Tamatsi* *Tiamuxawi* el que evita que se disperse la lumbre; *Nakawe*, la que moja la tierra y *Tatei niwetsika*, la que observa la limpieza de su patio.

Colores: *kukuwi tikiyari*, resplandor del arco iris; se reconocen todos los colores básicos pero los principales son el negro, símbolo de *Tatei Hara-mara*, océano Pacífico, origen de la lluvia; rojo, símbolo de *Xapawiye-meta*, sur, laguna de Chapala, del agua y de la lluvia; blanco, símbolo de la nubes, vehículo de la lluvia, del norte y del oeste; el azul verde, representa el cenit y el café el nadir. Véase maíz, colores de y *Kukuwi tikiyari*.

Comunidad: cada una de las microrregiones que conforman el pueblo. En el estado de Jalisco se distinguen *Tuapurie*, *Tateikie*, *Wautia* y *Tut-sipa*, q.v. En el estado de Nayarit se encuentra Guadalupe Ocotán. Cada comunidad es distintiva de las otras por su autonomía religiosa y política. Las comunidades son semejantes entre sí, entre otros rasgos, por la estructura general de la lengua y de la cultura (véase, nación y territorio).

El costumbre: ceremonias, ritos y forma de vida transmitidos de una generación a otra por los ancianos y *Kawiterutsixi* a las familias.

Enfermedad: castigos enviados por rompimiento de algún tabú o incumplimiento de promesas. El *niwetsika* familiar es un *nierika*, espejo, en donde los *Kakaiyarixi* vigilan el cumplimiento de "el costumbre". Cuando viola algún precepto, los *Kakaiyarixi* enviarán una flecha de enfermedad (q.v.).

Fiesta del tambor: varias ceremonias, i.e. *Tatei neixa*, a las que se hace referencia cuando los *wixaritari* se expresan en español. Véase fiesta del toro.

Fiesta del toro: diversas celebraciones, i.e. el cambio de varas, q.v., en las que se sacrifican becerros. Este término es una descripción en español que puede aplicarse a un amplio número de eventos de carácter religioso.

Fiesta: celebraciones periódicas para honrar a los *Kakaiyarixi*, solicitar favores o pagar bienes divinos con distintas ofrendas, sacrificios personales y ritos. Las fiestas suelen estar acompañadas de oraciones y relatos, cantos, bailes, comidas y bebidas, todos considerados sagrados, y especialmente diseñados para un propósito. Hay dos tipos de fiestas, las comunales y las familiares. Las primeras reúnen a gran cantidad de gente en el centro ceremonial y la casa real. Las fiestas familiares se realizan en los ranchos con la participación principal de la familia extensa y algunos amigos cercanos. El concepto de fiesta es pues, completamente distinto al de la connotación occidental y más bien se acerca al de ceremonia.

Flecha: *'iri*. Vara ceremonial de (10-) 15 a 25 (-30) cms de largo, que se utiliza de manera ritual en distintas actividades. El asta de la flecha se hace de carrizo (*Chusquea circinata*, *Babusoideae*). En uno de los entrenudos se inserta una vara sólida a manera de punta. En el otro

extremo se colocan plumas de la forma tradicional, o colgando de lado si la flecha es para ofrenda o *muwieri* (q.v.). Las flechas se decoran de colores rojo, verde y negro, untándolas con copal derretido y raspándolas con una astilla al fuego para crear figuras de anillos, serpientes y rayos. Durante distintas ceremonias, las flechas se sostienen por la punta, con las plumas colgantes señalando el objeto venerado. Las flechas se asocian con los cuernos de *Kauyumarie* y se depositan como ofrendas en lugares sagrados.

Flechas de enfermedad: concepto que consiste en creer que la mayoría de las enfermedades tiene un origen mágico. Los síntomas físicos de las afecciones, entonces, son el producto de proyectiles mágicos. Un brujo o sobrenatural disgustado por la violación de un tabú, por el incumplimiento de alguna promesa o deber ritual, dispara flechas de enfermedad al cuerpo de la víctima. Con frecuencia las primeras enfermedades son advertencias que, de haber reincidencia, la persona muere. En algunos casos niños o personas inocentes reciben los proyectiles por faltas cometidas por sus padres u otros familiares. Véase *Tatei neixa*.

Hiri taiti: Cerro Quemado; segundo nombre de *Xa' unaxi*. Lugar en donde emergió el sol. Debido a que no pudo subir, lo quemó todo. También se conoce como *'Upalita*. La cima del cerro se llama *palitekia*, el mirador de nuestro hermano.

Hairi: capomo, *Brosimum alicastrum* (Moraceae).

Hakeli: angelito. Dignatarios, niña (*Hakeli 'uka*) y niño (*Hakeli 'uki*). Representan respectivamente a la hija e hijo de la luna y el sol.

Hauri: vela grande. Cirio.

Hauxa manaka: basura (palo) que flota arrastrada por la corriente (encima de una piedra). Tronco que se condensó en piedra cuando bajaron las aguas del diluvio y quedó en lo alto de una montaña. Hoy, este sitio es considerado tercer rumbo del mundo, a la izquierda, *utata*, Norte (q.v.).

Haxi kukury tsunariyari: guaje y chiles machacados. Salsa hecha con guajes (*Leucaena esculenta*) y chiles verdes. Las semillas tiernas de los guajes se tuestan al comal y se secan al Sol por dos a tres días, "hasta que están quebradizas". Una vez secas se muelen en un molcajete, con sal, agua y chiles verdes, hasta lograr la consistencia, según el gusto, de un atole espeso o muy líquido.

Hikuritamete: cada miembro de una peregrinación de peyote.

Hikuli: peyote. Véase descripción en el punto 2.4.

Hombre-animal: deidades que en el origen del mundo recibieron cinco granos de maíz de cada color para sembrar en los distintos rumbos del mundo, pero que en lugar de cumplir su cargo, se los comieron. Los príncipes antiguos los convirtieron entonces en animales, tejones, coyotes, ardillas, ratones y cuervos que hoy roban maíz de los cultivos. El concepto además invoca una época muy antigua, en el principio de los tiempos, cuando no existía diferencia práctica entre los animales y los hombres. Véase *'trawesixiteuteriyari*.

Horario: los *wixaritari* muy tradicionales, se orientan por la posición del sol en la bóveda celeste. En la mañana, cuando sale el sol se llama *anatine'kaku*, cuando va saliendo el sol; entre las nueve a.m. y las once, es *uautikaiki*, que significa está algo alto; a mediodía, cerca de las 12:00, es *hixiapa uyewiekaku* ó *tuka*, esto es, que está colgado en medio; entre las 13:00 y las 15:00 hr, es *kiaheuwiekaku*, que está ladeado; de las 15:00 en adelante es *wakakaiki*, que está más ladeado; cuando el sol se mete es *yunikita*, que es, antes de ocultarse. En la noche se utiliza *yiiwikita*, está bien oscuro; *yuimuana*, en la madrugada; *simeli* (*ximeri*); y en la mañana, antes de que el sol sale es *hekita*, se ve claro.

Hu'upari: emboscada, espiar; venadear, asesinar a mansalva, con alevosía y ventaja. Actividad común en un tiempo, que tiende a superarse en la Sierra de los Huicholes, en las que un maldito, por encargo, despacha a una o más personas para librar a otros de una hechicería. De acuerdo con Palafox (1985), el asesino estudia a su víctima por meses, y luego la ataca cuando más indefenso y descuidado se encuentra, generalmente con armas de alto poder y por varios flancos. Venadear no debe confundirse con *'iweiyari mawarixapa*, q.v., actividad sagrada para la cacería del venado que suele traducirse como venadear o venadeo.

Huichol: véase *wixarica*.

Huircuta: véase *Wilikuta*.

Imiari: maíz seleccionado para siembra.

Incesto: relaciones sexuales entre parientes cercanos. Se da entre hermanos y de padre a hija. Es más bien raro entre madre e hijo.

Jícara: *xukuri*, plato de forma sopera hecho de una sección de una variedad de *Lagenaria ciceraria* (*Cucurbitaceae*), impermeabilizado con una combinación de barro de color rojo y verde mezclado con un pegamento a base de plantas de la familia *Orchidaceae*. En la jícara, con frecuencia decorada con chaquira, se depositan figuras de cera, monedas y otras figuras que simbolizan peticiones a los *Kakaiyarixi*. Esta costumbre viene por la creencia de que los *Kakaiyarixi* beben y comen en las jícaras por lo que de esta manera se enterarán más rápidamente de las peticiones. Véase custodio de vasijas votivas y *xukuri*. Véase *mawari*.

Jicarero: véase *Xukuri 'ikate*.

Kichi: perrito; expresión que se utiliza para correr a los perros cuando se acercan demasiado a donde están comiendo las personas. Para lograr un buen efecto, el llamado verbal va acompañado de un fuerte puntapié propinado en las costillas del animal.

Kipieri muritari: cabecera del fuego. Trozo de madera sobre el cual descansa la leña cuando se enciende una fogata.

Kipuri: la vida espiritual del, localizada en la parte superior del cráneo. Por esta parte, conocida en español como mollera, escapa el alma a la hora de la muerte. Cada persona, al nacer, tiene cinco vidas; la última envía el cuerpo a un descanso eterno.

Kaitsa: sonaja. Instrumento parecido a una maraca, confeccionado de una variedad de *Lagenaria ciceraria*, y de cuastecomate, *Crescentia alata*, con un mango de madera, lleno de pequeñas piedras o semillas y a veces adornado con cascabeles, plumas y chaquira.

Kakaiyarixi: antepasados deificados.

Kalihuey: casa grande. Templo. Término mexica utilizado para referirse a los templos. Véase *Tuki*.

Kauyumarie: véase *Tamatsi Maxa Kuaxi Kauyumarie* en el capítulo de hierofanía.

Kawiteru: anciano reverenciado porque conoce a fondo las tradiciones. El identifica, a través de los sueños, quiénes deberán dirigir los destinos de su comunidad. Según J. Negrín (1977), el nombre se deriva de *Kawi*, oruga, la cual trazó el camino de oeste a este en el principio de los tiempos. Más propiamente, el nombre se deriva de *kawiti*, relato fabuloso

de una deidad que se narra o canta durante la noche por los ancianos sabios. En especial, las narraciones son acerca de los *Tatata* y de cómo los santos que venían del otro lado del mar se convertían en distintas plantas como *hakixitá* (palma), *'etiti*, *'aukue* y *ku'uxá*. En este grupo de ancianos sabios es en donde verdaderamente reside el conocimiento, compromiso cultural y poder de decisión comunitarias. El plural es *Kawiterutsixi*. Véase *kawi*.

Kieli tewiyari: cuando el árbol del viento era persona. Según la tradición oral, *Kieli tewiyari* es un niño malvado que nació del viento, destinado a ser jefe de los falsos *mara'akate*. A su nacimiento escupe serpientes venenosas, murciélagos y lobos, todos elementos de brujería, capaces de causar desgracias personales, fatalidad y muerte. *Kieli tewiyari* es un falso *mara'akame* que instruye a los brujos en las artes de causar el mal. Sus instrumentos son similares a los del *mara'akame*, *tepu*, *muwieri* y flechas. Pero él no utiliza el sagrado *hikuli*, sino la datura. En su origen, a *Kieli tewiyari* lo mata *Kauyumarie* quien a fin de vencerlo, primero lo observa escondido para aprender el principio, diversidad de poderes y magia y cómo los utiliza. En el enfrentamiento, *Kieli tewiyari* ofrece a *Tayaupa* toda su sabiduría a cambio de su vida. Sin embargo, *Kauyumarie* ya ha adquirido todo el conocimiento de *Kieli tewiyari* y se enfrentan ambos personajes en un singular duelo a muerte. *Kauyumarie* vence a *Kieli tewiyari* con el poder del *hikuli*, lanzándole cinco flechas sucesivas, la última de las cuales le atraviesa el corazón. *Kieli tewiyari* aunque es vencido en realidad no muere. Más bien se transforma en el árbol del viento, datura. Como venganza lanza al hombre, plantas y animales toda clase de enfermedades, desgracias e infortunios. En la actualidad, este personaje es una amenaza para quienes se apartan del uso del peyote y son incapaces de consumir su viaje a *Wilikuta*. Autores como Furst y Myerhoff (1972), proponen tres hipótesis que explican el origen de esta tradición oral. La primera es que entraron en contacto con quienes ya consumían tanto la datura como el peyote. De este contacto surge una fuerte rivalidad entre grupos que usaban de manera diferente estas dos especies de propiedades alucinógenas distintas. La segunda es que descubrieron primero las de la datura que las del peyote. Con el uso de este último, la datura fue relegada, asociándola con el culto de la brujería. Y, finalmente, la datura fue descubierta mucho después del peyote. De esta manera la datura se convirtió en una amenaza al culto del primero. Los propios autores han descartado las primeras dos posi-

bilidades y han soportado la tercera hipótesis con evidencias narradas en la propia tradición oral. Botánicamente, el árbol del viento que crece actualmente cultivado o en estado semi silvestre en algunas localidades de la región ha sido asociado con *Brugmancea suaveolens* (*Solanaceae*) y localmente se conoce también como floripondio.

Kuka: distintos objetos, pulseras, gargantillas, aretes, brazaletes y otros, decorados a base de chaquira. Es probable que la chaquira y el estambre sustituyeran materia prima natural a base de fibras de maguey, guijarros de colores, semillas, hueso, madera, plumas, garras y pezuñas de animales. El material original seguramente se seleccionaba por sus colores naturales o se teñía con colorantes vegetales y minerales.

Kukulu wimali: paloma de color pálido a café-grisáceo (azul para los ellos) de alas manchadas de blanco con ojos de color rojo, negro en el centro, con una raya negra abajo del ojo (*Zenaida asiatica mearnsi*). En el área de San Sebastián llegan en el mes de abril, cuando se van las hui-lotas, *Zenaida macroura* (estas llegan en el mes de octubre y permanecen hasta abril), y permanecen hasta julio o agosto. También se conoce como *Yusiyapatali*, nuestro padre que está en los cielos, a la derecha del dios padre Jesús Cristo. Una de las formas en que se manifiesta *Tatei Niwetsika*, madre maíz. Sostiene en el quinto rumbo del mundo, *Yuhixiapa (tahixiapa) taheima*, el hilo de la vida y de la salud del hombre y demás seres vivos.

Kukuri tumati utsunariyari: tomate y chile machacados; salsa de molcajete.

Kukuri: chile verde.

Kukuwi tikiyari: víbora, flechazos; arco iris; en su concepción dos víboras se están atacando con flechas y se distingue en el firmamento el paso de las flechas. También se conoce como *kuwiwi tikiyar* (resplandor de los flechazos), y *hakukumi* (animal, insecto, de las aguas). Este término se traduce también como resplandor del arco iris, y por extensión, color. No existe el concepto de "color", y éste es el mejor equivalente. Véase colores.

Kwikari: canción. Durante la peregrinación a *Wilikuta* y sus ritos asociados, en cada evento que marca un acontecimiento, los *Kakaiyarixi* conceden una tonada a los peregrinos, en boca del *mara'akame*. Cada canción es una historia que relata los acontecimientos y circunstancia

que conducen a un momento. Se utilizan muchas metáforas, nombres reales de lugares, personas y fechas. Por lo que cada viaje es compartido con muchas gentes y se guarda en la memoria colectiva por mucho tiempo.

Kwitzí neni: lengua de águila. Tabaco envuelto en hoja de maíz en un pequeño bulto en forma de tamal. Es un poderoso talismán durante la peregrinación a *Wilikuta* y sus ceremonias asociadas. Para que surta el efecto esperado se pone en la boca y se reza con él en algunas secciones de la fiesta.

Leunar: véase *Xa' unaxi*.

Lophophora williamsii: véase *Hikuli*.

Mikiyari: muerte. A la muerte, el cadáver es sepultado después de permanecer un día en su casa, a la puesta del Sol. Originalmente los cadáveres se depositaban en cuevas, se enterraban muy superficialmente o se cubrían con piedras. El cuerpo es envuelto y amarrado en sábanas o cobijas y puestos en cajas muy rudimentarias, generalmente vestido de sus mejores galas. Acompañan al difunto cinco tortillas en miniatura, un pequeño bule lleno de agua y otros objetos personales. Entre otros, sombrero, huaraches, arco, flechas y monedas. La cabeza del difunto se orienta hacia el Este. A los cinco días del deceso, o un poco después, se practica un rito para despedir al difunto y evitar que permanezca entre los vivos.

Mipaipi'ane: porque así es. Frase que se repite después de que un *mara'akame* reza a los rumbos del mundo e invoca a los antepasados solicitando favores o permiso para iniciar una ceremonia.

Miki: muerto, cadáver.

Macuche: véase *Yana*.

Maíz, colores de: los colores sagrados del maíz son *Tuxame* (blanco); *Taakili* (morado); *Hawelax* (morado, de flor); *Taulawime* (rosa); *Yuame*, (azul); *taxawime*, (amarillo) y *Chiwime* (cascabel o manchado). A veces se agrega *Yuma*, *kuaimelo* (negro) y *Xamainuli* (con la semilla envuelta en una hoja). Los colores del maíz de acuerdo a la tradición, se originan en las tonalidades del mar, que van desde la espuma de las olas hasta las profundidades. Es muy interesante resaltar, que la literatura científica del origen del maíz describe un ancestro hipotético de esta planta cuyas

semillas, de manera individual, estaban envueltas en una hoja. Según ancianos, *Xamainuli*, era una variedad de maíz cultivada por ellos alrededor de los años sesenta, que conforma con exactitud esta descripción. Hoy este maíz está extinto y sólo se recuerda en los cantos e historias sagradas.

Maíz: *'Iku*. Elemento central en la vida, según la tradición oral, fue descubierto por *Tamatsi wa'akiri*, en el "Oeste". Los hombre-hormiga, *Tsarixi (mariwa) teuteriyari*, le dieron la primera pista de dónde existía y le sugirieron intercambiarlo por ceniza, yesca y ocote. En su primer intento fracasó porque los hombre-hormiga lo engañaron. Persistió en su búsqueda hasta encontrarlo en forma de muchachas alegres y juguetonas, cada una representado un color del maíz actual. *Tamatsi wa'akiri* logró convencer a la tutora del las muchachas-maíz *Tatei yukawima*, de obtenerlas como esposas, junto con *mume*, la mujer-frijol y, *xutsi*, la mujer-calabaza. Las primeras siembras fueron mágicas, ya que el maíz se auto reproducía y auto multiplicaba. Los celos de la madre de *Tamatsi wa'akiri* acabaron con esa magia. Este héroe fabuloso construyó el primer *'ki*, almacén para guardar el maíz. El maíz tiene una amplia, diversificada pero específica taxonomía no sólo de toda su estructura y etapas de crecimiento sino de elementos cotidianos, mágico-religiosos asociados a su siembra, cuidado, cosecha y consumo. De las etapas de crecimiento surgen nombres propios, alternativamente masculino y femenino, entre muchos otros, *Nuiwama* (elote en proceso de formación, que apenas se distingue) y *Xitakame* (elote muy tierno ya formado).

Malditos: asesinos que por motivos religiosos primero, luego como un *modus vivendi*, proliferaron en la Sierra de los Huicholes en las décadas de los años sesenta a los ochenta. Las autoridades y comunidades en general toleraban a estos individuos por considerar que la salud de distintas personas dependía de la muerte de quienes los tenían embrujados.

Mara'akame: líder religioso y curandero con poderes sobrenaturales para entrar en contacto con los *Kakaiyarixi*. El plural es *mara'akate*.

Matewame: peregrino que realiza por primera vez su viaje a *Wilikuta*. Primero. El plural es *matewamete*.

Mawari: jícara del tamaño de un plato soperero en donde se deposita un tejomate (*aitkutsi*, q.v.) con tesgüino, tamales, tortillitas (*intatitlichi*) y sangre de venado en un jarrito (*takisi chumpe*). El *mawari* se utiliza en la fiesta de *mawarixa*. No tiene equivalente exacto. Ofrenda.

Maxa itsari: caldo de venado; se cuece con todo y huesos. La carne puede ser fresca o seca; se come en todas las celebraciones comunales, familiares y de los centros ceremoniales.

Maxa: venado. Animal sagrado que vino del cielo, con una amplia, compleja y diversificada taxonomía. Fernando Benítez (1991) identificó 38 formas distintas de venados, azules, rojos, negros, chicos, medianos, grandes, con cuernos grandes a pequeños o sin ellos. El venado es un elemento central de la visión etnocéntrica, es reverenciado pero al mismo tiempo cazado y consumido de manera permanente. Es decir, la reverencia se deriva por ser fuente de alimento primigenio. Con la reverencia se asegura su persistencia y abundancia.

Maxatzi wa'awate ('*awaxiya*): mal de los cuernos de venado. También conocida como *tatewari 'awateya awaxiya* (mal del fuego), *tawexikta awateya awaxiya* (mal del Sol), '*irawesixi wa'awate 'awaxiya* (enfermedad de los lobos). Enfermedad exclusiva de las mujeres que consiste en un dolor intenso en el bajo vientre que se agudiza durante los días de la menstruación, *warikuiniya*, cuando el sangrado es más intenso. Con el dolor vienen vómitos, fuertes dolores de cabeza, dolor de cintura, mareos, sudaciones, pérdida de apetito, escalofríos; el aire causa molestias, los pies se enfrían y se siente como si las vértebras se separan. Esta enfermedad viene porque los padres o esposos de las mujeres no cumplen las fiestas de manera íntegra. En todos los casos, la causa es la presión que ejercen los cuernos de los venados sobre el bajo vientre. También se llama *maxaxietame*.

Maxaxiya: mal del venado. Consiste en un pelo de venado atravesado en la garganta de una persona por arte de magia produciendo tos, calentura, sudor frío, dolor de cabeza y sueño. Los adultos que contraen este mal mueren flacos y trasijados, escupen sangre y los ojos les crecen grandes y brillosos como los de los venados. Los niños mueren flacos y panzoncitos. Los pelos y cuernos del venado le retoñan de manera invisible en la garganta. Esta enfermedad afecta a niños y grandes por incumplimiento de la peregrinación a San Luis Potosí. Sólo *mara'akate* competentes pueden curar esta enfermedad. Tuberculosis.

Maye'itaraya: nombre *wixarica* con que se conoce San Blas, Nayarit.

Mito: relato sobre héroes y personajes fabulosos.

Mukayilane: maíz de colores que crece a su alrededor. Es como una niña alegre y juguetona, que crece fuerte y vigorosa porque es el centro de la atención, protección y cuidado de sus madres de los distintos rumbos del mundo.

Mukite watukari: recordar a los fallecidos. Muertos, día de. Se celebra el 2 noviembre. Se hacen ofrendas en el templo: *metetimawa* (ofrenda en el templo), *wa'iwaama* (familiares *kwaiya* (alimento), *katixa* (vela), *yirari* (vaso de galletas) *tikiri* (elote), *paapa* (tortilla), *'itsari* (caldo de res), *wakaxa* (caña de maíz pelado), *wino* (tequila), *hamuitsi* (atole). A media noche se hace una oración. Se come frío lo que se lleva. Se adorna el templo con flores. El día de muertos se celebra casi junto al de *tulusaatusi*, día de los santos.

Muritari: almohada. Dos palos que se ponen a la derecha e izquierda del fuego con los cuales se atiza la lumbre.

Muwieri Temai: el señor del don divino. Nombre propio masculino.

Muwieri: don divino. El *muwieri* es uno de los conceptos más importantes. Su símbolo es una flecha (q.v.), con dos plumas largas colgando en uno de sus extremos y varias plumas pequeñas en la punta, del mismo lado que las anteriores. La vara, generalmente de palo Brasil, suele estar cubierta con estambre de colores. Éste es un símbolo sagrado utilizado por los *mara'akate* para invocar a los *Kakaiyarixi* y en general para cualquier acto mágico de bendecir o maldecir hombres, plantas, animales, objetos inanimados, ahuyentar espíritus y curar enfermos. Un *muwieri* es un regalo divino, un poder sobrenatural para poseer salud y bienestar y, en consecuencia, un sacramento. Las plumas con que se confeccionan los *muwieri* son de gallo, guajolote, gavilanes, águilas y halcones, algunos de los cuales, como el gavilán cola roja, *Buteo jamaicensis*, están en peligro de extinción. Las plumas del gallo se utilizan porque esta ave es capaz de seguir los movimientos del sol durante la noche, anunciar su posición y limpiar con su canto el camino de malos espíritus para que regrese en la mañana. El guajolote, silvestre en la Sierra de los Huicholes (*Meleagris gallopavo mexicana*), es abuelo del Sol; él otorgó el nombre de *tau* a nuestro padre el Sol. Las águilas, quienes todo ven y oyen desde el cielo, concentra sus poderes en las plumas. El venado es una pluma y

es, en consecuencia, de todas las plumas, el don más codiciado. Según Mata Torres (1980a; 1980b), los cuernos del venado, milpa, peyote y brotes de maíz recién nacido, todos son *muwieri*. Este vocablo no tiene equivalente exacto en la lengua Española. Puede ser equivalente a los cuernos de venado, *wateki*, o más propiamente, *ta'awate* (nuestros cuernos; en alusión a las puntas del venado).

Ni'ariwamete: dos dignatarios que cargan los alimentos, *karuanime*, durante la ceremonia de cambio de varas. En este rito se despierta a la madre bebé lluvia. Los jicareros utilizan nuevamente *karuanime* en el mes de junio.

Nación *wixarika*: término utilizado dentro de las comunidades para referirse a todas las existentes en Jalisco, Nayarit, Durango y otros pequeños núcleos en Zacatecas. Equivale al concepto de pueblo (véase comunidad, pueblo, territorio).

Nakawe: la de las orejas paradas, es decir, la de los oídos atentos; y por extensión del significado, la que nos escucha a todos. La más vieja divinidad de todo el panteón, dueña de las plantas, animales y fertilidad. Habita en el Lago de Chapala, particularmente en la Isla de los Alacranes y específicamente en la parte más oriental de la isla, i.e. la proa de la canoa. En el principio de los tiempos, *Nakawe* instruyó a *Watakame* para la construcción de una canoa para salvar a la raza humana del diluvio. Durante la tempestad, viajó en el techo del arca, *kanuwa*, y observó que los metates se estaban comiendo a la gente. Es la madre de todas las divinidades. El término *nakawe* también se utiliza para nombrar un comal, en alusión a que los comales de barro sólo pueden ser confeccionados por ancianas ya que a las mujeres jóvenes se les rompen con facilidad. Actualmente se representa por una anciana. Véase *Watakame*.

Nauxatame: el que escucha las declaraciones para la peregrinación a *Wilikuta*. Durante el viaje al Desierto de San Luis Potosí, este personaje escucha las transgresiones de todos los peregrinos. Un *tupil*, mensajero, simula un arresto y lleva, uno por uno, a los participantes ante él. De frente al fuego, el declarante describe todas sus faltas y entonces el *tupil* le da unos azotes suaves con un fajo de estambre. El *nauxatame* hace un nudo en una cuerda por cada falta cometida. Al término, el declarante es limpiado simbólicamente con una rama verde, la cual se arroja al fuego. Con esto el declarante queda perdonado de todo cuanto dijo.

Nayarit: en lengua *wixarika*, en donde el fuego no arde. El nombre proviene de un mito que relata que *Tupinatewiyari*, cuando el colibrí era humano, intentó robar el fuego de una isla en el mar, en las cercanías de San Blas. Pero el fuego se apagó cuando alcanzó la playa, por lo que así nombraron el lugar.

Neixata: lugar en donde bailan los castigados. Sitio en forma de corral de la región de la oscuridad en donde tienen que bailar después de muertos quienes no cumplieron con el baile en vida. Se encuentra hacia el Oeste del territorio.

Nenewierika: oraciones y discursos sagrados que pronuncia un *mara'akame* (véase *tunuarika*).

Nierika: cachete. Aura. Su símbolo es un cristal de cuarzo, disco o cuadro de piedra, madera u otate, con o sin una perforación en el centro, sin decorar o decorado con estambre o dibujos tallados. Este concepto equivale a un sacramento. Representa el rostro de distintos *Kakaïyarixi*. A través de él, los *Mara'akate* pueden ver lo invisible y lo distante. Según J. Negrín (1991:30), el *nierika* es "la gracia chamánica que permite ver el ser esencial, las corrientes de energía y la vinculación de las cosas". Es un tipo de poder de visión sobrenatural que adquieren algunos *wixaritari*. Un *winiyari*, trampa, en las que se atrapaban venados y el rostro de los *Kakaïyarixi* representa un *nierika*. Con un lazo sagrado de aproximadamente un metro de largo, amarrado al *nierika*, los *Mara'akate* lanzan a los *kakaïyarixi* en los actos mágicos destinados a ello.

Nuetsi: recién nacido; *nunutsi*, bebé más grande; *'ukanunutsi 'imali*, niña.

Nueva: mujer joven o muy bien conservada.

Occisión: muerte violenta que se practica en gallinas, guajolotes, chivos, vacas y a veces borregos y peces, con profundo respeto y devoción como ofrenda a los antepasados. El animal por excelencia preferido es el venado, muchas veces sustituido por otras especies a causa de su notable escasez. No se tiene memoria de sacrificios humanos, aunque algunos cantos sagrados hacen referencia a ellos como una práctica permitida. Con la sangre de los animales se bendicen personas, semillas, alimentos, e instrumentos mágicos. La carne, que se ingiere por todos los participantes, transfiere poderes sobrenaturales a las personas. Con la occisión se busca revigorar cosechas, animales de caza y pesca y ahuyentar

toda clase de males. Esta práctica es un claro relicto de su primigenia condición de cazador nómada o seminómada (véase ofrenda).

Ofensa: agravio proferido de forma involuntaria o intencional en contra de otro (s). Según Palafox Vargas (1985: 95), ofensas graves que se pueden decir a los huicholes son *Karayune*, garañón; *ginari tebi*, burro cinco patas, i.e. miembro largo, e indio flaco. Una ofensa muy grave es decirle a un huichol: “te estás acostando con mi mujer”. A las mujeres se les puede ofender con la expresión *xapi huxa*, sin bello púbico y con la expresión “yegua”, i.e. prostituta. Otras ofensas, son “huesura”, i.e. *wakiniti*, flacucho, esqueleto; *hukayewa*, panzón; *arkaweti*, alcahuete. *tikakame kuaxipuriki*, diablo sin cola. *Tikerie*, tacaño: ‘*anteni kuriya tikwērie*, con mezquinos en el pene, tacaño. *Hateni kurita xewmutsi tikwerie*, con mezquinos en el ano, tacaño. ‘*Aumetse*, verga pelada.

Ofrenda: distintos objetos materiales que se confeccionan para honrar a las divinidades. Las más comunes son tejuino y otros alimentos sagrados, figuras de animales talladas en madera, o moldeados en cera; tablas con figuras en chaquiras, sangre de venado y de otros animales; velas, agua, jícara, monedas, leña y occisiones de animales. Las ofrendas son necesarias para el mantenimiento y la continuidad de la vida de las divinidades. *Mawari*, q.v. Véase Alimento sagrado.

Ojo de dios: véase *Tsikiri*.

Pisi: sahumador de barro, de tres a cuatro patas, del tamaño y forma de un molcajete; se utiliza en distintas ceremonias. El mito del sahumador y del incienso, *inaiyeri*, narra que en una ocasión, Cristo, después de bendecir la comida se mantuvo en ayunas, a pesar de haber muchos alimentos. Cuando los comensales lo invitaron a comer les indicó que recogieran la goma de un árbol, *ikwa*, copal. Hirvieron la goma y la secaron. Pusieron ante él el sahumador con brasas y echaron copal, cuyo incienso, fue el alimento de Cristo. La mujer que hecha el copal en el *Pisi*, para producir incienso, se llama *Tikima*. La goma para producir copal se obtiene de un árbol de la familia de las Burceraceas, *Bursera copalifera*.

Pecado: véase transgresiones.

Peyote: véase *hikuli*.

Piriwari: palangana de madera de aproximadamente un metro de diámetro y 20 cm de alto, plana, que se utiliza en la ceremonia de cambio de varas, *'iitsi patsixa*. En ella se depositan *niwetsika*, maíz de colores e *'iitsi xukuriteya* ofrendas de las varas.

Pitsiteeka: el que hace el horno en la tierra.

Poliginia: costumbre por la cual un hombre vive, bajo un mismo techo, con dos, tres o hasta ocho o más mujeres con las cuales mantiene relaciones maritales. Las mujeres se ayudan una a las otras, reconocen una jerarquía de antigüedad y disfrutan a un mismo hombre, sin celos o resentimientos de traición, envidia o coraje. La poliginia es aceptada entre los huicholes como una forma de matrimonio. En este sistema, es la primera esposa quien decide el curso de la poliginia. Generalmente se promueve con hermanas y familiares de la primera esposa. La producción de maíz es un prerequisite. Cuando un hombre produce maíz en exceso, también puede haber exceso de mujeres en otras casas con escasez de alimentos, en cuyo caso se ofrece una mujer en matrimonio. Llegan a darse casos en que desde el inicio, un hombre se une con dos o más mujeres, “para no dejar sola a una o más de ellas”. Una forma adicional de poliginia se da cuando una madre soltera o viuda tiene una niña. La madre ofrece a su hija a un joven de alrededor de 16 años a cambio de que él acepte hacer vida marital con ella, mientras la niña crece. De cualquier modo, la poliginia tiene como objetivos, revigorar las relaciones de la primera esposa con su marido y obtener ayuda para las actividades domésticas. Según los propios entrevistados, el secreto de la armonía cuando hay varias mujeres, consiste en mantener “panzonas” a algunas de ellas. Los hijos son atendidos con afecto por todas; y ellos las llaman “mis madres”. La poliginia tiende a ser bastante común, pero muy discreta y disimulada.

Pueblo: los miembros de todas las comunidades. Se encuentran interconectadas por vínculos culturales tales como origen, lengua, religión, vestido, región geográfica, estrategia de vida, cosmovisión y aspiraciones. El concepto de pueblo equivale al de nación, también utilizado por algunos (véase nación, comunidad y territorio).

Putá: bolsa de cuero en la cual se fermenta maguey tatemado para hacer mezcal.

Putixa: cerveza.

Puwaari: cempasúchil. Planta de la familia de las compuestas (*Tagetes erecta*) utilizada en varias ceremonias. Los pétalos se esparcen al aire, en largas ensartas para adornar los sitios de las ceremonias, o molido para untar al asta de la bandera. Cuando el *mara'akame* pronuncia la frase *mikai chichiwiika*, las *tenantsi*, se aprestan a untar el polvo, *tiki*, de las flores en el asta de la bandera. Un polvo amarillo también utilizado proviene de conos parasitados de varias especies de pino.

Rancho: nombre mestizo utilizado para referirse a una o más chozas, los campos de cultivo adyacentes, corrales, almacén de maíz, oratorios y otros objetos y edificaciones sagradas. Un rancho es una comunidad compuesta de una familia extensa. Puede ser tan pequeño como un solo hombre, esposa(s) e hijos solteros en caso que existan. Desde el punto de vista ecológico, el rancho es la unidad de gestión más precisa que puede utilizarse en planes de manejo.

Rosita: véase *hikuli*.

Semillas: de la leche de la *Tanana* surgieron todas las semillas de los cultivos.

Serpiente: las serpientes son sagradas y las hay de agua, viento y fuego. Los arroyos, relámpagos, viento, humo y nubes son serpientes. Las llamas del fuego son las crestas de serpientes emplumadas.

Símbolo: algo que se utiliza o se atribuye que representa algo diferente; objeto material que representa algo inmaterial. Entre los objetos sagrados más comunes se cuentan el caldo y los tamales de venado, peyote, chocolate, velas, monedas decoradas, vasijas votivas, flechas, maíz, plumas, tabaco, agua y pinturas bordadas. Estos objetos se utilizan en distintas ofrendas.

Tikakame: diablo. Divinidad de la muerte e inframundo. Existe un solo diablo. Es prieto, con cuernos. Vestido de negro, monta un caballo negro. Cambia de sexo a voluntad y de indígena a *teiwari* o de animal a persona. Anda de noche. Vive en un lugar escondido, en una cueva pero anda en los cinco rumbos del mundo. En *Wilikuta* robó la *'uxa*. Se alimenta de ventosidades humanas. No se conoce su principio. Induce al mal. Si una persona hace el mal a otros, el diablo lo protege a cambio de que siga induciendo el mal. Si no cumple, el diablo le corta los "güevos" y con ellos se alimenta. Si es mujer, le corta las "chichis". Protege a los que quieren hacerse ricos por medio de la maldad. Para ahuyentarlo

se utilizan símbolos sagrados, *muwieri* y otros. Un tecolote blanco, que vuela muy alto, *kwixi*, es el mensajero del diablo. Cuando se escucha o se intuye su presencia, la persona dice “*neiyari patsiwi*, soy corazón amargo”. Al cantar el gallo se ahuyenta el diablo. Enseña a curar a los malos para ganar dinero. Un mito relata que un pobre lo buscó; a los cinco días lo encontró. El diablo le dijo: “utiliza *xakuamari*, caldo de nixtamal, para curar. Del dinero de las curaciones compras animales en parejas: pollo y polla; chivo y chiva. Te consigues trabajadores, hombres y mujeres, los alimentas. Te espero en 5 años a ver cómo te va. El hombre se hizo rico de curar gente. Llegado el tiempo, el hombre enriquecido, con esposa y trabajadores, tuvo que rendir cuentas al diablo. El hombre se entristeció porque sabía que el diablo “... se lo iba a chingar”. Su mujer lo notó. É le explicó el pacto. Ella le dijo que le ayudaría a burlar al diablo. El día fijado, como a las diez de la noche, ella le dijo al diablo que ni preguntara por él. Se levantó la falda y le dijo: “mira, yo era hombre y aquí me moché”. El diablo se asustó y escapó. Una versión asegura que el diablo surgió como contrapeso, lado malo de Cristo.

Tikariki: en el día, por extensión del significado, en las secas. Se aplica a la época seca del año. Ceremonia que consiste en una ofrenda a *maxa*, al fuego y sol. Se lleva a cabo en la época seca del año y consiste de rezos con un cirio (*hauri*) encendido.

Tikaripa: en la noche, por extensión del significado, en las aguas. Se aplica a la época lluviosa-húmeda del año.

Tiwe: tigre; jaguar. Los hombre-jaguar, aludidos de manera directa en diversos mitos, aparecen en una etapa muy temprana de la consolidación de los hombre-venado. Seguramente los *tiwetewiyari*, cuando los tigres eran personas, igual que el águila y mapaches, fueron uno de los varios grupos antagónicos mesoamericanos a quienes se debía cierta reverencia y tributo en el México prehispánico.

Tixariwiyerietí: que le pusieron carbón. Rebeldía que ocurre en jóvenes, causada por envidia, de manera mágica por un *mara'akame*. Los muchachos se “vuelven muy rezongones, malmodientos y cabrones, quieren mandarse por *motu proprio*”. El carbón parece dar energía extra, porque al extraerlo, los pacientes se vuelven somnolientos.

Ta'iyari: *'iyari*, nuestro corazón, i.e. nuestra vida colectiva y cultura.

Takwatsi Kauyumarie: estuche fabricado de una planta Liliaceae, localmente conocida como palma de sotol (*tsai*), en donde los *Mara'akate* guardan objetos simbólicos y sagrados. Aunque muchos pueden utilizar este instrumento, sólo en los *mara'akate* adquiere poderes mágicos. Véase *tsai*.

Tamatsi kukaiwa: zopilote cabeza roja (*Cathartes aura aura*). Según la tradición oral, papá de *Kauyumarie*, quien lo salva de morir a manos de los cazadores, lo cura y le señala la ruta a *Wilikuta*. Hoy en día el zopilote es un animal sagrado que no se puede matar ni aún señalar con el dedo. También conocido como *wiiriki*. El zopilote negro (*Coragyps atratus*, *Ta'atuxa*) no es un animal sagrado.

Tanana: nuestra madre. virgen, generalmente la Guadalupana. Junto la *Tanana* está *Tapapa*, nuestro padre. Ambos conocidos como *Tanana-nama*, desde el cielo deciden el destino y la suerte de las personas, en particular, cuándo debe morir cada uno de ellos. *Tanana* se aplica no sólo a imágenes divinas sino a doncellas. (Según Iturríoz, 2007, *Tanana* significa “nuestra madrina”).

Tata: ahijado. Sólo pueden tener ahijados los abuelos de los niños, quienes les otorgan nombre. En ciertos casos se puede invitar a los tíos de los niños. Los *tatas* son muy importantes porque ayudan al alma de sus padrinos en el tránsito hacia su destino definitivo, en la ruta de los muertos. En este transe, la ahijada proporciona agua y alimento al alma y el ahijado, una vela. Véase *mikiyari*.

Tatei Niwetsika: nuestra madre maíz niña bebé. Se representa por una jícara, *niwetsika xukuri*, con una mazorca de cada color; una flecha sin plumas *iiri*; una flecha con plumas, *niwetsika iiri*; y una vela, *niwetsika kunuari*. La jícara es la madre que abraza en su regazo a la niñita. La flecha con plumas es el padre que tiene inscrito, con tinta de copal, mensajes de bienestar o de enfermedad que se transmiten a las familias, según hayan cumplido o no *el costumbre* y sus preceptos. La flecha sin plumas es el testigo del cumplimiento que se llevará como ofrenda a algún lugar sagrado. Para la siembra, las mazorcas de maíz se desgranán del centro y se dejan las dos puntas. El maíz desgranado se sembrará, junto con el resto maíz seleccionado; los extremos servirán para preparar el alimento sagrado del fuego. La vela emana energía de día y de noche para bienestar de la familia en cosechas y salud; es el símbolo de la vida y además, *kipieri muritari*, cabecera del fuego, de donde hoy

se inician distintas ceremonias. Cada familia tiene un *Tatei niwetsika*. Los matrimonios nuevos reciben el suyo de los padres del novio. Un *niwetsika* es un *nierika*, espejo y rostro por medio del cual, los *Kakaiyari* observan el comportamiento y desempeño familiar. El *niwetsika* es, en consecuencia, el símbolo más importante de alimento porque representa el nido en donde se incuba la comida de la humanidad.

Tatei Haramara: nuestra madre agua del mar. Cuando se calmó el diluvio, las gaviotas y pelícanos la nombraron. Es hija de *Takutsi Nakawe* y de *Tamatsi Watakame*. Cuarto rumbo del mundo, q.v.

Tatei Matinieri: nuestra madre que mira hacia abajo, que se dejó ver. Un mito relata que cuando *Kauyumarie* trató de alcanzar a *Tatei Ni'ariwame*, para regresarla a su casa porque había huido, ella escapó y *Kauyumarie* sólo encontró el rastro, i.e., el manantial. Hoy ese manantial, localizado en San Luis Potosí, cerca de Salinas, en Yuliate, antes La Hedionda (N 22°53'51.1"; W 101°41'10.6"), es un lugar sagrado en donde se llevan ofrendas y se recoge agua.

Tatei Ni'ariwame: nuestra madre bebé lluvia. Es del sexo masculino. Está a la izquierda (q.v.). Nació en *ituakari* (*itua* = nido). Su madre es *Tatei Yurienaka*. Cuando niño, *ni'ariwame* estaba enfermo del mal de desnutrición y del mal del venado, *mumaxaxi nunutsiyari*, lleno de llagas porque no fue bien bautizado; es decir, el nombre que le dieron no fue inspirado en los sueños. Para no morir, se fue arrastrando hasta *Ni'ariwameta*. Éste es hoy un lugar sagrado a donde se llevan ofrendas en el viaje a *Wilikuta*. Este muchacho fue ofrecido al sol en una hoguera de donde surgió purificado y pudo entonces adoptar la forma de mujer. Una versión asegura que es hija de *Tatei Eyuanime*, nuestra madre señora de los rayos.

Tatei Welika 'iimali: nuestra madre, la muchacha águila real. Según una de las tradiciones orales, en tiempos antiguos habitaron en su territorio dos mujeres indias jóvenes, las cuales acamparon en *Teekata*. *Maxa* dominó y poseyó a una de las mujeres. De esta unión brotó la familia *wixarika*. La mujer se convirtió en piedra. De ella se puede ahora distinguir en *Teekata*, la xapi o vagina, una depresión en el piso de forma ovalada, llena de agua que brota de la entrañas de la mujer petrificada. La segunda mujer se convirtió en nuestra madre la muchacha águila real. Algunas versiones aseguran que en algún tiempo esta deidad voló de *Teekata* al Tepeyac para convertirse en la virgen de Guadalupe, cono-

cida y venerada como la *Tanana*. Una de las representaciones de nuestra madre la muchacha águila real, suele ser un águila de dos cabezas. Esta divinidad representa el cenit, quinto rumbo del mundo.

Tatei Xapawiyemeta: nuestra madre *chalute* llorón; por extensión del significado, nuestra madre lluvia de la derecha, i.e., del Sur. Segundo rumbo del mundo según la visión etnocéntrica. Está representado por una serpiente de color azul. Es una serpiente que lleva del Sur, lluvia al territorio. Se localiza en la isla de los Alacranes del Lago de Chapala, Jalisco, aunque algunos ancianos reconocen una laguna aledaña al puerto de Manzanillo, otros la laguna de Villa Corona, Jalisco, la laguna de Sayula también en Jalisco, y un sitio en las faldas del Ajusco, en el D.F. Es el lugar en donde habita *Xapawiyemeta*, una de las manifestaciones de *Nakawe*. En la tradición oral, es el sitio en donde llegó la barca de *Watakame* después del diluvio. Lo que se conoce como Isla de los Alacranes, un islote en el Lago de Chapala, es la canoa petrificada cuando tocó tierra al término del diluvio universal. *Chalute* es un árbol de las Moráceas que pertenece al género *Ficus*.

Tatei Yurienaka: nuestra madre tierra húmeda para crecer; divinidad de la Tierra y la fertilidad. La Tierra es además el vientre de la abuela *Nakawe*.

Tateikie: nombre de San Andrés Cohamiata, significa "Casa de nuestra madre". Esta comunidad está dedicada al padre Sol.

Tateima: nuestras madres.

Tatei neixa: danza de nuestra madre. Es también nombrada como ceremonia de los primeros frutos y del tambor. Véase *Kawi* y *Wimakwari*.

Tatewari: nuestro abuelo fuego.

Tatuwani: gobernador tradicional. Un cargo de gobernador es una alta responsabilidad para guiar en lo cultural y político a una comunidad. Implica fuertes inversiones económicas personales. Por lo que los puestos, lejos de ser codiciados, son rehusados.

Tawewiekame xirikieya: adoratorio del Sol.

Tawewiekame: nuestro padre el Sol.

Tayaupa: nuestro padre Sol.

Teekata: horno de tierra. Quinto rumbo del mundo, centro y ombligo del mundo. El lugar se encuentra sobre la cuenca del río Chapalagana, en la comunidad de Santa Catarina. Es un sitio con cuevas naturales, formadas por la fracturas de masas rocosas. Cuenta con caídas de agua, estanques y manantiales. Todo el lugar se compone de espacios en donde moran diversos sobrenaturales, entre otros, están: *miki muyeka*, en donde resucitan los muertos; *kipemete*, de los ciegos; *kutsxa'uta*, la matriz; *teekata aixurita*, donde cayó *tatewatsi* por un flechazo de *xurawe temai*; *tawexikita*, casa del Sol; *tatewatsi*, lugar del fuego; *tirikita*, casa de los niños, en donde piden fertilidad las mujeres estériles. Para entrar se deben llevar ofrendas a las diferentes divinidades. Los primeros nichos se deben pasar con mucho cuidado, cubriendo ojos y oídos con algodones “para evitar que los ciegos perjudiquen”.

Teiwarixi: los vecinos mestizos.

Tepari: piedra circular que representa una serpiente enrollada, también asociada con el ombligo de *Tatei Yurienaka*, por donde se alimenta la Tierra. Es una sillita en donde se sienta *niwetsika*, niñita bebé que representa todos los colores del maíz. El *tepari* está en el centro del coamil. Las ofrendas que se hacen en forma de sillita representan un *tepari*. También se localizan en los *xiriki* y en el *tuki*, en el lugar del fuego y también simbolizan sillitas. Los *tuki* son circulares en alusión a ellos.

Tepu: tambor de 50 a 70 cm de alto, por 25 a 30 cm de diámetro, de madera y cuero de venado. El primer *tepu* fue construido por *Tatewari*, por lo cual al tocarse se recuerda a él y otros ancestros. El nombre sagrado del tambor es *Maxa kuartusi*.

Territorio: espacio biofísico que integra las distintas comunidades y el pueblo *wixarika*. El territorio esta conformado por aproximadamente 4, 000 kilómetros cuadrados en los estados de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas, México. En Jalisco está enclavado en los municipios de Mezquitic y Bolaños.

Teetyuawekia: frontera entre la región de la luz y la región de la oscuridad, localizada en Nayarit, cerca de Santa Teresa.

Teukaritamete: los que dan nombre. Grupo compuesto por los abuelos y un *mara'akame* quien otorgan nombre a un bebé.

Teupa: sitio sagrado cerca de Santa Catarina, Jalisco, de donde emergió el Sol. Es un lugar empinado, sin árboles, con gran cantidad de piedras sueltas.

Tiyukewaiyame: Cantador traga gente. Brujo. Véase *mara'akame*.

Tiyuwayame: palo en donde se investiga; poste de flagelación. Poste de unos dos metros de alto, con horqueta en la punta. En el se ataba a delincuentes o a quienes se sospechaba que había cometido algún tipo de delito, se les azotaba e interrogaba. Esta práctica ha sido desechada y hoy se hace remembranza simbólica a ella en la peregrinación a *Wilikuta*, con azotes simbólicos mientras los declarantes sostienen una rama en forma de horqueta y revelan sus faltas públicamente.

Transgresiones: violación de un mandato, ley o principio moral público. Para la peregrinación a *Wilikuta*, los participantes declaran ante el *Nauxatame*, el encargado de preguntar, el que está de frente a uno, las transgresiones sexuales. Todo acto sexual no realizado con la(s) mujer(es) propia(s) se considera un delito que debe ser declarado públicamente. Palafox Vargas (1985:126) cita haber presenciado el siguiente apercibimiento: "Aquí vas a decir si alguna vez te cogiste a tu tía, a tu hermana, a una puerca, o una burra o una vaca o a un hombre, si te cogiste aquí vas a decir todo". El exhibicionismo, miradas furtivas a mujeres/hombres desnudos y abrazos demasiado efusivos entre personas que no son familiares directos, son delitos. Aunque es en la sexualidad donde se cometen faltas por excelencia, otros delitos que deben declararse públicamente son, homicidio, intento de suicidio, brujería, abigeato, pleitos de toda índole, no bailar en las ceremonias, desperdiciar tortillas y otros alimentos, golpear a las mujeres, desbarrancar piedras, maltratar a cualquier clase de animal o planta, matar zopilotes, palomas de alas blancas, cuervos y carpinteros, no dar de comer y/o maltratar a los perros y desperdiciar el agua natural. Después de la declaración pública, las faltas son perdonadas pero, a diferencia de muchas religiones, aquí las faltas son acumulativas y cada año deben agregarse las nuevas a las ya cometidas. Véase abstinencia.

Tsai: palma de sotol. Planta monocotiledónea de hojas acintadas, con los bordes dentados. Se utiliza para hacer sombreros y *takwatsi* o estuche del *mara'akame*. Sólo ha sido localizada unos 35 Km al W de Mezquitic, en el cerro "cuesta del hueso", *'Umetetia*, creciendo en laderas pedregosas sobre el camino a San Sebastián. De esta planta se fabrica

además una bebida embriagante llamada *tsaiwino* o *tuxi*. *Dasyllirion parr-yanum*. Véase 'Umika.

Tsakaimuka: hombre deidad muy poderoso, hermano mayor de *xuturiwiyakame*. Tenía su cuerpo adornado y cubierto de proyecciones como cuernos. Padre del Sol. Vivía en *Tsakaimuta*, sitio localizado actualmente en la mesa del Nayar, estado de Nayarit. Hoy éste es un sitio sagrado, a donde se llevan ofrendas.

Tsikiri: tejido, entretejido. Cruz de uno o más rombos de estambre de colores, generalmente rojo, blanco, amarillo, azul y negro, tejidos sobre varas entrecruzadas (en San Andrés Cohamiata se utilizan ocho varas y la figura final no es un rombo sino un semicírculo). El *Tsikiri* es un símbolo sagrado, eminentemente protector de los niños, que se utiliza en la ceremonia de *Tatei neixa*, atadas con listones de colores en posición vertical al pelo de los niños y clavadas en el suelo cerca de las calabazas tiernas. Junto con el *xukuri* (figura de un niño en una jícara), *'iri* (flecha), *Tsikiri*, *Kaitsa* (sonaja), *katixa* (vela), todo lo que junto se llama *tuwaino*, niño prohibido, i.e., sin bautizar. Es importante hacer notar que en el mito del nacimiento; el sol se da cuenta de que unos niños jugaban a flechar un aro de colores (*Tsikirixi*) que hacían rodar sobre una pendiente. Según Anguiano y Furst (1987), la acepción *ojo de dios*, hoy muy generalizada, es uno de los errores lingüísticos de Carl Lumholtz (1902) que ha sido perpetuado, popularizado y aceptado de manera irreflexiva hasta nuestros días por comerciantes y principiantes en la cultura. El vocablo más bien puede asociarse con espejo. Nombre propio masculino.

Tsikwaki: bufón de fiestas, i.e. Semana Santa, en donde se baila; con el rostro cubierto con una máscara. Es un animador. Loco.

Tsurakai: trágame. Nombre de un pájaro carpintero, hoy común en los bosques de pino de toda la zona. El nombre alude al canto que el ave repite de manera intermitente, *tsurakai, tsurakai*. *Melanerpes uropygialis*.

Tuapurie: lugar en donde habitan los cantos. Nombre Indígena de Santa Catarina Cuexcomatlán, localizada al este del Territorio, en las estribaciones de dos pequeñas montañas que llevan este nombre. Está dedicada a *Tatewari*.

Tuimaye'u: la planta de las flores moradas de los leones; lugar en donde crece el *tui*. Manantiales sagrados localizados cerca de San Juan del

Tuzal, como a los N23°08'03.4" W101°22'11.0". Punto de visita obligado en la peregrinación *Wilikuta*. También nombre de una planta rastrera de flores rojas y moradas que crece en los alrededores. En lo manantiales hay gran cantidad de peces nativos y aquí dos velas, que representan dos *Kakaiyarixi*, sostienen al Sol. La distancia por tierra de este sitio a San Sebastián Teponaxuatlán es de aproximadamente de 435 kilómetros.

Tuki: templo mayor.

Tukipa: en donde está el *tuki*, templo mayor. Varios autores han asociado este concepto a centro ceremonial, lo cual es erróneo.

Tumini nakiya: hoyo de dinero que reciben y cuidan los *marietuma*; son limosnas de muchos años. Tesoro de la virgen María.

Tunuarika: cantos que ejecutan los *mara'akate* en las distintas ceremonias y ritos (véase *nenewierika*).

Tutsipa: Tuxpan de Bolaños; cerro que tiene forma de mujer agachada. Algunos ancianos reconocen como verdadero nombre *Kuruxi mu'uwakaa*, que significa cruz tendida en el suelo, olvidada.

Tu'utuwiarieti: que le hicieron el mal con la flor. Manía en hombres y mujeres que consiste en un delirio por poseer amantes frecuentes. Ocurre cuando un padre de familia niega a un *mara'akame* una muchacha o muchacho pedido en matrimonio. El despechado *mara'akame* de manera mágica le pone una flor, y los individuos "andan calientes todo el tiempo, como perros en brama". Ninfomanía.

UCIHJ: Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco. La asamblea constitutiva se llevó a cabo en Tuxpan de Bolaños el 8 de abril de 1991 (Anónimo, 1993). La UCIHJ fue creada para ser receptora oficial de los fondos de solidaridad. En el acta constitutiva se estable que la Asociación Jalisciense de Apoyo a los Grupos Indígenas (AJAGI) será representante legal de la UCIHJ de manera perpetua. Con gran poder al inicio de su nacimiento, la forma que Rosa Alicia Rojas Paredes, delegada del antes Instituto Nacional Indigenista, descartó a la UCIHJ, fue cancelando el apoyo económico.

Una: sal. Según un mito local, Jesucristo saló la primera comida con cebo de su pene.

Vestido *wixarika*: en el hombre, calzón ancho de manta, largo hasta el tobillo, bordado con figuras de animales, flores y distintas figuras geométricas en su parte inferior. La camisa, *kutuni*, es de colores, de manga ceñida en la muñeca y abierta de los lados. El calzón y la camisa, que no cuentan con bolsas, se sujetan a la cintura por una faja ancha bordada de estambre, con pequeños morralitos y borlas de estambre de colores. El atuendo completo incluye además un sombrero también adornado de estambre, colgando del ala, adornos que simbolizan pezuñas de venado. Los hombres suelen traer, además, pulseras, aretes, anillos y uno o más morrales, *kitsiuri*, de distinto tamaño. Los hombres que no andan bien ataviados significa que no tienen mujer quien los atienda. Las mujeres llevan una falda ancha de colores, generalmente sin bordar, una blusa corta hasta el ombligo y una tela como pañoleta amarrada en la cabeza. El atuendo consta además de gargantillas y collares de chaquira, aretes y pulseras. Ambos, hombre y mujer utilizan huaraches de piso de llanta, con correas entrecruzadas a manera de sandalias.

Wamexa: mesa/banco sagrado, largo, angosto, de 40 cm de ancho aproximadamente, en donde las autoridades presiden ceremonias durante el periodo de secas. También se conoce como *'tipari*.

Wamuwieri: los *muwieri* de ellos, i.e. los *muwieri* de los *Kakaiyarixi*. Diadema confeccionada con plumas de hurraca (*Calocitta formosa colliei*) que contiene cinco manojos de ellas. Se utiliza en la ceremonia de cambio de varas. Las portan los *wainarurixiri*, bailadores, que abren camino a la vara sagrada, *'itsi*.

Warana'aha'apana: conjuro mágico que pronuncian en cantos los *mara'akate* en algunas ceremonias para convocar a los *Kakaiyarixi*, ancestros. Esta palabra es una invitación ante la que los ancestros no pueden rehusar a comparecer.

Warikuiniya: mal de la espalda. Menstruación. Para los animales se utiliza el vocablo *xure*.

Watakame: héroe fabuloso que *Nakawe* salvó del diluvio en una canoa junto con cinco granos de maíz y cinco de frijol (uno de cada color), cinco vástagos ardiendo de calabaza y una perrita negra. Las semillas conformarían los cultivos básicos. La perrita luego se convertiría en mujer y esposa de *Watakame*. De esa pareja descienden todos los *wixaritari*. Durante el diluvio *Nakawe* viajó sentada sobre el techo de la barca con

unas guacamayas en los hombros. La barca de *Watakame* anduvo en el agua por cinco años, llegando cada año a uno de los rumbos del mundo. Una vez que la barca estuvo a salvo, *Nakawe* se convirtió en viento. *Watakame* es el autor del primer coamil y logró construir la embarcación con ayuda de *hutai*, el pájaro carpintero gigante. Véase *hutai*.

Wautia: nombre *wixarika* de San Sebastián Teponahuaxtlán. Es el nombre de un arroyo que corre adyacente al pueblo. También es el canto de una tórtola, (*Columbina inca*). Está dedicada a la segunda deidad del fuego, *Tamatsi Maxa Kuaxi Kauyumarie*, nuestro bisabuelo cola de venado. *Wautia* es el centro político de la comunidad, en donde habitan los *Wautiari*. Uno de los mitos de la fundación del pueblo relata que hace mucho tiempo se apareció la imagen de San Sebastián, a la que nombraron *Xapastian*; al mismo tiempo la tórtola comenzó su canto, *wautia*, *wautia*.

Wawi: cantos rituales, con frecuencia metafóricos, que narran la historia de su pueblo. Los cantadores no son cualquiera, sino personas con muchos años de preparación en las tradiciones.

Wilikuta: en donde verdaderamente se pintaron los *Kakaiyarixi*; o sea, en donde permitieron ser vistos (los *Kakaiyarixi*). Región más sagrada, primer rumbo del mundo, localizado en el desierto de San Luis Potosí, cerca de Wadley, en la Estación 14; muy cerca de N 23°32'33.2"; y de W 101°05'10.8". Este lugar es el hábitat natural del peyote. Véase *kawi*.

Xitemutsi kwinuri: ombligo; cuando se seca y se cae, más o menos a los cinco días, se entierra y en él se siembra un árbol.

Xaikwita: legaña. Nombre asignado a una ave trogonidae, *Trogon elegans ambiguus*, de colores verde, blanco y rojo muy brillantes e intensos. En la tradición oral esta especie y otras aves muy coloridas entre las que se incluye el *Taukikui*, son los resultados de los primeros intentos por hacer nacer al Sol, cuando se sacrificaban personas para ese propósito. Véase *taukikui*.

Xamawiyarieti: que le hicieron el mal con la hoja del roble. También conocida como *Tuaxawiyarieti*, mal del roble y *ixawiyarieti* (que le hicieron el mal con el zacate). Es una enfermedad en la que tanto hombres como mujeres tienen la manía de andar de casa en casa, distintas de las de su familia. Viene por negar a un *mara'akame* pequeños favores como refrescos y otras ayudas. Para su control, otro *mara'akame* debe sacarle

una hoja de roble de la cabeza, la que causa un deseo incontenible de andar “ en casas ajenas”.

Xa unaxi: Cerro Quemado.

Xapawiyemeta: véase *Tatei Xapawiyemeta*.

Xiriki: casa adoratorio de pequeñas dimensiones, aproximadamente de 1. 5 a 2.0 metros de ancho, por dos a tres metros de largo por 1. 5 a 2. 5 m de alto. Los *xiriki* se dedican a distintos *Kakaiyarixi* y en ellos se depositan ofrendas consistentes en flechas, jícaras, figuras en piedra, alimentos sagrados y otros objetos materiales. Los *xirikite* tienen puertas muy pequeñas, por las que escasamente cabe una persona. El plural es *xirikite*.

Xukuri 'ikate: los que cargan las jícaras. Jicareros. Custodios de vasijas votivas; organización de dignatarios o mayores que sirven a las particulares divinidades, los que el grupo del templo rinde culto.

Xukuri: jícara en donde se depositan, pegadas con cera, figuras en miniatura de chaquira, estambre y madera, monedas, flechas, *nierika*, *tupí* (arcos) *yakwai* (bule), *kakai* (huaraches), *muwieri*, animales y otros. Las figuras representan el núcleo familiar y protegen a todos los que estén dentro de la jícara, vivo o difunto. Siguiendo un modelo ancestral, los jefes de familia hacen su jícara que conservan en el *xiriki* de la familia, guardado en una petaquilla (*'utari*), por siempre. En el *xukuri* se ponen sólo hijos y esposas. Las mujeres casaderas, al ser adoptados por otra familia, son incluidas en su nueva familia, pero no se excluyen de su *xukuri* original. Existen varias clases, entre otros, *ruturi xukuri*, de los niños; *xukuri 'iiriyari*, de la flecha; para la familia *tiri waxukuri*; para el maíz *niwetsika xukuri*; de los animales *kikii xukuri*. Cuando se usan varios *xukuri* a la vez, se denominan *'utarite*, y generalmente están incluidos en una canasta. El *xukuri* es uno de los símbolos más importante que por ninguna circunstancia debe salir de un sitio. No existe ningún antecedente que indique que los *xukuri* se cambien de un sitio a otro, lo que demuestra un profundo arraigo por la Tierra. El *niwetsika xukuri*, es simbólico, el padre le entrega a la nuera una jícara con dos mazorcas diciendo, *hutakuauyari newayatuiriene niwetsika hetsiena memukawuka tukari yahani, xiere niwetsika xukuri pepekwiamani* (les doy como herencia dos mazorcas de nuestra madre maíz de colores para que amarren su alimento, se fortalezcan y el día de mañana tengan

mucha salud y vida, también [entrego] la jícara de nuestra madre maíz [para que] la tengan en su manto a su cuidado.

Yana: de *ya'a*, cigarro. Tabaco cultivado, *maxanaka* (oreja de venado) o *yauki* (tabaco macho). Planta solanácea de hojas lanceoladas que se cultiva con mucho sigilo en la Sierra de los Huicholes. Durante el cultivo, las plantas no pueden ser vistas a excepción del tabaquero, so pena de que todas las plantas se secarán. Se cortan las hojas amarillas y se guardan debajo de una cobija. Después de tres a cinco días se machacan y se secan al sol. Se guarda en un bulito o en un pañuelo. El *yana* no se puede fumar antes de la peregrinación a *Wilikuta*. Se envuelve en una hoja de maíz. También es un talismán para protegerse de los malos espíritus y serpientes; en cuyo caso se pone en una cinta en la cabeza, muñeca y tobillos. Este tabaco, según informantes locales, es un poderoso veneno contra las serpientes. Si se pone un pequeño trozo en la boca de la serpiente, ésta morirá rápidamente. Véase *Yakwai*.

Yakwai: bule redondo hasta del tamaño de un pelota de frontenis, forrado con cuero de venado, con un pequeño orificio, tapadera de madera de Brasil. Con una colgadera de hilo retorcido, lo suficientemente larga para terciarla al hombro. En él se guarda macuche, tabaco silvestre. El macuche, un pequeño bulto en forma de tamal, es un poderoso talismán contra los malos espíritus. Véase *Kuitsu neni*.

Yuaitsi Uakia muwieri manahiua: sonaja con plumas atadas con un fajo. Vara de carrizo de aproximadamente un metro de largo que representa una serpiente, decorada con colores rojos y negro y con *muwieri* atados con un fajo, *kuxira*, de colores; cada *muwieri* representa un *kakaiyari*. Se utiliza en la ceremonia de Cambio de Varas y de Semana Santa. Representa un *karuanime* o convivio. Sonaja para citar a todos los *kakaiyarixi*. Los *mara'akate* lo comparan con un teléfono.

Yuhutati temawamete: sacrificadores de ganado. Dos dignatarios de la fiesta de cambio de varas que tienen la función de sacrificar las reses y de preparar otras ofrendas.

Yumamatsie ihuti: que te lo den fresco; esto es, que te aproveche, que se cumplan tus intenciones. Frase que se pronuncia en varias etapas de la ceremonia del *Hikuli neixa* cuando los peregrinos de manera individual pronuncian una oración invocando los favores de los ancestros.

Yuwitare watsata: lugar oscuro en donde están mezcladas las almas de los castigados. Infierno. El infierno es un sitio oscuro a donde van a dar las almas de todos los malos y en donde reina caos y desorden. Cielo e infierno son sitios que pueden localizarse geográficamente. El infierno se ubica en la costa de Nayarit. Con el infierno se asocian algunas serpientes, murciélagos, zorra, lechuzas y ratas.

Anexo 3. Conceptos antropológicos²

Alimentación. Se refiere a la manera de satisfacer las necesidades de nutrición, tanto en el nivel celular como en el tisular, similares en todos los miembros de la especie humana.

Análisis de sistemas. Tipo de análisis que se utiliza para la construcción de modelos ecológico-culturales, donde se consideran los flujos y componentes que conforman el sistema hacia su interior y hacia su exterior.

Antropología social. La Antropología como rama del conocimiento y estudio del hombre ya existía desde tiempos de Aristóteles y demás filósofos griegos. Pero no es sino hasta el siglo XX cuando afirma su autonomía como ciencia, por sus propios méritos conceptuales y metodológicos. Desde entonces la antropología ha variado, pasando de concebirse como la ciencia por excelencia que coronaba a todas las demás ciencias sociales, a ser una ciencia con orientaciones particulares que poco a poco se ha ido especializando. En la actualidad existen muchas formas o estilos de practicar la antropología; desde la tradicional, que consiste en que el antropólogo o antropóloga se traslada a lugares lejanos con el fin de estudiar sociedades distintas a aquellas de las que forma parte, hasta los antropólogos que prefieren estudiar subculturas de su propia sociedad. Esas diferencias en contexto, quizás, han sido en parte responsables de que el objeto de estudio también haya cambiado con el paso del tiempo. Tal pareciera que se ha ido reduciendo poco a poco. De tal suerte que, mientras que a principios del siglo XX aún se realizaban estudios antropológicos que se referían a las sociedades o culturas

2. Para la redacción de los conceptos incluidos aquí, tomamos en cuenta, las referencias incluidas en el libro.

como un “todo”; para la última década de ese mismo siglo, las observaciones comenzaron a enfocarse sólo hacia una u otra de sus partes. Es decir, los estudios antropológicos tradicionales describían y analizaban a una sociedad en todos sus aspectos: social, económico-productivo, institucional y religioso-simbólico; mientras que los estudios modernos tienden a tratar de contestar sólo preguntas muy específicas de alguno de esos grandes campos.

Esa especificidad no ha resultado del azar, sino más bien responde al tipo de sociedades complejas que ahora estudian los antropólogos en lugar de las sociedades que fueron calificadas por Malinowski como *primitivas*. Las sociedades “primitivas” o indígenas como se les denomina ahora, se caracterizan por poseer una estructura y un funcionamiento más o menos compactos, lo cual permite al antropólogo conocer y describir toda la vida social y cultural como un todo integrado. Empero, tratar de realizar ese tipo de estudio en las sociedades modernas resulta prácticamente imposible. Para ello se requiere en nuestros días un grupo o equipo interdisciplinario de investigadores.

Para Radcliffe-Brown (1996[1952]) la Antropología social se puede definir como “el campo de las ciencias sociales que estudia cualquier fenómeno social, siempre y cuando la etnografía sea el principal punto de partida en la investigación y ésta no se convierta, ni en un estudio del todo histórico ni del todo sociológico”.

Aprendizaje. Aprendemos cuando llegamos a saber algo que no sabíamos antes. Generación tras generación las especies se adaptan por selección natural a las cambiantes condiciones del medio. Esa adaptación incluye el desarrollo de las bases fisiológicas de las pautas de conducta útiles. Un individuo se adapta a su medio principalmente aprendiendo a resolver los problemas que se le presentan en condiciones cambiantes. El aprendizaje se manifiesta en modificaciones de la conducta, pero muchos cambios conductuales son consecuencia de la maduración o de la enfermedad. Sólo los cambios adaptativos y duraderos que resultan de la experiencia pasada y que no se deben ni a la maduración ni a la enfermedad, se atribuyen al aprendizaje.

Aprendizaje familiar. La *imitación* es el medio por el cual los padres indican a los hijos la manera de comportarse. Además, transmiten los axiomas culturales que predominan en la comunidad o sociedad de la cual forman parte. El condicionamiento es el proceso de aprendizaje so-

cial mediante el cual los hijos aprenden lecciones culturales y se les recompensa (refuerza). Es uno de los principales mecanismos que utiliza un sistema sociocultural para transmitir sus valores e ideas centrales.

Axiomas culturales. Son las creencias que la mayoría de una sociedad acepta como verdades evidentes.

Biografía. Las biografías o narraciones biográficas permiten al etnógrafo llegar a la memoria colectiva mediante la individual, por medio de referentes mayores o indicadores de los ejes en los que se fundamenta la identidad de los grupos sociales. Las biografías remiten a un contexto social determinado, a una época histórica, a ambientes y rutinas de la vida cotidiana. Es por ello que se utilizan como medio privilegiado para acercarnos no sólo a los valores sociales y a las representaciones colectivas sino también a toda una serie de expresiones surgidas de ámbitos culturales específicos.

Calidad de vida. Se refiere al bienestar de las personas y del medio ambiente en el que viven. Se relaciona principalmente en el nivel de grupos, pero también aplica en el de individuos. La percepción sobre la calidad de vida varía de cultura a cultura, e incluso en el nivel de individuos, de clases y de grupos de edad o sexo. Sin embargo, los *parámetros biológico-ambientales* se consideran como los de primer orden por estar relacionados con aquellos elementos indispensables para la vida de cualquier persona. Entre los elementos que se incluyen aquí se encuentran: el alimento, el aire, el agua, el clima, la ausencia de sustancias tóxicas e incluso el ruido. Los *parámetros sociales* tienen que ver principalmente con aspectos de casa, salud, educación, seguridad y privacidad. Los *parámetros económicos* incluyen todos los aspectos relacionados con las oportunidades para obtener recursos económicos o bienes que permitan mantener una vida adecuada. Los *parámetros políticos* consideran aspectos de las relaciones entre los individuos o entre grupos sociales. Por ejemplo, la igualdad, libertad y justicia, entre otros. Todos, en conjunto, proporcionan la imagen completa de la calidad de vida.

Cambio cultural. El cambio cultural como respuesta de adaptación al ambiente sólo es posible en la medida en que se consideren aspectos relacionados con las actividades de subsistencia. La mejor manera de identificar esa influencia es mediante la relación entre ambiente y *cultura material*.

Cambio social. Sucede cuando los vínculos externos aumentan en intensidad y en contra parte, los vínculos internos se debilitan.

Capital social. Se refiere al conjunto de conocimientos, habilidades, creencias, leyes y valores morales, personificados en las costumbres e instituciones de una sociedad, que permiten mantener los medios de subsistencia de sus miembros.

Comunidad. Colectividad claramente delimitada, cuyos miembros se relacionan entre sí por medio de intercambios simétricos y la participación en objetivos comunes, incluidos los objetivos de producción para la subsistencia colectiva.

Cosmogonía. Teoría filosófica, mítica o religiosa sobre el orden del universo o, más frecuentemente, sobre su origen y organización. Suele basarse en la actividad de una divinidad superior, que crea el orden a veces por la intermediación de dioses secundarios que firman complejas mitologías.

Cosmovisión. Es el conjunto de creencias culturales y psicológicas de los miembros de una cultura en particular. Este término dejó de usarse o fue reemplazado por "ideología" a medida que los antropólogos se daban cuenta de que (de hecho) no todos los miembros de una sociedad moderna comparten los mismos valores y puntos de vista culturales, y que la creación e impugnación de los sistemas culturales de creencias nunca son estáticas.

Cultura. La cultura se refiere a todos los bienes producidos por la sociedad: tangibles (como las construcciones, herramientas, literatura, obras de arte) e intangibles (como el conocimiento, las creencias y los valores).

Desarrollo sustentable (DS). Tipo de desarrollo que optimiza beneficios económicos y sociales que se encuentran en el presente, sin arriesgar el potencial similar de beneficios futuros. El objetivo fundamental del DS es propiciar el mejoramiento de la *calidad de vida*, sin afectar la integridad de la dinámica de las variables ambientales. En este sentido, no se deben afectar elementos tales como suelo, agua, aire y diversidad biológica. Una de las metas del DS es lograr un bienestar equitativo entre toda la población humana que se pueda perpetuar de manera continua hacia las generaciones futuras. Otro aspecto importante de este

tipo de desarrollo, es que se basa fundamentalmente en el *uso sostenible de recursos naturales renovables*.

División del trabajo. La división del trabajo en la familia por roles específicos tiene, por lo general, estrecha relación con el sexo y la edad. De esta manera, hombres y mujeres, niños y niñas, jóvenes y adultos, asumen las labores propias de su edad y sexo, quedando así establecidos los roles de forma bien definida.

Ecléctico. Quiere decir que se fundamenta en dos o más teorías; tendencia a ser dual.

Ecodesarrollo. Tipo de desarrollo donde se pretenden armonizar objetivos sociales, económicos y ambientales.

Ecosistema. Conjunto de comunidades bióticas y elementos abióticos que se encuentran incluidos en un área geográfica determinada y que interactúan entre sí a través del flujo de materia y energía.

Estructura social. Forma organizativa de una sociedad que le permite mantener un patrón cultural propio y distintivo. Esa estructura social está íntimamente relacionada con todas las actividades culturales: alimentación, vestido, vivienda, educación, prácticas de salud, religión, recreación y arte, entre otras.

Etnicidad. En relación con el grupo étnico que se auto perpetúa biológicamente y comparte valores culturales fundamentales.

Etnografía. La etnografía, o descripción etnográfica, corresponde a la construcción que el investigador hace al tratar de describir en detalle el grupo social que investiga y su contexto. Esas descripciones permiten identificar temas y perspectivas en la investigación, que muy probablemente antes no se habían considerado.

Etnoecología. Disciplina que trata de explicar la relación del hombre con la naturaleza en su afán por apropiarse de los recursos para satisfacer sus necesidades.

Exogamia. Se refiere a la búsqueda de un cónyuge fuera del propio grupo familiar. Tiene valor adaptativo porque vincula a las personas a una red social más amplia que los alimenta, ayuda y protege en tiempos de necesidad.

Familia. Grupo social caracterizado por la residencia común (se comparte un mismo espacio/territorio), la cooperación con fines económico-productivos y la reproducción biológica.

Familia nuclear. Una familia nuclear la forma una pareja de ambos sexos y su descendencia.

Familia en extenso. La familia en extenso se define como un grupo doméstico de producción-consumo que asigna roles económicos a sus miembros y se conforma por varias familias nucleares y otros individuos que tienen lazos familiares.

Grupo familiar. Este concepto corresponde al de familia en extenso o extensa.

Ideología. Conjunto de ideas, valores y aspiraciones elaborados socialmente y asumidos individualmente, por medio de los cuales una persona, un grupo social o una corriente (filosófica) tienen una representación de la realidad social. La ideología, una vez interiorizada, se convierte en punto de partida implícito o explícito de la reflexión y condiciona el comportamiento.

Incesto. Se refiere a las relaciones sexuales con un pariente próximo. Lo opuesto es la exogamia (véase concepto). Todas las culturas tienen tabúes contra el incesto. No obstante, aunque el tabú es un universal cultural, las sociedades de culturas distintas definen el incesto de formas diferentes. El más común es aquel que ocurre entre primos hermanos, y puede originar primos cruzados, cuando los hijos de una hermana se unen con los hijos de un hermano; o bien primos paralelos, cuando los hijos de dos hermanos o dos hermanas se relacionan.

Intercambio cultural. Introducción de nuevas prácticas culturales, sociales, económicas o políticas de una sociedad a otra.

Lenguaje. Conjunto de sonidos articulados con los que el hombre manifiesta lo que piensa o siente. El lenguaje permite la comunicación social, el acceso al conocimiento, la organización del pensamiento, la representación de la realidad y la regulación de las conductas, por medio de los sistemas de comunicación verbal y no verbal.

Método comparativo. Permite comparar diferentes estudios de caso, con la intención de buscar similitudes y diferencias. Mientras más casos se comparen, mayor será nuestro acercamiento a la realidad; o al me-

nos, será posible asegurar con mayor grado de confianza que nuestras hipótesis o ideas son plausibles. Cabe aquí señalar que esos casos que se comparen no deben forzosamente de ser similares, sino que se deben considerar también aquellos casos “negativos” o disímiles, ya que eso nos puede ayudar a “ajustar” mejor nuestras explicaciones e interpretaciones de un fenómeno o suceso.

Mito. El mito es un relato fabuloso que contiene información sobre algún aspecto trascendental de una comunidad. Los mitos funcionan como elementos culturales que mantienen la cohesión de un grupo social, siempre y cuando sean aceptados como válidos de manera colectiva. Se caracterizan por su contenido simbólico y pueden referirse a sucesos universales, fenómenos naturales, deidades o al hombre mismo, siempre y cuando se utilicen a manera de explicaciones de carácter general. Cuando tienen un carácter religioso, los mitos se recrean a través de ritos.

Modelo teórico. Es una construcción abstracta que persigue el *análisis* y no la mera *descripción*. Los modelos no describen la realidad: abstraen ciertos elementos y relaciones, con el propósito de comprender mejor el mundo empírico.

Norma cultural. Es una idea o expectativa compartida de cómo comportarnos. Son reglas conductuales que comparten los miembros de una misma sociedad. Las normas culturales se aprenden, no se heredan. Las normas se arraigan con la tradición y se fortalecen con el hábito. Algunas normas se convierten en leyes o en reglas oficiales.

Normas sociales. Son reglas que buscan conciliar los intereses de los miembros de un grupo social y garantizar una convivencia armoniosa. Son apreciadas mediante las costumbres.

Orden moral. El orden moral tiene que ver con el bien y el mal. Su eje de acción es la conciencia moral de los individuos que les dicta lo que es correcto o incorrecto. El ámbito del deber se construye de lo prohibido y lo permitido y debe ser congruente con los valores que cada persona ha aceptado para normar su vida y darle sentido. El sentimiento del deber obligado, forma parte del orden moral restringido y orienta las decisiones más trascendentales en la vida de una persona.

Pobreza. Se puede definir de manera general como una privación relativa basada en la desigualdad de recursos.

Presiones ambientales. Se refieren a los aspectos del ambiente que constriñen el comportamiento humano. Por ejemplo, la escasez de recursos y los cambios climáticos extremos.

Recursos naturales renovables. Son componentes vivos o dinámicos de los sistemas biológicos. Se caracterizan por ser sostenibles, aunque existe la posibilidad de su extinción debida al mal manejo o a factores estocásticos ambientales. Entre este tipo de recursos están: el agua, el suelo, las especies vegetales, las especies animales.

Relación hombre/naturaleza. Permite identificar las variables ambientales que actúan significativamente (como presiones ambientales) en las respuestas adaptativas de los grupos humanos.

Relaciones sociales. Para el caso de las unidades domésticas existen dos tipos principales de relaciones que vinculan esas unidades con otras entidades sociales. Las de tipo vertical, que se identifican con los niveles jerárquicos superiores de tipo social o económico, y las de tipo horizontal, que se establecen entre los miembros de la familia principalmente.

Relativismo cultural. Este enfoque antropológico nació para tratar de buscar una explicación a la diversidad cultural que ha existido y que existe. Desde este punto de vista, “el hombre es uno, lo que varía es su cultura”; por tanto, no existen ni buenas ni malas o mejores o peores culturas, más bien se considera la cultura como la forma en que los hombres de diferentes sociedades han desarrollado estrategias para dar solución a sus necesidades para mantenerse vivos, proveerse de una casa o abrigo, mantener un orden social y afrontar lo desconocido.

Sagrado. Todo aquello que pertenece o tiene relación con divinidades y su culto.

Socialización. Transmisión intergeneracional de cultura. Manera en que los individuos se convierten en miembros de una sociedad

Sociedad tradicional. Tipo de sociedad que transmite saberes y prácticas por vía oral o gestual, principalmente por el canal de la familia.

Sustento. Alimento. Cosa que sostiene o apoya a otra. Cosa necesaria para la pervivencia de algo o la consecución de una empresa.

Teoría. Esquema de interpretación que se aplica, o se concibe para aplicarlo a la comprensión de cierta clase de fenómenos. Una teoría consiste en una serie de conceptos analíticos que pueden definirse cla-

ramente en su referencia a la realidad concreta, y que deben relacionarse lógicamente.

Tradición cultural. Cuerpo de información compartida por los miembros de un grupo u organización que se manifiesta de diferentes maneras, pero esencialmente mediante una forma de conducta. Las tradiciones juegan un papel central en la actualización de la identidad cultural, ya que se alimentan de una memoria social que se reproduce en los espacios cotidianos de interacciones. En este proceso, la familia cumple su función principal como productora y reproductora de esas tradiciones culturales.

Unidad doméstica. Familia, grupo familiar o grupo humano, por lo general relacionado por parentesco, que funciona como una unidad de subsistencia y comparte un mismo espacio. Se considera como sinónimo de unidad socioeconómica básica de una comunidad.

Uso sostenible de recursos. Es un concepto adoptado del manejo de vida silvestre y fundamentado en la tasa intrínseca de crecimiento. Significa que sólo el “exceso” o los “intereses” del capital biológico de una población es lo que podemos aprovechar. Esta estrategia permite la auto-renovación del recurso y asegura su perpetuidad.

Uso sostenido de recursos. Entendemos por uso sostenido de recursos, la cantidad que se extrae de una población (en el caso de plantas o animales) o estado natural (en el caso de productos inertes) por unidad de tiempo, tomando como criterio principal el beneficio de máximo rendimiento económico. De acuerdo con esta perspectiva, la extracción del recurso se suspende cuando la relación costo-beneficio alcanza un punto “desfavorable” económicamente.

Valores. Los valores conforman la conciencia individual e intervienen en la formulación de los juicios morales. Se pueden definir como juicios, convicciones, predisposiciones afectivas, aspiraciones e ideales que derivan en actitudes y se manifiestan en rasgos estables del modo de ser.

Valor de cambio. Se refiere, en términos económicos, a “la relación cuantitativa que sustenta el intercambio de los valores de uso de un tipo con los de otro. En este intercambio, los bienes adquieren carácter de mercancía por la mediación del dinero”.

Valor de uso. Este término se refiere a los bienes que pueden ser intercambiados solamente en tanto son útiles a alguien, es decir, en tanto pueden satisfacer una necesidad. Esta noción incluye los bienes que tienen una utilidad material así como todo aquello que satisface también necesidades culturales y espirituales.

Índice de gráficas

Gráfica 1. Distribución de la población <i>wixarika</i> en las cuatro comunidades	117
Gráfica 2. Número de ranchos y familias por comunidad (Tomado de Guzmán y Rojas, 1996)	118
Gráfica 3. Densidad de población y familias por rancho/comunidad (Tomado de Guzmán y Rojas, 1996)	118
Gráfica 4. Distribución de personas por edad en el grupo familiar	170
Gráfica 5. Distribución de los factores de calidad de vida de una familia <i>wixarika</i> del Norte de Jalisco.	338

Índice de figuras

Figura 1. Trilogía maíz-peyote-venado. Ilustración elaborada por Manuel R. Flores Martínez, con lápices de colores, en donde se presentan los tres elementos fundamentales, maíz, peyote y venado, de la identidad <i>wixarika</i>	17
Figura 2. Árbol en red que representa las relaciones entre líneas del cromosoma "Y" en varias poblaciones mexicanas. Cada círculo representa una línea, el color indica la población donde se encontró y su tamaño es proporcional a su frecuencia. Se señalan en dos óvalos los grupos representados por las líneas A44 y A62 en la etnia <i>wixarika</i>	99
Figura 3. Ciclo de <i>El costumbre</i>	121
Figura 4. <i>El costumbre</i> y la identidad <i>wixarika</i>	122
Figura 5. Sistema de gobierno de la comunidad de San Sebastián Teponahuaxtlán	128
Figura 6. Genealogía del grupo familiar <i>Wixarika</i>	169
Figura 7. Dibujo a lápiz de un aspecto del cambio de varas. . . .	344
Figura 8. Actores sociales en el territorio <i>wixarika</i>	352

Índice de fotografías

Fotografía 1. <i>Ego vide</i> . (R. Guzmán, 1995)	19
Fotografía 2. Centro ceremonial Tierra Morada, <i>Watia</i> , Jalisco (R. Guzmán, septiembre de 1997).	23
Fotografía 3. <i>Teekata</i> , ombligo del mundo, quinto punto cardinal y santuario <i>wixarika</i> más sagrado. (R. Guzmán, 1995).	27
Fotografía 4. El autor Rafael Guzmán (derecha), en una asamblea comunitaria explicando a Pedro de Haro (izquierda) el método de imagen de satélite utilizado durante la investigación de campo, en la delimitación del territorio <i>wixarika</i> . Ocota de la Sierra,	39
Fotografía 5. Peregrinos en <i>Wilikuta</i> . Miembros del grupo familiar <i>wixarika</i> en el manantial conocido como <i>Tuy maye'u</i> , en San Luis Potosí, México; durante la peregrinación en 1999. Izquierda, Carmen Anaya (<i>Tu'utu piyale</i>), enseguida a la derecha, <i>Muwieri Temai</i>	71
Fotografía 6. Sierra de los Huicholes. Río Chapalagana (R. Guzmán, 1996)	101
Fotografía 7. Cazadores del venado azul. Tuapurie, Jalisco (R. Guzmán 1995).	115
Fotografía 8. Miembros del grupo familiar <i>wixarika</i> alrededor del estanque construido por ellos mismos, para captar y distribuir el agua hacia los dos ranchos de su propiedad, <i>Tsiura</i> y <i>Maya Tu'utuya</i>	165
Fotografía 9: De izquierda a derecha, <i>kawiteru Urawi y mara'akame Muwieri Temai</i> , hacia el final de una ceremonia; jícaras de <i>tesgüino</i> adornadas con pétalos de tortilla de maíz (R. Guzmán, 1999)	201
Fotografía 10. <i>Kawiteru Urawi</i> (R. Guzmán, 1998).	202

Fotografía 11. <i>Mara'akame y tatuwani Muwieri Temai</i> (R. Guzmán, 1998)	209
Fotografía 12. <i>Mara'akame Muwieri Temai</i> , durante un rito, al regreso de la peregrinación a <i>Wilikuta</i> , (R. Guzmán, 1998)	229
Fotografías 13 y 14. Niña en la ceremonia de <i>Tatei Niwetsika</i> con ofrenda de maíz. Niña <i>hakeli</i> , en ceremonia (R. Guzmán, 1998)	317
Fotografías 15 y 16. <i>Teilima</i> soltera, en 1995 (izquierda), y con su pequeña hija <i>Ta'anima</i> en 2001 (derecha). Mientras amamanta, desgrana el maíz para preparar nixtamal con el que elaborará masa para tortillas. (Fotos, R. Guzmán).	335
Fotografía 17. Mujeres peyoteras, participantes en una ceremonia del <i>Hikuli neixa</i>	343
Fotografía 18. <i>Xirikite</i> , adoratorios, en el Centro ceremonial Las Latas (R. Guzmán, 1999)	395

Índice de mapas y tablas

Tabla 1. Características consideradas en la evaluación de la calidad de vida	67
Mapa 1. Localización del territorio <i>wixarika</i> , dentro del Estado de Jalisco, México	72
Tabla 2. Historia de los vallartenses nativos: 600 a.C. a 1600 d.C.	76
Tabla 3 Calendario de ceremonias religiosas y fiestas civiles comunales en San Sebastián Teponahuatlán	95
Tabla 4. Calendario de ceremonias religiosas de una familia extensa de San Sebastián Teponahuatlán	96
Tabla 5. Niveles de organización biológica	103
Mapa 2. Cuencas hidrográficas	104
Tabla 6. Estatus de conservación de algunas especies en la Sierra de los Huicholes	110
Tabla 8. Rasgos contrastantes de los dos subsistemas de gobierno, el tradicional y el nacional, que prevalecen en las comunidades <i>wixaritari</i> del Norte de Jalisco.	127
Tabla 9. Nivel de escolaridad por sexo en habitantes de las cuatro comunidades <i>wixaritari</i> de 1992-1995	141
Tabla 10. Distribución del tiempo por jefe de familia	144
Tabla 11. Producción agrícola por comunidad	144
Tabla 12. Productores agrícolas en cuatro comunidades.	145
Tabla 13. Cultivos más importantes en las cuatro comunidades	146
Tabla 14. Distribución de productores de ganado por comunidad.	146
Tabla 15. Distribución de cabezas por tipo de ganado	147
Tabla 16. Migración con propósitos laborales en cuatro comunidades.	147

Tabla 17. Sitios de destino y motivos frecuentes de la migración.	147
Tabla 18. Ordenamientos del marco legal relacionados con los pueblos indígenas	151
Tabla 7. Calendario anual agrícola-religioso <i>wixarika</i>	163
Tabla 19. Crecimiento demográfico del grupo familiar <i>wixarika</i>	168
Tabla 20. Actividades obligadas de subsistencia durante el ciclo anual	172
Tabla 21. Etapas de crecimiento del maíz. Notable es la nomenclatura y la adopción de distintos sexos en diversas etapas del ciclo de crecimiento . . .	174
Tabla 22. Agricultura de ladera de maíz-frijol-calabaza y sus insumos	176
Tabla 23. Nombres de los diversos alimentos sagrados del maíz .	177
Tabla 24. Actividades e insumos relacionados con el pastoralismo	181
Tabla 25. Insumos para la cría de especies menores	183
Tabla 26. Relación ingresos-egresos monetarios de una familia <i>wixarika</i> del área de San Sebastián Teponahuatlán	195
Tabla 27. Deidades o ancestros <i>wixaritari</i>	233
Tabla 28. Sacramentos, ritos y parafernalia	237
Tabla 29. Rasgos que definen la identidad <i>wixarika</i>	324
Tabla 30. Dos versiones de los números ordinarios	324
Tabla 31. Valoración de los factores del rol múltiple que realizan las mujeres <i>wixaritari</i>	336
Tabla 31. Calidad de vida. Estimación de calidad de vida de una familia extensa del Norte de Jalisco	339
Tabla 33. Distribución del tiempo de un <i>wixarika</i> promedio. . . .	347
Tabla 34. Ocupación de un <i>wixarika</i> promedio	348
Tabla 35. Déficit familiar acumulado en la producción de maíz para autoconsumo, en toneladas.	348
Tabla 36. Relación costo-beneficio de las actividades relativas a la práctica de <i>el costumbre</i> , desde un punto de vista émico y ético.. . . .	364
Tabla 37. Beneficios e inconvenientes de practicar <i>el costumbre</i> .	366

Cultura de maíz-peyote-venado
Sustentabilidad del pueblo Wixarika
se terminó de imprimir en Junio de 2007
en los talleres de Ediciones de la Noche.
Guadalajara, Jalisco.
El tiraje fue de 1,000 ejemplares.

edicionesdelanoche@gmail.com

Este libro condensa conocimientos y experiencia acumulados en diez años de investigación realizada por los autores sobre el pueblo indígena *Wixarika*, también nombrado huichol. Nuestro doble propósito es contribuir a ampliar la perspectiva teórica en el campo de la antropología cultural y enriquecer las aportaciones empíricas particulares acerca de este grupo indígena.

El estilo del discurso es claro y sencillo, asequible a todo tipo de lectores. Estudiantes, profesores, investigadores y demás público interesado, podrán encontrar en este texto, no solamente una introducción a la cultura *Wixarika*, sino las bases conceptuales relacionadas con antropología cultural, ecología humana, desarrollo sustentable, calidad de vida, religión, identidad y antropología de género utilizadas en el estudio.



Centro Universitario de Los Altos

Rafael Guzmán Mejía
María del Carmen Anaya Corona

CULTURA DE MAÍZ-PEYOTE-VENADO

