

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
DIVISIÓN DE POSGRADOS
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

INAH

SEP



LA HERENCIA DE LA DIOSA DEL MAÍZ: GUÍA DE LAS CALABAZAS Y ENFERMEDAD EN EL
RANCHO PARENTAL WIXARIKA

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

PRESENTA

XILONEN MARÍA DEL CARMEN LUNA RUIZ

DIRECTOR DE TESIS:

DR. SAÚL MILLÁN VALENZUELA

CO-DIRECTOR

DR. PAUL M. LIFFMAN

Investigación realizada gracias al apoyo del
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
(CONACYT)

CIUDAD DE MÉXICO

2016

A mis padres octogenarios: la sabia Isabel y el *tíaxca* Edilberto,

A Javier, Cuauhtzin y Tecayehuatzin: urdimbre de filigrana, compleja y fuerte de mi vida,

A mis hermanos,

A Manuel y todos los wixaritari del rancho, a las mujeres y los niños por sus hermosas sonrisas y cálido
recibimiento.

A ti mi gratitud que me ayudas a continuar siendo.

AGRADECIMIENTOS

Sin quererlo ni planearlo esta tesis fue dirigida y dictaminada por antropólogos que conocí hace más de veinte años cuando trabajaba para el Instituto Nacional Indigenista. Sin embargo me congratulo por la exigencia a la que me vi comprometida.

En primer lugar quisiera expresar mi sincero agradecimiento y mi aprecio a mi director de tesis, el Dr. Saúl Millán Valenzuela por haberme dado la oportunidad de incursionar en la antropología social. El Seminario que imparte y sus clases teóricas me abrió el mundo de la academia para la realización de esta tesis. Todo alumno de antropología debería disfrutar sus clases.

Esta tesis no hubiera sido posible sin el soporte del Dr. Paul M. Liffman, quien me aceptó como tesista. Maravilloso co-director, la distancia no fue obstáculo, minucioso mentor y experto. Mi enorme gratitud por su disposición y paciencia. Aprendí mucho de sus comentarios certeros, correcciones y disciplina. Espero aprender más de él.

Celebro haber asistido a clases con los profesores: Dr. José Carlos Aguado, Dra. Xóchitl Ramírez, Dr. Carlos Hernández Dávila, Dra. Lina Odena Güemes. Al Dr. Guilhem Olivier por su tiempo para escucharme. A la UNAM por tomar clases con Mtro. David Lorente y la oportunidad de tomar el seminario con el Dr. Jacques Galinier.

Esta tesis fue dictaminada por la Dra. Neyra Alvarado. A quien admiro, respeto y de quien he aprendido de múltiples maneras desde hace muchos años sobre esa “región de los flecheros”. Su dictamen lo guardaré como un objeto valioso, como otros documentos de la región que conservo de ella.

A mis amigos antropólogos y etnomusicólogos quienes sé les da gusto que haya estudiado este posgrado.

Sin duda ser alumna del posgrado con apoyo del CONACYT nos sitúa en una posición privilegiada. Agradezco a la ENAH y a su coordinadora de Posgrado la Dra. Olivia Domínguez y a Miriam por supuesto, persona clave.

Mi cariño a mis colegas de la línea en especial a los Mtros. Juan Atilano (sinodal) Gaby, Luz, Alice, Ericka. Yois, Juan, Juliana y los compañeros de la generación 2014-2016 por su orientación y sencillez. Carito. Caí en terreno blando.

A mis amigos por su preocupación y su apoyo: Anastasia Guzmán, David Cilia, Margarita Sosa. A las señoras hermosas y solidarias de la YMCA SUR.

INDICE

AGRADECIMIENTOS	3
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO 1	
1.1 Antecedentes, preguntas y metodología	10
1.2 La temporalidad	18
1.3 La agencia: parentesco ancestral y la enfermedad	30
CAPÍTULO 2	
Nanayari (guía de calabazas): un árbol cósmico con brotes rizomáticos	
2.1 Las calabazas en el Gran Nayar	39
2.2 La variación de un árbol cósmico, una propuesta rizomática	45
2.3 Nanayari (guías de las calabazas): el territorio, el útero y el cordón umbilical	54
CAPÍTULO 3	
La herencia de la diosa del maíz. Guía de las calabazas y enfermedad en el rancho wixarika, el movimiento que hace territorio	
3.1 Antecedentes	66
3.2 La familia y los adoratorios familiares	68
3.3 <i>Xiriki</i> parental	75
3.4 La ancestralidad del rancho parental: Yumu'utame	80
3.5 La siembra del <i>teiyari</i> y las herencias de los maíces	85
3.6 <i>Kirixata</i> 'lugar de la guía de las calabazas' : el movimiento que hace territorio	99
3.7 Otro <i>Kirixi</i> , otra guía	115
3.8 La enfermedad de Teresa mueve a la familia	119
3.9 El vientre materno y la presentación de los niños a los dioses	124
3.9.1 Haiku y el desquite de la diosa	129
CONCLUSIONES	134
ANEXO FOTOGRÁFICO	139
BIBLIOGRAFÍA	143
GLOSARIO	148

Nota sobre la lengua wixarika:

Se ha tomado como base el diccionario de Joseph Grimes y la “normalización” lingüística del alfabeto que se ha trabajado por lingüistas especialistas en la lengua wixarika en torno a José Luis Iturrioz. Se distinguen cinco vocales (a,u,í,i,e) y 13 consonantes (las oclusivas p,t,k,kw,'); la *h* aspirada; la *r* líquida; la *x* vibratoria; las nasales *m,n*; la *ts* africada; y las semivocales *w,y*).

Introducción

Dar su justa dimensión a las perspectivas del otro y el mundo de la alteridad no es tarea fácil. Cuando se planeó la presa Agua Milpa en territorio de los *wixaritari* (conocidos también como los huicholes), los foráneos (*teiwarixi*) no escucharon a este pueblo y, meses más tarde, en la presa hubo una alta mortandad de fauna acuática que los *wixaritari* atribuyeron a la inundación de sus lugares sagrados que quedaron bajo la presa. Cuando el gobierno federal planeó la carretera San Sebastián - Santa Catarina¹, los *wixaritari* bloquearon las obras, ya que el gobierno federal no escuchó (no se consultó sobre la construcción) a los mismo huicholes, toda vez que por esa vía taparon un lugar ancestral de los antepasados (*kakaiyarixi*) cerca de Santa Catarina; cuando se anunció la minera en Wirikuta, los dioses hombres y las deidades se escucharon en voz de “nuestro hermano mayor” Tamatsi Kauyumarie (“el venado azul”) por el peligro del no renacer y florecer en el mundo; cuando se anunció la presa Las Cruces, coras (*nayerite*) y *wixaritari* se opusieron ante la deformación del río y su contaminación ¿Cómo explicar que el Cerro Quemado tiene venas?, ¿hay dioses en los cerros? El punto entre occidente y los territorios indígenas es la perspectiva de cómo se ve y se ocupa el territorio en conjunto; es decir, vistos como lugares habitables, como tierras cultivables o de aprovechamiento de sus recursos naturales, como lugares donde los foráneos deben abstenerse, pues son sagrados para los huicholes o como lugares donde habitan los antepasados en adoratorios y templos.

Pensar cómo se organiza y estructura la experiencia, implica visibilizar prácticas individualidades y colectivas que en determinadas estructuras sociales puede pasar fácilmente desapercibida. En los escritos antropológicos sobre los huicholes de la Sierra Madre Occidental, aún hay puntos ciegos sobre la vida de sus localidades. Por ejemplo, se desconocen diversos aspectos sobre cómo los grupos familiares determinan sus movimientos espaciales internos entre ellos y las relaciones de parentesco entre los humanos y no humanos. Me refiero a los grupos que habitan en los denominados ranchos parentales *wixaritari kieta*², los cuales cuentan con sus

¹ Comunidades agrarias *wixaritari*

² En los ranchos. [kie = rancho; -ta = lugar]

propios adoratorios denominados *xirikite* y éstos últimos están, por lo general, localizados dentro del predio donde habitan y cuentan con un patio (*takwa*).

Un buen número de investigaciones antropológicas sobre los *wixaritari* se han orientado a explicar sus relaciones a partir de sus dinámicas colectivas, asociadas a los centros ceremoniales denominados *tukipa*³. También se han realizado etnografías sobre tópicos relacionados con los lugares sagrados, sus fiestas, ecología, cosmogonías, la agencia, el arte, el chamanismo, las plantas, la enfermedad, el territorio, así como las relaciones con la alteridad y la corporalidad (Aedo, 2011), (Gutiérrez, 2010) (Kindl, 2003) (Liffman, 2012) (Neurath, Las fiestas de la casa grande, 2002) (Neurath, 2013) (Preuss, 1998 (1906)) (Jauregui, 2003) (Zingg, 2012 (1982) (1938)), entre otros.

Pero ¿qué pasa en esos espacios “intermedios” de la vida diaria, donde un sinnúmero de mujeres *wixaritari* participan intensamente en la vida ceremonial de sus ranchos? Se sabe que tienen una participación fundamental en los cargos ceremoniales; que no se come bien en el rancho si ellas no muelen y elaboran las tortillas; que no sale bueno el *tejuino* si no lo preparan y si comen sal o azúcar. Hay que agregar sobre el cuidado y atención que ellas prestan a los maíces-niños, tanto en el rancho, como en el *coamil*. Pero la vida cotidiana en la sierra *wixarika* casi siempre es vida ceremonial, por lo que ellas se encuentran en un status de la nocturnidad desde que nacen hasta que mueren (Schaefer, 2002).

Esta tesis pretende mostrar una faceta de motivos particulares por los cuales los ranchos parentales caminan por sus “guías de las calabazas”, esperando que no se sequen. Se peregrina, se ayuna, se supera el cansancio y el hambre por motivos específicos: declinar el desquite de la diosa del maíz (Tatei Niwetsika) y devolver e intercambiar las semillas nativas heredadas de generación en generación. Así se abate la enfermedad de las mujeres y de los niños. Pretendo aportar un punto de vista de un

³ Conjunto ceremonial que integra un templo redondo con adoratorios de dimensiones menores y de techo de dos aguas, también contiene un patio ceremonial.

todo complejo; cada investigador tiene una cualidad distinta para observar, aporta su punto de vista en la observación de contextos que aparentemente se han estudiado previamente. “[...] la investigación cuidadosa de una observación revela las cualidades del observador. Los observadores nos distinguimos por medio de la distinción de lo que aparentemente no somos, es decir, por medio del mundo” (Francisco Varela, 1975:5-24) (Krieg, 1989, pág. 12). El punto central de esta tesis es una etnografía que se centra en aspectos relacionados con la nocturnidad-luminosidad y lo femenino en un rancho parental *wixarika*. A través de la experiencia de las mujeres se tocan aspectos del parentesco, la antropología médica, el territorio, los antepasados; estos aspectos van tejiendo ciertas formas de la experiencia, que se vuelven transversales a los modos de la experiencia que son de mi interés, se relacionan con la temporalidad, la espacialidad (*nanayari-Kirikuxata*: guía de las calabazas) y la agencia, cuya intencionalidad está determinada por la narrativa, los dramas sociales y las acciones rituales que se dan al interior de las colectividades *wixaritari*. La experiencia constituye un todo en movimiento (Diaz, 1997).

El capítulo I aborda la parte teórico-metodológica -aunque se aborda también en el segundo capítulo- y una justificación de cómo se han distribuido los capítulos; la segunda parte de este capítulo se centra en un estado del arte que abordará aspectos de la temporalidad para comprender en la literatura antropológica especializada la importancia, por ejemplo, de las categorías *tikari* (la oscuridad) *tukari* (el día), que nos remite a un horizonte conceptual relacionado con entidades femeninas, el cuerpo, los sitios sagrados y las ceremonias en los adoratorios. Asimismo, conocer las posturas sobre los opuestos complementarios o las asimetrías.

El segundo capítulo se centra en el *nanayari* [raíz]. Pocos autores han escrito sobre este término [o concepto], que surge a partir del planteamiento sobre la territorialidad de Paul Liffman. Su abordaje permitirá enlazarlo con el “árbol cósmico” y el rizoma, así como los mitos e interpretaciones que enriquecen este término. En este capítulo se apreciará la cadena metonímica que cual guía enlaza un *nanayari*. Es el preámbulo para comprender e interpretar la etnografía en el rancho parental.

En el capítulo tercero, se despliega la experiencia que se tuvo en campo. Es la etnografía de varias visitas que se hicieron al rancho parental en ceremonias y en la cotidianidad. Espero que el lector disfrute esta complejidad que gira en torno al rancho parental, donde es evidente la dinámica en torno a la herencia de los maíces y de un alter-ego que se vincula a los *kirikuxatari* (los que viven en el lugar sagrado de la guía de las calabazas). Asimismo el impacto de la enfermedad y los eventos no prescritos de la cotidianidad que afectan a los integrantes del rancho.

Por último las conclusiones y un glosario de términos.

Capítulo 1

1.1 Antecedentes, preguntas y metodología

La primera idea de tesis de maestría iniciaba de un planteamiento etnomusicológico: investigar sobre las variaciones sonoras de instrumentos musicales idiófonos –hechos a base de cucurbitáceas y huesos- primordialmente el calabazo denominado entre los mexicaneros *tawitol* [ver (Alvarado, 2004)] y la huella de un omichicahuaztli, hueso de venado extinto denominado entre los huicholes *karatsiki* [ver (Lumholtz, 1986)], de éste último se tenía trabajo de campo avanzado y como tema relacionado una tesis de licenciatura sobre música y cordófonos wixaritari (Luna: 2004). En principio la pregunta se relacionaba con la intencionalidad de la agencia de sus sonidos que tienen lugar en las ceremonias tipo mitote.

En el trabajo de campo los mexicaneros de San Buenaventura, Durango llamó mi atención la referencia al calabazo como “el barco” y una memoria vinculada al río San Pedro. Posteriormente en el rancho parental wixarika de Calabacillas el anciano negó conocer algún antecedente del hueso de venado pero se refirió a un sitio sagrado local en un arroyo al cual le denominó la ‘guía de las calabazas’ (Kirikuxata), en su narrativa ahondó en un mito relacionado con la gran inundación del mundo y un montículo donde quedó la cabeza de la calabaza. Ambas proximidades remitían al río, al maíz, la vida del colectivo familiar y las narrativas sobre los principios de la formación del mundo. Esto me aproximó a los conceptos mexicaneros de “atar” y “trozar” o al movimiento de hilar que se relaciona con el movimiento del mundo (Alvarado, 2004) o “la cuerda” con el ritual de la amarrada de los peyoteros huicholes y el *tuki* [gran templo] comparable con una cuerda o un útero, el cual remite a su vez a un cordón umbilical (Kindl, 2014).

Lo más fácil y al tiempo complicado era cambiar de localidad y regresar al centro ceremonial donde se habían levantado los testimonios de años atrás, pero el ítem era por demás interesante. Finalmente se tuvo que aplazar por el momento varios ensayos

sobre las prácticas musicales de wixaritari, coras y mexicaneros y centrar la investigación en el tema nuevo. No era común un lugar sagrado local del cual pende la vida de un colectivo familiar y no eran los grandes lugares sagrados Wirikuta, Xapawiyeme, etcétera, sino un sitio sagrado local y cercano a una localidad. Así que la decisión fue continuar con esta investigación en la localidad wixarika. Concretar el planteamiento del proyecto fue atemorizante, parecía que esa 'guía de las calabazas' en principio no estaba documentada, era innegable que hacía falta indagar más en el estado del arte. Finalmente el inicio de esta guía se fue desvelando en los diversos textos de antropología (Liffman, 2012), en la asesoría teórica antropológica y lingüística y primordialmente con los especialistas rituales.

Construir una tesis con un tema poco conocido sólo es posible a través de la persistencia en el trabajo de campo, hallando sus especificidades. Formulé aproximaciones al título del ensayo y las posibles preguntas. Los primeros proyectos de investigación que prescribí describían las características del lugar sagrado como parte fundamental de la vida de los habitantes del rancho parental y su conexión como un microcosmos de los cinco grandes lugares sagrados. Las frases o palabras relacionadas con el tema se encontraban en el fuego ceremonial, el arroyo, la guía parecida a una sogá o una cuerda, el mito de Takutsi Nakawe, los ancestros vinculados a los abuelos y bisabuelos, las divinidades, el rancho parental, la enfermedad, la muerte y la vida. Así que me formulé las siguientes preguntas:

¿En qué sentido las guías de la calabaza y la enfermedad son entidades que tienen una intencionalidad como agencia ?

¿En qué sentido son las guías de la calabaza y la enfermedad, entidades que establecen relaciones asimétricas positivas y/o negativas que se competen a las mujeres, los niños y el colectivo familiar?

¿Cuáles son las acciones que se tienen que realizar para que se dé la eficacia de la agencia? ¿Porque está enfermo el cuerpo de las mujeres y los niños? Que tienen que hacer? ¿Como se asocia con la territorialidad?

¿Por qué la guía de calabaza tendría la cualidad del principio de multiplicidad de Deleuze, como un agenciamiento que a medida que aumenta sus conexiones promueve la reterritorialización ceremonial temporal o discontinua? ¿hay una asimetría negativa en la nocturnidad?

¿La agencia de los ancestros genealógicamente demostrables, determinan el cuidado y asistencia o bien el abandono de los xirikite parentales?

Dar respuesta a las preguntas se intentará durante los siguientes tres capítulos.

Iniciar con una reflexión teórica sobre las ideas del texto ‘Mil mesetas’ de Gilles Deleuze y Félix Guattari y el sistema rizoma nos permitirá comprender la complejidad del territorio del rancho parental wixarika. Ambos autores resumen que un sistema rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, el rizoma no es el objeto de reproducción, el rizoma es una memoria corta, el rizoma está relacionado con un mapa que debe ser producido, construido, conectable, alterable, modificable, con múltiples entradas y salidas, con sus líneas de fuga; el rizoma es un sistema acentrado. Lo que está en juego en el rizoma es una relación con la sexualidad, pero también con el animal, con el vegetal, con el mundo, todo tipo de devenires (Deleuze & Guattari, 1980, págs. 48-49).

La genealogía de los ranchos parentales incumbe con la ocupación de un territorio wixarika temporal y promueve brotes rizomáticos de un sistema aparentemente arborescente, parecido a un árbol cósmico que genera discontinuidades. El parentesco del “rancho parental wixarika-territorio temporal” tiene características de un sistema rizoma, ya que extrae lo único de una multiplicidad. Esta conjunción se puede ver como un mapa, pero nunca una repetición o “calco”. Tiene “brotes rizomáticos” y su raíz parte de una asociación metonímica que parte de “la cabeza”, como la totalidad del universo, esto lo vamos a ver en el desarrollo de la tesis: “[...] El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes, iniciado por un individuo, un grupo, una formación social,[...] Una de las

características más importantes de un rizoma quizá sea la tener siempre múltiples entradas.[...] En una línea de fuga, que permite fragmentar los estratos, romper las raíces y efectuar nuevas conexiones. Hay pues, agenciamientos muy diferentes, mapas-calcos, rizomas-raíces, con coeficientes de desterritorialización variables. En los rizomas existen estructuras de árbol o raíces, o la inversa, la rama de un árbol o la división de una raíz, pueden ponerse a brotar en forma de rizoma. [...] Ser rizomorfo es producir tallos y filamentos que parecen raíces, o, todavía mejor, que se conectan con ellas al penetrar en el tronco, sin perjuicio de hacer que sirvan para nuevos usos extraños.[...] (Deleuze & Guattari, 1980, págs. 27-35)

La guía de las calabazas “aglutina actos muy diversos” (Deleuze & Guattari, 1980) por ejemplo, el parentesco de los vegetales con los colectivos familiares, con los padecimientos de la enfermedad y con las acciones rituales y la caminata hacia los adoratorios y sitios sagrados para la realización de las fiestas a Nuestra Madre Diosa del Maíz, etcetera. El rizoma parte de varios principios: “1.º y 2.º. Principios de conexión y heterogeneidad, cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo.” (Deleuze & Guattari, 1980, págs. 17-18)

El rancho se desplaza con sus familias, sus cosechas y sus intercambios ceremoniales por un territorio que se transforma; cuando arriban o parten de su punto final de peregrinaje aumenta sus dimensiones ya que se restablecen o fundan las alianzas con divinidades y personas del rancho que visitan temporalmente. Se van a tender tantas líneas como lo requiera la divinidad de la Diosa del Maíz: “3.º Principio de multiplicidad. Una multiplicidad tiene determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden cambiar sin que ella cambie de naturaleza. Un agenciamiento es precisamente ese aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones” (Deleuze & Guattari, 1980, págs. 18-21).

El mapa territorial que va construyendo la familia puede ser interrumpido a medida que vaya surgiendo nuevas generaciones que desconozcan a sus ancestros directos. Sin embargo si en el trayecto a los segmentos del rizoma se presenta ante las divinidades a un nuevo integrante de la familia, aunque cambie de hogar o asentamiento tendrá que regresar al adoratorio donde fue presentada. Aquí se presenta

una línea de fuga que forma parte del rizoma. Es decir, una nueva guía de las calabazas:

“4.º Principio de ruptura asignificante. Un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte pero siempre recomienza según ésta o aquella de sus líneas, y según otras. Todo rizoma comprende líneas de segmentaridad según las cuales está estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuido, etc., pero también hay líneas de desterritorialización según las cuales se escapa sin cesar. Hay ruptura en el rizoma cada vez que de las líneas segmentarias surge bruscamente una línea de fuga que también forma parte del rizoma. Esas líneas remiten constantemente unas a otras.” (Deleuze & Guattari, 1980, pág. 22).

Esta tesis se coloca desde la perspectiva del rancho parental wixarika donde las mujeres ocupan un lugar descentrado, aquí lo femenino es determinante; la familia extensa en colectivo se mueve de acuerdo a sus motivaciones en un “territorio dendrítico” [ver (Liffman, 2012)] que tiene brotes rizomáticos y cuyo eje es el adoratorio parental. La familia se desplaza por adoratorios, centros ceremoniales y ranchos en un territorio demarcado que puede cambiar, ésta se vincula con otras familias extensas en cuyos ranchos tienen sus propios adoratorios parentales y se establecen relaciones de alianza. Se trata de un sistema jerárquico de ancestros que reposan a través de las relaciones genealógicas de filiación y alianza de acuerdo al caso, y son reconocidos por determinados colectivos familiares en los momentos de las fiestas del Tatei Neixa, Mawarixa y otras celebraciones. Empero, como familias nucleares también participan con los grandes centros ceremoniales que los huicholes agrupan territorialmente en sus esquemas comunales y en los cuales se reconocen otros ancestros que son genealógicamente no demostrables (de este tema no tratará la tesis). Los ranchos parentales constituyen un mismo colectivo que coexiste con otros colectivos dominantes como el sistema de los tukipa. Son entonces las mismas personas que se distribuyen en varios colectivos a la vez y que tienen diversos modos de relacionarse con sus ancestros genealógicamente demostrables y con divinidades que tienen aparentemente una asimetría negativa. “[...] Aún cuando la distribución ontológica de los existentes y sus formas de reunirse se apoyen en principios idénticos, los lazos que

esos existentes tejen entre sí, los efectos que unos ejercen sobre otros y el tipo de tratamiento que se imponen mutuamente puede cambiar por completo [...]” (Descola, 2012, pág. 446).

Descola propone un conjunto de seis modos de relación en los vínculos que los humanos afianzan entre sí y con elementos de su entorno no-humano: intercambio, depredación, el don, la producción, la protección y la transmisión. Los primeros tres caracterizan relaciones potencialmente reversibles entre términos que se asemejan, situado en el mismo nivel ontológico. Caracterizan el movimiento simétrico o asimétrico de un valor entre sujetos de igual estatus cuya identidad o esencia no se transforma por la actualización de la relación que los une, y el segundo (la producción, la protección y la transmisión), relaciones unívocas fundadas en la conexidad entre términos no equivalentes, relaciones orientadas e irreversibles entre términos no sustituibles por estar jerarquizados uno con respecto a otro. Definen una conexión de orden genético, espacial o temporal entre agentes y los objetos de una acción por medio de la cual se crea o se mantiene la disparidad de sus respectivas posiciones (Descola, 2012, págs. 447, 479).

Siguiendo las ideas de Descola en torno a la trilogía del don, el intercambio y la depredación (Descola, 2012, pág. 460) podríamos proponer que la diosa madre del maíz posee bajo las relaciones de intercambio ceremonial una asimetría negativa que enferma a las mujeres y a los niños. Cuando no hay intercambio toma represalias y cobra la vida principalmente de los infantes, ya que no hay contrapartida por parte de la divinidad. La diosa ejerce acciones de depredación en contra de los niños. Son relaciones asimétricas por parte de la divinidad hacia las mujeres en tanto ellas están enfermas; cuando se da el intercambio de las semillas sólo se volverá simétrica y habrá una contrapartida a cambio de la vida y la salud de niños y mujeres, pero únicamente si se realiza en la temporalidad y el espacialidad adecuada; si existe un error de tiempo y espacio permanece la asimetría, es decir, la enfermedad. Quien ejerce la asimetría positiva y bajo un principio de “confianza” (Descola, 2012, pág. 456) es quien tiene el

don, en este caso el del especialista ritual (*mara'akame*), o el anciano del rancho parental.

Mientras las mujeres ejercen una acción de intercambio, las divinidades pueden ejercer un acto de depredación, ya que “los convierte como parte de su propio organismo” (Descola, 2012, pág. 457) no obstante las mujeres son las semillas del maíz. “La depredación es ante todo una disposición a incorporar la alteridad humana y no humana en razón de que se le juzga imprescindible para la definición del yo. Para poder ser verdaderamente yo mismo, debo apoderarme de otro y asimilarlo” (Descola, 2012, pág. 460).

La transmisión es lo que permite el influjo de los muertos sobre los vivos por intermedio de la filiación (Descola, 2012, pág. 473). Para Descola la transmisión además de una relación en el interior de los segmentos de un colectivo, une una cadena de dependencia a vivos destinados a la ancestralización y muertos aún vivos cuyo poder se hacen sentir en todas los sucesos. Es también lo que diferencia entre sí a los colectivos y sus elementos; estos ancestros como fuente de su identidad forman parte de su patrimonio y los atributos que se le asocian desde el derecho a habitar un espacio y explotar sus recursos y la conciencia de compartir propiedades físicas y morales hereditarias: “no debe confundírsele con el fenómeno universal de la cesión de algunos bienes materiales o inmateriales de una generación a la siguiente” (Descola, 2012, pág. 477).

El autor refiere que Ingold critica el modelo genealógico arborescente y de la primacía de la ancestralidad como una manera de explicar la relación de los pueblos indígenas con ellos mismos y con el espacio que ocupan, pero se refiere principalmente a colectivos que Descola llama animistas. “La imagen del rizoma tomada de Gilles Deleuze y Félix Guattari sería, a su juicio [de Ingold], mucho más apropiada a la hora de caracterizar las relaciones reticulares que esos pueblos indiferentes a la definición unilineal mantienen con los diversos componentes de su medioambiente”. En cita adjunta Ingold refiere “creo que un modelo relacional, con el rizoma y no con el árbol

como imagen central, explica mejor la concepción que los sedicentes pueblos indígenas tienen de sí mismos y de su lugar en el mundo”. Para Descola la observación es justa, a condición de no caer en el exceso inverso y afirmar que toda referencia a la transmisión y la ancestralidad debe proscribirse cuando se aspira a restituir, sin traicionarla la idea que los {pueblos indígenas} se hacen de sí mismos (Descola, 2012, pág. 478).

Es por lo anterior que en el primer y segundo capítulo abordé exclusivamente bibliografía sobre el tema, en cuyo contenido quisiera armonizar los aspectos que están vinculados a la “guía de las calabazas”: en el primero la temporalidad que extiende la complejidad del género y los opuestos complementarios, las asimetrías y la agencialidad de los antepasados (divinidades y ancestros); y en el segundo la territorialidad de la guía de las calabazas o Nanayari y su cadena metonímica.

El territorio cultural de los huicholes (Kiekari-territorio cultural (Liffman, 2012, pág. 91)) como un espacio en poder de la diosa del maíz y otras deidades de la oscuridad permite entender las asimetrías y/o los opuestos complementarios que suceden en la temporalidad y espacialidad cosmológica de los huicholes. Es por ello importante el diálogo entre los que han escrito sobre estos temas y para notar las variaciones etnográficas encontradas en la etnografía del rancho se aborda hasta el capítulo tercero. Así mismo conocer las características de la agencia y sus entidades las cuales tienen una intencionalidad través de la enfermedad y la “guía de las calabazas”.

A continuación se tocan algunos aspectos del marco teórico y el estado del arte de los wixaritari en relación a la temporalidad, en especial la nocturnidad y las entidades femeninas. También me interesa mostrar algunas características de la agencia, los antepasados y la relación con la enfermedad y el parentesco. Se han retomado estudios antropológicos y a etnógrafos que han planteado diversos problemas desde diferentes perspectivas, pues el resultado de su trabajo de campo y su análisis interpretativo ayuda a entender los fenómenos sociales de los *wixaritari*. La

literatura es tan vasta que se ha hecho un gran esfuerzo por no desviar la atención en una diversidad de temas que explican la complejidad de la cultura *wixarika*.

1.2 La temporalidad

Pensar el tiempo en la región *wixarika* es una mezcla de temporalidades, de adaptaciones al tiempo de los medios de comunicación masiva y a los establecidos por el gobierno y empresas privadas⁴, pero también en los ranchos la temporalidad aún transcurre en torno a las actividades de la siembra, los ciclos equinocciales y los compromisos ceremoniales que se establecen en torno al sueño chamánico y a los acuerdos de los ancianos y los gobernadores tradicionales. Es que el tiempo se interpreta aún de otra manera en los ranchos parentales; por ello “el pasaje del tiempo puede interpretarse de múltiples maneras pero es mejor referirse a temporalidad, como la interpretación del pasaje del tiempo”, como un modo de ordenamiento para relacionar elementos, cambiando el principio de clasificación a partir de los mismos acontecimientos (Latour, 2007, pág. 112).

Si la temporalidad permite “la objetivación de ciertas propiedades de analogías espaciales, de ciclos, de secuencias acumulativas o de procedimientos de memorización y olvido voluntario” (Descola, 2012, pág. 180), pensemos que el mundo *wixarika* tiene su propia sistema clasificadorio de acuerdo a su cosmogonía y cuenta con un tiempo diurno y otro nocturno u oscuro: *tukari* y *tikari*, respectivamente. Sus dioses masculinos de lo diurno: el sol y fuego (Tayaupa y Tatewari) establecen una continuidad para el día y la noche. Es decir, se les ubican en distintas temporalidades y pueden pertenecer al ámbito del diurno (el sol) o de lo nocturno (el caso del fuego), dependiendo del horario, la ceremonia y el ciclo solar que se realice.

⁴ Aunque en ciertas comunidades ya es posible conectarse vía internet, ver televisión y contar los días de acuerdo al calendario escolar y los días laborables si eres estudiante, servidor público, maestro, albañil, enfermero, cocinero.

Pensar de noche es dar paso a las convenciones y las transgresiones. El lector conocerá de los *wixaritari* algunos aspectos como: ¿Qué piensan los *wixaritari* de la noche y lo femenino? ¿qué piensan de la transición de la noche al día? ¿qué piensan los humanos y no humanos de la noche? ¿qué agencias participan en la nocturnidad?

Asimismo, en el rancho parental *wixarika*, las diosas de la lluvia, mujeres nocturnas, tienen el don de la ubicuidad de acuerdo a la temporalidad en que se encuentren. Se les halla en distintos lugares sagrados, ya sea fuera de sus comunidades, en los cerros cercanos al rancho, en los instrumentos de poder del especialista ritual (*mara'akame*), en la tierra Tatei Yurienaka que está de noche en el *coamil* y sobre la tierra frente al adoratorio familiar o en lo profundo de una poza. Lo fascinante de la cosmovisión *wixarika* es que, por ejemplo, en los rituales tan solo una palabra como *teiyari* permite establecer diversas analogías como una sinécdoque en donde “una parte representa un todo más grande” (Liffman, 2012, pág. 47).

¿Relaciones asimétricas o complementarias?

Alfredo López Austin nos dice que, en el antiguo pensamiento mesoamericano, se pudiera hablar de dos principios complementarios como la pertenencia a uno u otro de los dos grandes apartados cósmicos por grupos de afinidades; así, lo femenino se vinculaba a la oscuridad, la tierra, lo bajo, la muerte, la humedad y la sexualidad, mientras que lo masculino estaba ligado a la luz, el cielo, lo superior, la vida, la sequedad y la gloria. Si la división está vertical, lo femenino quedaba abajo y lo masculino arriba; si era horizontal, en el eje este-oeste, quedaba lo masculino al este y lo femenino al oeste, mientras que en el eje norte-sur, el norte pertenecía a lo femenino y el sur a lo masculino (López Austin, 1998).

Dado que la existencia del mundo dependía del juego provocado por su oposición (López Austin, 1998), se tendría que analizar las relaciones asimétricas que se complementan en una temporalidad *tukari-tikari* y se establecen variaciones

clasificadoras de acuerdo al modo en que se relacionan los elementos durante los tiempos diurno y oscuro; así mismo, tomando en cuenta sus relaciones con la alteridad, las cuales son determinantes en las acciones que se realizan en esta gran región de la Sierra Madre Occidental. (Aedo, 2011) (Neurath, 2013). Para hablar de la nocturnidad, tendríamos que establecer algunos ejes que nos permiten relacionar analogías asimétricas y oposiciones entre los elementos que se asocian a este modo de la experiencia, por ejemplo: *tikari-tukari*; bóveda celeste-mundo de abajo, *tukipa*-cosmos, *xiriki*-“abajo”; serpientes-maíz; oscuridad-mujeres; la costa-el mestizo; *tunuari* (reunión) en el *xiriki* parental-*tunuari* en Paritekia en el Cerro Quemado, *kieri-hikuri*; entre otros.

Un aspecto fundamental para entender la temporalidad en los *wixaritari* es lo que propone Jacques Galinier con respecto a la nocturnidad⁵. La temporalidad nocturna es el arranque para domesticar la noche, pensar la inclusión de la noche en el día, y donde, a través de la exégesis de los rituales, se da la variabilidad, las oposiciones femenino-masculinas, claro-oscuro. Nosotros (*los teiwarixi*) no tenemos una teoría de la noche, pero los colectivos o las agrupaciones étnicas sí.

Galinier (2016) plantea que el cuerpo es el foco de integración de las perspectivas. A través del cuerpo nocturno, extra-corporal se manifiesta la noche, como el nahualismo; las sustancias se aprovechan de noche y surge una reterritorialización del cuerpo y de la noche, o también una cartografía de los espacios oníricos como los espacios donde se dan los sueños o pesadillas. Surge la fragilidad de los cuerpos, de las envolturas corporales, de los elementos físicos del entorno, procesos rituales que entran en el cuerpo y dan pie a la metamorfosis, la depredación, etc. También a través del sueño van a sufrir procesos de transformación. Hay una variabilidad de la gestión del sueño, la cual tiene su propia perspectiva. La noche tiene relación cercana con el secreto, con lo no dicho. Restablecer el equilibrio entre el conjunto de entidades, que mantienen en la persona esa clase de éxtasis. Lo que sucede en el intervalo entre el

⁵ Seminario impartido por el Dr. Galinier. Cuerpo diurno, cuerpo nocturno, antropología del Nictémero/UNAM-2016] Nocturnidad es otro concepto que abordaré tanto para temporalidad como espacialidad de acuerdo a los planteamientos abordados en el Seminario Cuerpo Diurno, cuerpo nocturno. Antropología del Nictémero del Dr. Jacques Galinier/febrero del 2016.

anochecer y el amanecer es el nectímero. La noche da pie a la zoomorfosis y fitomorfosis (Galinier, 2016).

Galinier dice que la noche es también la alteridad, el deseo del mestizaje, el mundo deseado y rechazado; lo cual da pie a la resimbolización de objetos de la vida cotidiana. Es en esa alteridad, en el paso del día a la noche, que hacen su aparición las fuerzas predatorias que son femeninas. Surge una asociación entre oscuridad y sexo femenino; de igual manera el color negro o azul es el color femenino. De ahí que el crepúsculo, el espacio donde se mete el sol, va a ser devorado (Galinier, 2016).

Aedo esboza que los estudios de Brinton sobre los principios cosmológicos que organizan las representaciones y prácticas amerindias, concuerdan con investigaciones de Seler—una de las principales influencias sobre la antropología mexicana. Sobresale un artículo de 1892, que plantea la contienda de la luz y la oscuridad. Las clasificaciones primitivas de Durkheim y Mauss constatan el carácter dinámico y relativo de las clasificaciones dualistas, las cuales establecen una dicotomía de los géneros opuestos y de conceptos jerarquizados. Pero Robert Hertz en un estudio de 1909 sobre la preminencia de la mano derecha, insinuó algunos de los principios de base del dualismo asimétrico. En el marco de la *Année sociologique*, éste último identifica y estudia el fenómeno de la polaridad religiosa, apoyándose en los reportes etnográficos disponibles a principios del siglo XX; observa la existencia de un dualismo fundamental entre la luz y las tinieblas en diferentes grupos sociales. Más tarde Preuss (1912a), consciente de dicho antagonismo general, arrancará su magno proyecto editorial exponiendo el dualismo luz-oscuridad como uno de los fundamentos de las religiones tanto de coras y huicholes como de las culturas del México Antiguo. En el mismo sentido, el filósofo alemán Ernest Cassirer (1972 [1925]) observa entre los coras la antítesis de día y noche, luz y oscuridad (Aedo, 2011, págs. 37-38).

Aedo añade que, posterior al trabajo de Preuss sobre coras, huicholes y mexicaneros, sobresale el estudio de Locher (1932) sobre la figura de la serpiente entre los *kwakiutl*, la cual forma parte de las indagaciones sobre las formas “míticas” de pensar. No obstante, Aedo señala que los estudios tradicionales en torno al llamado

“pensamiento mesoamericano”, han concentrado sus investigaciones en el carácter simétrico de las clasificaciones, desatendiendo los procesos de jerarquización y asimetría. El resultado han sido modelos cosmogónicos nativos estáticos (Aedo, 2011, pág. 39).

Arturo Gutiérrez del Ángel se refiere a los opuestos complementarios con base en el análisis de varios mitos relacionados con el nacimiento del sol; es la síntesis de dos opuestos complementarios: la luna como madre y el fuego como padre. La luna le otorga al niño su luz cenicienta, que, para brillar como sol ha de ser transformada por los tenores del padre, lo que implica negar a la madre. Transformarse de niño a sol implica pasar de lo desprovisto materno a lo provisto paterno, de lo incompleto como la luna, a lo completo, el sol, lo moral. Luz que el niño potencializa mediante la renuncia (sacrificio) a su origen. Lo que objetiviza las relaciones es el nacimiento, vía la transformación. El fuego funge como vaso comunicante entre dos instancias: el de la oscuridad (*tikari*) o muerte, y el lugar de la luz (*tukari*) o la vida. La transformación va entonces de lo incompleto (el niño enfermo) a lo completo (el sol). Las características del fuego como un principio transformador son esenciales en la escenografía ritual, ya que cualquier metamorfosis ceremonial implica al fuego como principio (Gutiérrez, 2010, págs. 60-61).

Por otra parte, Ángel Aedo identifica que en los principios del tiempo, cuando la noche era eterna y los *wixaritari* aún no cometían su labor en el mundo, animales y plantas regían. La imagen que los huicholes evocan de este periodo es pensada en analogía con la que se refieren cuando hablan de la vida después de la muerte, es decir, un reino de oscuridad (*yiwita*) en el que los seres que allí habitan deambulan impúdicos, lujuriosos y borrachos (Aedo, 2011, pág. 204).

Para explicar las relaciones asimétricas, los autores se centran en la arquitectura *wixarika* para explicar el peso de lo nocturno o lo diurno y la espacialidad de estas estructuras. Cada cinco años se renuevan los techos de los templos, se levantan nuevos postes y se repellan las grietas de las paredes de los edificios. Los templos son

una imagen del cosmos, igual a lo que él denomina como pirámides escalonadas, especialmente en los templos del dios del sol, que simboliza el ascenso y descenso del sol en el cielo (Preuss, 1998 (1906), pág. 196). Asimismo, este dualismo de los esquemas cosmológicos y bajo una trama de sus mecanismos internos y de relaciones jerarquizadas, se asoman una complejidad de relaciones. Como ejemplo, las dimensiones desiguales entre el templo *tuki* y los adoratorios *xirikite*⁶ del centro ceremonial huichol *tukipa*, en donde los adoratorios situados al oriente y dispuestos al nivel más elevado del cielo expresan el ideal diurno, puro y civilizado de la vida. Conjunto de elementos fuertemente valorados y conceptualmente inseparables del polo que le es contrario, a saber, los elementos nocturnos, telúricos, caóticos que son comprendidos en el templo *tuki*. Estos elementos propios del “mundo de abajo”, subordinados en el ámbito consciente de la valoración cotidiana, expresarán en el ámbito arquitectónico la dicotomización del cosmos, el secreto de la fusión primordial y los principios de un orden posterior (Aedo, 2011, pág. 40). Adicionalmente, Johannes Neurath observa una asimetría en la arquitectura ceremonial. Por ejemplo, los techos (de los *tukite* y *xirikite* que se renuevan cada cinco años) corresponden a Wirikuta, al cielo diurno y al Cerro del Amanecer cerca de Real de Catorce, mientras que el oscuro interior corresponde al mar y el inframundo. Las fogatas centrales son réplicas del ombligo del mundo (Neurath, 2013, págs. 20-21).

Tema central es el abordaje de la otredad o liminalidad. La reflexión en torno a “la región más oscura” remite, en el fondo, al problema de la alteridad, puesto que en los tenebrosos límites del mundo, el simbolismo de los huicholes traza los contornos de su propia identidad (Aedo, 2011, pág. 41). Neurath define que ciertas deidades *wixaritari* que se encuentran en relación al poniente y a la oscuridad son consideradas “vecinos” o “mestizos”. El más poderoso de esta categoría de dioses es Tamatsi Teiwari Yuawi, “Nuestro Hermano Mayor el Mestizo Azul Oscuro” quien, en el registro astral, se identifica con el sol nocturno y su morada se encuentra en el punto solsticial de verano (Utata), cuando el sol es devorado por la gran serpiente del mar (Neurath,

⁶ Estos adoratorios se encuentran en el conjunto del *tukipa*, de no confundir con los *xirikite* de los *kiete* (ranchos parentales)

2013, pág. 114 [2004:114]). En un prelude a la noción del *kieri*⁷ (“Las flores nocturnas de los wixaritari”), Aedo discute el concepto de la oscuridad, el dualismo asimétrico, el pensamiento y su variabilidad para dar cuenta en estos límites del mundo como “la región más oscura”, el problema de la otredad. Es frecuente que en una gran cantidad de sociedades se presentan las clasificaciones dualistas, por lo que todo complejo de representaciones nocturnas demanda necesariamente su parte luminosa (Aedo, 2011, pág. 37). Un caso sintomático y objeto de su libro es el *kieri* como figura nocturna, el cual fue derrotado y confinado pero no subordinado por el *hikuri*, pues aún ejerce un dominio absoluto sobre ciertas fuentes de poder, predominantemente relacionados con el mundo mestizo precisamente (Aedo, 2011, pág. 40).

En el mismo sentido de la oscuridad o *tikari*, una entidad importante para los *wixaritari* es Takutsi Nakawe, quien tiene varias denominaciones como la formadora del mundo o la abuela en crecimiento. Neurath menciona que los atributos de las máscaras tradicionales de Takutsi Nakawe o de los viejos de la danza cora, invocan un ámbito del espacio-tiempo que se localiza en la oscuridad del poniente, que corresponde con el pasado primordial y el mundo de “abajo” (*Watetiapa*, *tikaripa*) (Neurath, 2013, pág. 109). A continuación analiza el siguiente pasaje ritual relacionado con la ceremonia *Namawita Neixa*, que realizan en los *tukipa* (centros ceremoniales):

Takutsi Nakawe (...) Nuestra Abuela Carne Grande/Vieja o Carne Podrida, es una diosa suprema destronada. Ella fue quien gobernó durante los tiempos caníbales, matriarcales y diluviales del origen del mundo. Acompañada por su esposo mandilón, Nairi, la “lluvia de fuego”, retorna momentáneamente al poder durante la fiesta del solsticio de verano, *Namawita Neixa*. Esta noche se derrumban los pilares cósmicos que sostienen el cielo y se retorna al caos original. Durante la danza, juega su papel un varón vestido con una falda de estilo antiguo, *kaure ikayari*, que suele ser gris con una peluca de colas de ardilla. Ostenta una corona de plumas negras de gallo y un collar de conchas y caracoles marinos. Sostiene en ambas manos bastones de otate. Takutsi Nakawe hace bromas y asusta a la gente. No suele tratar bien a su esposo, quien la sigue cabizbajo. La diosa lleva en la espalda a su hija, personificada por un niño varón quien se identifica como *Tatei Yurienaka*, diosa Madre de la Tierra, a quien se alimenta con carne seca de

⁷ Bajo la “etiqueta” del mal, los *wixaritari* traducen una agrupación de fenómenos y de seres diversos que poseen en común el hecho de estar animados por fuerzas “bravas”. Los agentes de dichas fuerzas tienen la costumbre de hacerse visibles para los huicholes bajo la forma de fenómenos meteorológicos, psíquicos y sociales que provocan desorden y confusión (Aedo, 2011, pág. 19).

venado para evitar que se transforme en un monstruo capaz de devorar el mundo (Neurath, 2013, pág. 109).

Apreciado bajo un enfoque en el cual comparte su condición ambivalente con los animales y las plantas que le están relacionados, Aedo nos dice que la macabra bestia pestilente, la vieja diosa de la tierra, “Nuestra Abuela” Takutsi Nakawe, le coexisten otras formas simbólicas de pensar el mundo y que operan también en la cosmovisión *wixarika*, bajo otros principios clasificatorios (Aedo, 2011, pág. 205). “La vieja diosa Nakawe, “abuela crecimiento”, es también el renacimiento de los animales y las plantas después del diluvio (Zingg 1982, I:527; Myerhoff, 1974:89) (Olivier, 2015).”

Lo que sucede en el intervalo o intersticio del anochecer al amanecer ha sido de las principales preocupaciones de los pueblos nortños y mesoamericanos. Konrad Theodor Preuss narra que en cuanto al problema de la aurora como agua, los hopi de Arizona buscan obtener lluvia y luz solar con la fiesta Pálülüköñti, realizada a fines de febrero. Añade que en el México antiguo, se pensaba que estas bendiciones provenían de la aurora, representada como serpiente emplumada de fuego. El propósito de ambas fiestas es asegurar, mediante magia, por analogía, la victoria del sol sobre la noche en el equinoccio de primavera (Preuss, 2008, pág. 99).” El mismo autor narra que la crecida del crepúsculo se prolonga a través de todo el inframundo llevando consigo al sol hacia el oriente, donde el agua emerge como aurora. En esta trayecto el astro diurno es guiado por los demonios del inframundo, quienes representan al fuego subterráneo, al sol del inframundo. En ocasiones en equilibrio con la oscuridad de la noche, el sol viaja encerrado en un recipiente estrecho, en un tronco de árbol ahuecado o en una caña que alude al paisaje pantanoso de la aurora y el crepúsculo (Preuss, 2008, pág. 109). Continúa Preuss al referir que, en el mito de la inundación:

[...] la bisabuela Nakawe, diosa de la tierra, que hace brotar la vegetación, avisa a un huichol que llegará una gran inundación. “Haz una caja de chalate, tan larga como tu cuerpo y ponle una buena tapadera. Lleva contigo cinco granos de maíz y cinco de frijoles de cada color, asimismo lleva contigo al fuego y cinco tallos de calabaza para alimentarlo; también llévate una perrita negra”. “Él siguió puntualmente estas instrucciones, la anciana colocó la tapadera, embreó cada fisura y se sentó encima. Luego flotaron durante cinco años; un año se dirigieron hacia el sur, otro hacia el norte, luego hacia el poniente, después al oriente; en el quinto año la caja flotó hacia arriba y finalmente, al siguiente año

se quedó en lo más alto de una montaña en las cercanías de Santa Catarina. Al decrecer las aguas, el hombre se casó con su perrita, quien se transformó en mujer, y creó con ella al género humano (Lumholtz, México Desconocido, Vol.2, 1909, pp. 191 y ss.) (Preuss, 2008, pág. 112).

En tanto para la región mexicanera emerge un ser que describe Neyra Alvarado:

“El mito del mundo creado a partir del ancestro original, *Tepusilam*, es parecido a la tradición mesoamericana donde el mundo nace a partir de una diosa original y monstruosa (López Austin, 1994:18) La creación del sol y de la vida humana fue necesaria para evitar que el mundo fuera acuático, como lo señala Lumholtz ([1904] después de su estancia con los tepehuanos de Navogame: el sol lucha con la luna para evitar un mundo de lluvias constantes, [en] el pensamiento mexicanero donde la necesidad de un mundo endurecido desplaza al mundo acuático” (Alvarado, 2004, pág. 106).

Takutsi Nakawe ha sido calificada con una serie de calificativos que nos permiten suponer que bajo las denominaciones “macabra bestia pestilente”, “carne podrida”, “ser extraño”, “vieja”, “formadora del mundo”, “abuela crecimiento”, “abuela del universo”, obliga a pensar que este antepasado tiene un género socialmente construido orientado a lo femenino, pero sin un sexo definido. O bien pensar ¿cómo se materializa el sexo de Nakawe? Su ambigüedad da pie a concebirla como un ser que puede agrupar las angustias sexuales o las transgresiones sexuales que pueden resultar peligrosas porque modifican la temporalidad. Una denominación errada de un sexo prediscursivo, por lo tanto la significación de la construcción se transforma (Buttler, 2011, pág. 63).

Una cuestión no resuelta es, si el abordaje del género es más complejo que el ubicarlo en la lucha de opuestos complementarios o en las asimetrías. La construcción social del sexo que resulta en el género o su deconstitución, contribuye a las variaciones de los procesos temporales de los *wixaritari*. Cabría preguntarse cómo el sexo y el género les fue dado a los hombres por las divinidades o es construido de manera cotidiana a través de los procesos de la temporalidad. Si la construcción del género es en sí misma un proceso temporal “ que opera a través de la reiteración de

normas; en el curso de esta reiteración, el sexo se produce y a la vez se desestabiliza como un efecto sedimentario de una práctica reiterativa o ritual, el sexo adquiere su efecto naturalizado y, sin embargo, en virtud de esta misma reiteración se abren brechas y fisuras que representan inestabilidades constitutivas de tales construcciones, como aquello que escapa a la norma o que la rebasa, como aquello que no puede definirse ni fijarse completamente mediante la labor repetitiva de esa norma” (Buttler, 2011, págs. 67-68).

En otro sentido, pero acudiendo a estas concepciones, Neurath señala que la noción de persona para un grupo indígena en lo que fueran los territorios para la antigua Mesoamérica, lleva a reflexionar en torno al isomorfismo cuerpo-cosmos, tema que han abordado otros autores. Si el cuerpo es un microcosmos y el mundo es un macrocuerpo, lo cual obliga a pensar en la geografía de la región y en los relatos cosmogónicos que ofrecen los *wixaritari*. Por ejemplo, la costa del océano Pacífico que denominan “abajo” corresponde al tiempo-espacio del ámbito de lo primordial, del origen y se asocia con el inframundo habitado por deidades ominosas y por los mestizos, quienes fracasaron en su peregrinación al sitio donde saldría el sol. En el Este se ubica el semidesierto llamado Wirikuta, al que los *wixaritari* denominan “arriba” y que se asocia con la luz y con la vida iniciática. El territorio de las comunidades se ubica en el centro, en la Sierra Madre Occidental. En estas correspondencias cuerpo –cosmos, nos dice el autor, Wirikuta corresponde a la cabeza, la costa a los órganos sexuales y que el ombligo se ubica en una barranca de la sierra. Este lugar sagrado corresponde al día y a la temporada de las secas. La costa guarda relación con la noche y las lluvias. Finalmente, el otoño que supone el intervalo entre estos dos periodos es "cuando amanece" (Neurath, 2013, págs. 20-21). De esta forma, las asimetrías se muestran en un sistema de analogías, que de acuerdo con Neurath, la noche –el Océano-, siempre existirá, mientras que la luz del amanecer, en cambio, debe encontrarse:

[...] Esta transición articula las relaciones espaciales y temporales en las que se desenvuelven los huicholes; es decir, que entre ambos mundos se establece su

cronotopo. La iniciación *wixárika* es fundamental para este cronotopo, pues sirve de enlace entre los dos ámbitos que lo integran. El proceso comienza con una peregrinación donde los participantes (*xukuri'ikate*, jicareros, o *hikuritamete*, peyoteros) se convierten en sus propios antepasados míticos. Para encontrar el amanecer uno debe abstenerse o alejarse de todo lo que tienen que ver con el mar y la oscuridad: no se ingiere sal, se camina en las estepas áridas del Oriente, se debe uno abstener del sexo extramarital, y se trata de dormir lo menos posible [...] (Neurath, 2013, pág. 20).

Entonces dice el autor, en el cuerpo-cosmos *wixárika* una parte del tiempo espacio la del “abajo” está, por decir, “naturalmente dada”, la mitad solar es artificialmente efímera. Periódicamente debe volverse a crear y parafrasea a Roy Wagner al decir que, en culturas no occidentales, la relación entre lo dado y lo no dado puede ser muy diferente que la que nos rige a nosotros (Wagner, 1981 [1975]) en (Neurath, 2013, pág. 21).

En cuanto al movimiento del sol, los solsticios y el equinoccio:

[...] los huicholes conciben la dirección este en frente y arriba; mientras que el occidente, abajo y atrás. Como se dijo, el punto “cero” de la medición huichola es el cantador, colocado dentro del modelo de su universo, en el centro mirando al este y dando la espalda al poniente. [...] el modelo [...] emic, está conformado por dos jícaras contrapuestas con un terraplén central [...]. De esta manera el cantador siempre mira la salida del sol, quedando el norte a su mano izquierda y el sur a su mano derecha. Desde esta postura hay que preguntar cómo ve el cantador el movimiento diario y anual del sol. El recorrido diario del sol por la bóveda celeste nunca es recto sino tendencialmente cargado hacia el lado sur (Aveni, 1991 [1980]: 76) [...] lo que produce que el astro tenga un movimiento diario en sentido de las manecillas del reloj (dextrógiro). A diferencia del movimiento diario, el ciclo solar anual contiene el movimiento horario (dextrógiro) y antihorario (levógiro). Desde el solsticio de invierno –cuando se ve salir al sol por el sur en la línea del horizonte-, hacia el solsticio de verano –cuando sale por la línea norte del horizonte-, su movimiento es antihorario (levógiro [...]) pues se mueve de sur a norte, en el horizonte este y en el cenit. [...] Recordemos que el movimiento levógiro se asocia con las fertilidad y con la emergencia solar, aparte de estar integrado como danzas en los rituales agrícolas (*neixa*). En contraparte, el dextrógiro representa a las guarniciones de seres nocturnos, perversos y desenfrenados (Gutiérrez, 2010, págs. 139-140).”

Tema de importancia es la dicotomía de los que se conoce como el sacrificio de animales domésticos y el autosacrificio del venado, los cuales se realizan de manera recurrente en las ceremonias a lo largo del año; los animales de sacrificio y

autosacrificio son preocupaciones latentes en las aspiraciones de los *wixaritari* que quieren llevar a buen efecto sus ceremonias. En cuanto al toro y el venado, Johannes Neurath nos aporta su interpretación, la cual en la lógica de los sacrificios huicholes asocia, por un lado, a un animal no domesticado como el venado, desde un ámbito que denomina “cultural” y, por el otro, a un animal domesticado como la res con los aspectos salvajes de la naturaleza. En contraste con la espontaneidad que caracteriza a la muerte en la cacería de venado, el sacrificio de una res (especialmente en el caso de los toros) implica un acto violento y un ejercicio de autoridad. Él nos recuerda que también las muertes míticas de (Takutsi) Nakawe y de los gigantes *hewixi* son violentas. El autosacrificio chamánico de la divinidad (venado) es un acto que crea *tukari*, la “vida” que viene del padre sol; el sacrificio de la res expresa un rechazo de *tikari*, la vida “desenfrenada” de “abajo”, y una victoria sobre los monstruos de la oscuridad (Neurath, 2002, pág. 192).

[...] El sacrificio de un animal doméstico es un acto ritual distinto a la autoinmolación del venado. Aunque aquí también se dice que la víctima de acuerdo con su destino, animales como toros y chivos pertenecen a las fuerzas caóticas o salvajes de la vida (*tikari*) que deben ser vencidas y domesticadas ritualmente. [...] el sacrificio de la res equivale a la muerte de la serpiente acuática que amenaza con inundar o destruir el mundo. Asimismo, y esto tal vez es aún más importante, matar al toro también es matar al enemigo mestizo que amenaza con invadir tierras comunales (Neurath, 2013, pág. 52).”

Para Aedo, entre los *wixaritari* se identifican animales que pertenecen a la nocturnidad. Los reptiles que habitan en el entorno *wixárika* son fuerza vital para los habitantes de la Sierra Madre Occidental, y pueden observarse entre los *wixaritari* a través de la narrativa, las acciones rituales y las iconografías vertidas en los objetos rituales. El autor refiere que algunos reptiles e insectos como animales dotados de principios anímicos, están emparentados estrechamente con el *kieri*, y que, a través de un ámbito zoológico específico se dibujan sobre el imaginario *wixárika* siluetas de la muerte y el deseo (Aedo, 2011, pág. 203).

Ratificando las referencias de Lumholtz, para Seler las culebras son las nubes de lluvia que de lejos llegan con los *wixaritari*; pero también se consideran como culebras las nubes de humo que ascienden de los campos incendiados y las identifican con las de lluvia. Todas provienen de un lugar de origen, fuente o charca en uno de los cinco puntos cardinales el centro y los otros cuatro, en los cuales predominan el dios del fuego y otras deidades, estas nubes o culebras muestran colores distintos. Estas. Todas están provistas de alas o se conciben como “culebras emplumadas”, porque vuelan sobre la tierra. *Haiku* significa “culebra de nube” y es la palabra que Lumholtz más ha empleado en sus escritos. Seler añade que no sólo las nubes, el rayo, el fuego y el mar son culebras, también, por ejemplo, los lazos que se ponen para coger venados y a fin de lograr esto, se dicen los nombres de ciertas culebras (Seler, 1998 (1906), pág. 94).

La apreciación de Aedo en relación a la obsesión de los *wixaritari* por la organización de las cosas se fundamenta en que su comprensión del medio tiende a establecer subcategorías que se circunscriben principalmente a elementos y rumbos. De esta manera, los *wixaritari* suelen superponer atributos de orden cosmológico a los ofidios según su tamaño, color y peligrosidad.

1.4 La agencia: el parentesco ancestral y la enfermedad

Entre los *wixaritari*, los antepasados se comportan cual agencias que tienen una intencionalidad y se despliegan en sus territorios. Estos constan de antepasados genealógicamente no demostrables y genealógicamente demostrables; los *wixaritari* establecen con ellos relaciones de alianza y filiación. “El objeto que se encuentra asociado a una intencionalidad concebida como independiente de toda voluntad humana, y a veces incontrolable. Gracias a un proceso que Gell (1998:15) ha llamado ‘abducción de la subjetividad’: estos artefactos son dotados de una ‘agentividad’ propia.” (Oliveras de Ita, 2013, pág. 214)

A través de la literatura antropológica y del trabajo de campo, se observa un chamanismo vertical que se da a través de la figura del ancestro denominado

Yumu'utame ["sus cabeza-personas"] y del llamado *'irikate* ["flecha-personas"], ya que hay una relación intraespecífica donde surge la idea de ancestralidad. Ésta se da a través de un antepasado genealógicamente demostrable que "expresa una continuidad diacrónica entre los vivos y los muertos" (Viveiros de Castro, 2010, pág. 158).

"La categoría de los chamanes verticales, incluye a los maestros cantores y a los especialistas ceremoniales, los guardianes pacíficos del conocimiento esotérico indispensable para el buen desarrollo de los procesos de reproducción de las relaciones internas del grupo. El chamán vertical se aproximaría más bien a la figura del sacerdote (Viveiros de Castro, 2010, pág. 257)".

En otro ámbito se observa un chamanismo horizontal o más bien transversal en relación con los antepasados genealógicamente no demostrables, ya que las diosas de la oscuridad, por ejemplo, tienen su propio punto de vista. Lo que se designa en general como chamanismo, encubre una diferencia importante, entre chamanismo "horizontal" y un chamanismo "vertical".

Los chamanes que Hugh Jones clasifica como horizontales, son especialistas cuyos poderes provienen de la inspiración y del carisma, sus interlocutores por excelencia son los espíritus animales (Viveiros de Castro, 2010, pág. 156). De acuerdo con Millán (2015), el chamanismo horizontal privilegia las relaciones de alianza entre los seres humanos y las entidades no humanas, mientras el chamanismo vertical subraya las relaciones de filiación entre los hombres y las divinidades (Millán, 2014). El *mara'akame* establece una relación interespecífica con estos antepasados que depredan las almas de las mujeres y los niños que no cumplen con sus obligaciones ceremoniales, volviéndose un diplomático cósmico en interlocución con la madre crecimiento Takutsi, con la madre maíz Niwetsika y con la madre de la tierra Yurienaka pero que la diosa del maíz deje de depredar almas no depende de él, sino de las acciones de los mismos *wixaritari*.

Gutiérrez (2002) nos dice que las relaciones internas en los *tukipa* pueden ser o no de consanguinidad, lo trascendente es que los actores rituales consideren ser pariente de un ancestro mítico. En contraste con ello, la organización de los peregrinos

en el nivel de los adoratorios *xirikite* manifiesta relaciones de parentesco genealógicamente demostrables. Para el autor comprender la conformación de los dos niveles conlleva penetrar en el parentesco generado en el nivel de los adoratorios y poner al descubierto que los peregrinos reclutados en los centros ceremoniales *tukipa* dependen de los adoratorios familiares para su reproducción. En términos cosmogónicos, cada cinco años los *mara'akate* sueñan a la persona que sustituirá a otro cargo del mismo valor simbólico; pero en la realidad el cargo es heredado de padres (o abuelos) a hijos, siendo una persona responsable de hasta cinco cargos diferentes. Por su estructura parental de corte bilateral, un sujeto tiene responsabilidad con el *xiriki* del abuelo paterno, así como con el materno, también con el del cónyuge y con los *tukipa* a los cuales pertenecen sus padres y esposa. Un huichol es garante de por lo menos cuatro cargos a lo largo de su vida; esto sin contar las labores agrícolas del *xiriki* en que les toca cargo. Descuidando lo suyo (sus propios *coamiles*) (Gutiérrez del Ángel, 2002).

Sin embargo, dentro del rancho parental es muy difícil llevar a cabo estos sacrificios que menciona Gutiérrez, ya que muchas veces los adoratorios de la familia “política” se encuentran a días de distancia, siendo prácticamente imposible que los integrantes del rancho bilateral lo puedan cumplir, además por una razón muy poderosa, que es la económica; por otra parte cuando se ha ocupado un cargo de relevancia en el *tukipa* se observó que en el rancho que los *mara'akate* reeligieron a la misma persona hasta tres veces en el mismo cargo y no relevaron a la persona con sus descendientes, sino que lo elevaron directamente a *kawiteru* en la cabecera comunal y en el *tukipa*.

Continuando con el autor, la cabecera comunal tiene su génesis en el modelo de una poligamia sororal: 1) Las comunidades y santitos nacen del matrimonio de Tawewiekame, nuestro padre el sol con la Virgen de Guadalupe, Tatei Werika 'imari, mientras que 2) los hombres provienen de una relación entre Tawewiekame y la madre de los venados, identificados por el Paritsika del *tukipa*. Aún cuando las dos filiaciones

proviene de una pareja primordial: la del fuego, Tatewari, matrimoniado con Takutsi, el elemento femenino asociado al mar y la reproducción. El elemento que une a los dos sistemas en una concepción unitaria es el Tamatsi Paritsika, “Nuestro hermano el Venado”, hijo de Tatei Kiewimuka y de Tawewiekame. La mitología huichola indica que por órdenes de Tawewiekame, Paritsika se dejó sacrificar como venado, lo que funda la cacería ritual, de tal forma que los hombres pudieron sobrevivir (Gutiérrez del Ángel, 2002, pág. 94).

En las comunidades indígenas contemporáneas se considera que hay enfermedades naturales que se curan con remedios, hierbas o medicinas, y enfermedades sobrenaturales, que requieren de rituales y ceremonias en las que los especialistas –curanderos, *mara’akate* (chamanes), rezadores, etc.- solicitan a quienes provocan la enfermedad devolver al enfermo su equilibrio, luchan contra quienes la introducen al cuerpo del enfermo o llaman a la parte ausente para que el paciente recupere la salud. La transgresión ante las obligaciones rituales enferma a los pacientes y se debe recurrir a los *mara’akate* quienes se comunican con los dioses. La enfermedad, como al principio de los tiempos, sólo puede remediarse aplacando a los dioses y pidiendo el favor de los participantes en aquella lucha primigenia (Ramírez, 2005, pág. 84).

En tanto Neurath nos narra que una deidad enojada es capaz de afectar la salud de los niños, de las esposas, del coamil y del ganado, además de que puede cambiar la suerte en los negocios. Toda la familia y la unidad productiva pueden ser víctimas de la ira divina. Si el huichol deja de hacer fiestas puede sufrir consecuencias: la muerte de un hijo, la infertilidad de la esposa, la enfermedad de una vaca o que una plaga ataque a su coamil. La religión huichola es tan exigente que jamás sería posible complacer todas las divinidades. Esto permite que el *mara’akame* siempre encuentre explicaciones para todos los malestares (Neurath, 2002, pág. 186). Al respecto, en el rancho parental, ante la aparición de la enfermedad, el hecho de no complacer a las divinidades acarrea un estrés que no sólo afecta a la o los enfermos, sino que ataca la

estructura de todo el rancho, afectando de manera negativa en las obligaciones ceremoniales si no se complace a las divinidades.

Horacia Fajardo (2007) propone la incorporación de la noción de agencia, la cual requiere una presentación detallada de la etnografía. Así la agencia se expresa en todas las dimensiones de la vida y la voluntad de actuar se impone y se subordina, se negocia o se enlaza con la agencia de otros. La autora se interesa en la desnutrición y no busca las formas de conocimiento abstracto, sino el conocimiento vinculado a las prácticas situadas de los actores en el panorama de la interacción. Reconocer que los actores tienen la capacidad de conocer, así como la capacidad de actuar, significa que tales marcos de conocimiento, sistemas de clasificación y prescripción, manejo y distribución de los recursos son creados e informados por las prácticas de los actores, porque la agencia no puede decidirse de antemano (Fajardo Santana, 2007).

Para la autora, los *mara'akate* adquieren la capacidad de ver lo que nadie más puede. Ellos ven la indefensión de los niños y de lo que no vemos (Fajardo Santana, 2007) Realiza el análisis en estudios anteriores basados en la biomedicina que busca una correspondencia entre el lugar y tipo de lesión con el nombre de la enfermedad. Una de las maneras de entrar a la clasificación local de las enfermedades es a través de los nombres que se utilizan para ellas. Pero se ha notado que el modo de nombrar a la enfermedad no concuerda con lo que podríamos llamar la personalidad o comportamiento del objeto que da nombre a la enfermedad con el comportamiento o apariencia del enfermo. Por ejemplo, la enfermedad del maíz (*ikúrriya*)[*'ikuxiya*] que los *mara'akate* de San Andrés Cohamiata definen cuando no cae bien la comida o hay dolor abdominal, poca diarrea y vómito ocasional, pero tampoco puede encontrarse en "comportamiento del maíz". En la región de Tuxpan de Bolaños, la desnutrición severa fue designada con más frecuencia como la "enfermedad del venado" y "del maíz"; también en orden decreciente se usaron el de "flecha", "alacrán", "empachado", "malo para comer", e "hinchado de los pies"[véase Armando Casillas, *Nosología Mítica de un pueblo Medicina Tradicional Huichola*, UdeG, 1990]. Pero de acuerdo a lo que ella

analizó, no hay paridad en la relación entre la «forma del objeto» con el nombre de la enfermedad y claramente no se refiere a la «personalidad» del objeto causante, aunque si hay concordancia en que existe un objeto externo causante de la enfermedad. Un aspecto central para ella es que la concepción local de enfermedad no depende tanto del nombre con el que se le designa sino el entendimiento de que hay una relación de la persona con un entorno que brinca los límites de cada participante. Entonces la definición y nombre de la enfermedad dentro de la medicina huichola se basa en la capacidad del *mara'akame* para ver con precisión qué es lo que pasa dentro del cuerpo del paciente. Pero no se trata del cuerpo físico que todos podemos ver, sentir, mover o dirigir; es otro cuerpo invisible e intangible para la gente común donde ocurren los arreglos o desajustes que en su momento repercuten en el cuerpo de la experiencia propia (Fajardo Santana, 2007, págs. 144-148). Para la medicina huichola la enfermedad es un indicador o señal, pero no se han dicho las causas precisas de porqué el maíz, el venado, etc., produjeron la enfermedad (Fajardo, 2007: 181).

Tal parece que las deidades eligen a los *mara'akame* de acuerdo a ciertos linajes. Un *mara'akame*⁸ de San Sebastián cuyo padre y hermano son chamanes, narra que se le inició a los catorce años de edad, el don le fue otorgado a través de su madre, quien había sido designada para ser mujer *mara'akame* pero se lo cedió a él. A su madre los *kakaiyarixi* la habían enfermado, pero ella agarró un águila y le quitó algunas plumas, esas plumas eran de Tatei Werika 'iimari, “nuestra madre aguila real” y estaban destinadas a su formación como mujer *mara'akame*. Por su parte Fajardo nos dice que al *mara'akame*, se le envía una señal por algún antepasado (*kakaiyari*) de que recibirá los dones para ser *mara'akame*. La «agencia» del *kakaiyari* parece ser la causa para la ocurrencia de la enfermedad. El único que puede preguntar directamente los deseos de la agencia es el mencionado chamán. La autora resume que los *kakaiyarixi* piden ofrendas y fiestas en su calidad de dioses que otorgan alimento y cuidado a los humanos; ellos mismos son alimento y piden ser alimentados. El descuido de estas tareas es señalado con la enfermedad y las prescripciones obligan al regreso del

⁸ Trabajo de campo que realicé en 1996 precisamente con el hermano del anciano a cargo del rancho donde realicé esta tesis.

cuidado, es decir, al cumplimiento de «el costumbre». La participación ordinaria en las fiestas significa que se han seguido los pasos de manera adecuada, y la enfermedad pasará sin ninguna consecuencia (Fajardo Santana, 2007, págs. 181-227).

Con relación a los antepasados los que se ha escrito es que tanto las jícaras y las flechas se asocian con personas. Se observan en el rancho parental variaciones de ancestralidad que juegan un papel fundamental en la reproducción de la vida ritual de los *xirikite* y, por supuesto que se vincula al parentesco de la familia al nivel de los bisabuelos, tema que se verá en el capítulo tercero.

Jícaras y flechas, en tanto personas, unas y otras corresponden a diferentes fases de la vida y a distintos complejos rituales. En principio, las personas-jícara o “jicareros” (*xukuri'ikate*) del centro ceremonial *tukipa* se oponen a las personas-flecha (*'irikate*) de los adoratorios parentales *xiriki* (Neurath, 2013). Las personas jícaras son iniciantes, en su mayoría adultos, que en las ceremonias se transforman en antepasados míticos y llevan a cabo los viajes que estos hombres primigenios realizaron desde el mar en el poniente. Se llaman jicareros porque se encargan de jícaras que son, al mismo tiempo, ellos y las madres (Tateima) de donde nacieron o salieron. Los jicareros son los ancestros antes de que fueran dioses y deben transformarse en ellos. Pero se trata de antepasados genéricos, genealógicamente no demostrables (Neurath, 2013, pág. 46). Aun así, un “flechero” en la peregrinación a Wirikuta me decía, “nosotros también somos jicareros, pero jicareros de rancho”.

Su contraparte son las personas-flecha del adoratorio parental, *xiriki*. Éstos por lo general se representan con pequeños cristales de cuarzo que reciben el nombre de *'irikame*, derivado de *'iri*, “flecha”, pues se envuelven en un pedazo de tela y se amarran a una flecha ritual. Estos objetos son personas ya iniciadas, que pueden estar vivas o no. Los chamanes ancianos, según dicen los huicholes, “ya son como antepasados” y, por eso, también se les rinde culto en estos adoratorios. A diferencia de los antepasados genéricos que viven en el *tukipa*, los antepasados (vivos o muertos) que

se veneran en el *xiriki* parental son abuelos, bisabuelos y tatarabuelos concretos de la gente que pertenece al adoratorio en cuestión (Neurath, 2013, pág. 46).

Continúa el autor al decir que, a diferencia de los ritos del *tukipa*, en los *xirikite* parentales la veneración de antepasados concretos y genealógicamente demostrables, es decir, de familiares muertos, cobra mucha importancia. Las fiestas de *xiriki* también son una ocasión para atrapar un *'irikame*, *kakaiyari*, *yukutame* o *xikietame*, “almas cristalizadas”, que corresponden a diferentes grados de iniciación y acercamiento al sol. Las piedritas, que son manifestaciones de *mara'akate*, se dejan atrapar, ya que el *xiriki* es el lugar donde se guardan y donde se les rinde culto. Por lo general los *'irikate* que se encuentran en un *xiriki* son almas de *mara'akate* ya fallecidos, pero también los chamanes vivos suelen manifestarse en otra forma. Así se puede observar que algunos ancianos hacen fiesta para sí mismos o para un aspecto de su persona, al cual ofrecen maíz molido, “vino”, sangre sacrificial y otros alimentos propios de los dioses (Neurath, 2002, pág. 168).

Las personas representadas por las mazorcas *niwetsika* de cada *xiriki* son quienes se reúnen para rendirles culto, además de los descendientes bilaterales de cada uno de los *'irikate*, muertos o vivos, que se encuentran en el mismo adoratorio. Debido al principio de bilateralidad, cada individuo pertenece a varios grupos de *xirikite*. La mayoría de los miembros de un grupo *xiriki* no vive donde está el adoratorio sino consideran como “su casa” los ranchos donde se encuentran sus *xirikite*. Las familias que sí residen ahí son las encargadas de cuidarlos y darles mantenimiento. Esta función también implica sumir obligaciones de hospitalidad, cuya amplitud se relaciona, de forma directamente proporcional, con el tamaño de los grupos *xiriki* y con el grado promedio de cumplimiento ritual que tienen sus miembros (Neurath, 2002, pág. 168).

Para Coyle, por otra parte, según la creencia huichola, además de la sangre, el cuerpo del venado también puede contener cristales de cuarzo:

[...] Lemaistre (1996) los define como “manifestaciones concretas del alma de un ancestro”. En ciertas ocasiones, estos *'irikate* o “personas flecha” son “encontrados” por el

mara'akame, quien las inhala del último aliento de un venado moribundo, “como una parte de la eternidad ofrecida a los iniciados más elevados” (Lemaistre, 1996:223). Esta observación ayuda a contextualizar el comentario de Lumholtz (1900:64; cfr. Weigand y García de Weigand, 1992:223), según el cual, los cazadores de venado se convierten en cristales de roca después de su muerte. Untando los instrumentos rituales y ofrendas con sangre de venado, e inhalando su alma en forma de cristal, un *mara'akame* alimenta a los ancestros muertos y los mantiene activos; a la vez, él mismo se prepara para continuar espiritualmente activo después de su propia muerte. La muerte de un *mara'akame* es un paso similar al que se representa en la ceremonias yaquis de *maso me'ewa*, “una transición desde un estatus físico y social a otro” (Fikes, 1985:124). Ésta sucede en el momento del sacrificio, cuando Paritsika -Kauyumarie, el venado, se deja matar voluntariamente, para servir como vínculo entre los seres humanos vivos y el mundo de los ancestros deificados “que no mueren” (Coyle, 2008, pág. 308”).

Podemos concluir y añadir a este capítulo que en el ámbito del rancho parental hay una predominancia de los antepasados genealógicamente demostrables, pero estos antepasados no son exclusivamente hombres, también pueden ser mujeres. Las actividad ceremonial del rancho parental está marcada hacia una temporalidad donde predomina el género femenino para las deidades y la participación de las mujeres. Por otro lado, en las acciones rituales del *tukipa* puede haber en una temporalidad del día o de la oscuridad basada en una construcción del género femenino, pero subyace una sexualidad masculina dada a través de la materialidad, es decir, de quienes realizan las acciones rituales. O bien los casos de inversión en rituales que se repiten tanto en el *tukipa* como en el *xiriki* parental, por ejemplo, mientras que en los *tukipa* en determinado momento del ritual, los hombres “barren” el patio ceremonial, en el *xiriki* son las mujeres las que lo hacen. O bien, mientras que en el *tukipa* hay una predominancia de hombres con responsabilidades ceremoniales apoyados por sus esposas, en el *xiriki* son las mujeres las responsables de las fiestas del maíz apoyados por sus esposos. Y haciendo el acompañamiento al *mara'akame*.

La temporalidad y la agencia van de la mano con la espacialidad o territorialidad y la cadena metonímica que construye el concepto del Nanayari o la “Guía de las Calabazas”. Alter ego de la familia parental del rancho, el cual es inherente a la vida y a la muerte entre los wixaritari. Sin la temporalidad no se entendería el siguiente capítulo.

Capítulo 2

El *nanayari* (guía de calabazas) en la literatura antropológica: un árbol cósmico con brotes rizomáticos

2.1 Las calabazas en el Gran Nayar

En el Gran Nayar habitan mestizos y los pueblos *wixaritari* (huicholes), *nayerite* (coras), *o'dam* (tepehuanos) y nahuas (mexicaneros); tienen una estrecha relación con sus policultivos: maíz, calabaza, frijol, chile, amaranto y otros nutrientes. La calabaza desempeña un papel relevante en sus cosmovisiones.

De acuerdo con diversas evidencias, la calabaza del género *Cucúrbita* fue la primera planta cultivada en Mesoamérica, cuya antigüedad es de 10,000 años y se aprovecha en sus frutos, sus flores y sus tallos. Una de las evidencias más antiguas de plantas domesticadas corresponde a *cucurbita pepo*, la más utilizada, y se encontró en la cueva Guilá Maquitz, en Oaxaca. Se trata de semillas para las que se obtuvieron fechas de 8,300 y 10,000 años antes del presente. Otra especie importante es la *cucúrbita argyrosperma* o calabaza pipiana, que no ha sido encontrada fuera de México y Centroamérica, por lo que indica que la especie domesticada es originaria de estos lugares. En sus generalidades son plantas rastreras y trepadoras y por dar frutos –de distintos tamaños, colores y formas- (Arqueología, 2010, págs. 14-16). Compañera inseparable del maíz, es sin duda la especie que ha sido documentada en códices y documentos antiguos que datan de 1577, así como en iconografía y arte prehispánico. En la Historia Natural de Nueva España de Francisco Hernández, el autor identifica del género *ayotli* una gran variedad de frutos con nombres, formas y sabores distintos, y también están los que no son comestibles: *tzilacayotli*, *cozticayotli*, *tamalayotli*, *quauhayotli*, etc. (Hernández, Del ayotli de la naturaleza y géneros de las calabazas indias, 2010, pág. 20).

Sabemos a través de Levi que el arte temprano maya muestra el simbolismo que enlaza el ciclo de vida de las plantas con el de los seres humanos y con temas de la creación y la emergencia del inframundo. La iconografía de los murales de la muralla

del norte de San Bartolo, Guatemala, sitio del preclásico tardío que data del 100 a.C., representa detalles de la mitología maya de la creación. Un complejo de imágenes conocido como “la escena del nacimiento en la calabaza”, muestra cuatro seres infantiles situados en las cuatro esquinas, saliendo de una calabaza en medio de una fuente de sangre. Una quinta figura de brazos extendidos, emerge del centro de la hendidura de la matriz de la jícara. Esto sugiere un plan cosmológico. También hay escenas análogas en el centro de México, como en Teotihuacán, donde hay representaciones de figuras que nacen de las calabazas en floración; y en el código Fejévary-Mayer del Posclásico tardío “Xiuhtecuhtli se para en el centro de las cuatro direcciones cósmicas, con gotas de sangre en las cuatro esquinas” (Saturno, Taube y Stuart 2005: 12-13) (Levi, 2012, pág. 194).

En la Sierra Madre Occidental encontramos a la calabaza bajo diferentes formas y usos; los más conocidos por supuesto, es como alimento, pero también como instrumentos musicales, como el arco musical entre los coras, mexicaneros y tepehuanos, conformado por un *tawitol* (arco) y un calabazo invertido. La boca que tiene una abertura está contra la tierra y sirve como caja de resonancia. Otras investigaciones cercanas a las calabazas como parte de la misma familia biológica de las cucurbitáceas, se relacionan con la jícara o *lagenaria siceraria*, por parte de Olivia Kindl y Adriana Guzmán, quienes han ahondado en esta especie. La primera autora, a través de una amplia investigación sobre la jícara ritual wixarika, fabricada con cortezas de cucurbitáceas, la cual está asociada a los cargos religiosos de los denominados “jicareros” quien bajo una forma humana, cuidan durante cinco años los objetos ceremoniales y a su vez materializan a los ancestros tutelares de un centro ceremonial *tukipa* (Kindl, 2003). Por su parte, Adriana Guzmán ha documentado que para los coras el mundo es “una gran jícara [al centro] rodeada de agua”, tal y como los puntos cardinales sagrados (Guzmán, 1997, pág. 95).

En la zona mexicanera los especialistas rituales de San Buenaventura, Durango, identifican el arco musical como “el barco” “calabaza o guaje” “en español”, que se percute con el arco (*tawitol*) hecho de tepehuaje; el especialista se refiere a la calabaza

como la compañera del maíz (“las dos son nuestra madre”) y que “el barco” en tiempos antiguos se usaba también para cruzar el Río San Pedro, de enorme caudal, pues si se echa al río no se mete el agua, no se voltea. Corresponde con la descripción de Francisco Hernández que en 1577, en la Historia Natural de Nueva España, en donde se refiere a *axicalli* o *calabaza de agua* “del tamaño y forma de un escudo, corteza gruesa y ninguna pulpa y del cual, dividido latitudinalmente, suelen formarse dos vasijas que hace las veces de las más grandes fuentes; de los mismos, enteros y juntos en hileras de siete, fabrican balsas muy buenas para transportar hombres, caballos o cualquiera cosas” (Hernández, 2007, pág. 58).

El arco musical se tañe en épocas de lluvias entre coras, huicholes y tepehuanos. Como se ha vinculado con las prácticas musicales de los grupos africanos se ha cuestionado su “origen”. Sin embargo; podemos apreciar que se presenta un dualismo de la domesticación del maíz y la cacería, a través de la calabaza y el *tawitol*, como un instrumento también asociado con la cacería.

Podemos advertir que hay correspondencias del “barco” con el mito sobre el origen de los huicholes y la “canoa” de Takutsi Nakawe de los *wixaritari*; si los nahuas asocian a la calabaza con un objeto que flota en el agua y es compañera del maíz:

“El canto del *tawitol* va con dios, dios lo dispuso y dios lo escucha, antes había un maíz más grande, los granos más grandes, ahora están chiquitos porque dios se llevó el maíz; se lo llevó porque los indígenas no tomaron en cuenta el maíz, lo que quedó, ya nos cuesta trabajo para trabajar con él”(informante mexicanero de San Buenaventura, Durango, 2015).

Mientras que los huicholes argumentan que en el sitio sagrado lo que quedó fue la cabecilla de la calabaza, entonces, comparten un “mito del diluvio” en una gran región, hay una correspondencia de la calabaza como un fruto tan antiguo como el maíz.

Neyra Alvarado narra que, en el mito, tocar el arco implica hacerlo para que alguien baile, antes de ser sacrificado para instaurar una nueva Era. El canto recuerda

el sacrificio y el renacimiento. El músico toca cerca del fuego viendo hacia el este, es el fuego que por sus crepitaciones da las señales, como ocurre con el fuego de la casa. El canto del venado (*masaf*) recuerda su sacrificio e invoca su renacimiento; al igual que Tepusilam cuando se reunieron sus huesos para revivirla (Alvarado, 2004, pág. 135).

La calabaza del arco musical de los coras de San Teresa consta de varias partes: *túnamu* (arco de madera), *co'jna* (cuerda-hilaza) *xeere* o *kuxuri*, mata o guía de calabaza donde se da el *tsikú* (calabazo). Si bien no existe una correspondencia directa de las guías de la calabaza entre los huicholes de Jalisco, coras y mexicaneros, ellos relacionan el *tixueku* o *tepu* (tambor) y el arco musical como lo mismo por su caja de resonancia, la madera y la corteza de la cucurbitácea, respectivamente.

Las etnografías sobre el Gran Nayar destacan la importancia de las calabazas como alimento y como parte de los rituales relacionados con el tiempo de la siembra vinculada a la cosmovisión wixarika, principalmente; la presencia de este fruto permite suponer que hay dominios de la realidad que nos permiten relacionarlo como parte del territorio simbólico de los huicholes y otros pueblos que habitan la Sierra Madre Occidental.

Preuss enfatiza que los rituales de las fiestas wixaritari están orientadas principalmente hacia a la victoria del sol sobre la noche. Esta victoria también es el tema de todas las demás fiestas que se celebran durante ese tiempo del viaje de los elotes tiernos (*tewainurixi*) que se realiza en la Fiesta de las Calabazas [Tatei Mawarixa]. Se refiere a una reactualización del viaje que emprendieron los dioses desde el inframundo hasta el lugar del amanecer en el oriente. De acuerdo con los cantos, los peregrinos caminan hasta la salida del sol y ahí cazan a los peyotes, que se les aparecen en forma de venados disparándoles flechas de manera ritual. Para Preuss el significado es que en el este el sol mata al venado que personifica a las estrellas y, así, se difunden bendiciones por toda la tierra (Preuss, Fiesta, literatura y magia en el Nayarit Ensayo sobre coras huicholes y mexicaneros, 1998 (1906), pág. 190) De la misma manera los peyoteros traen bendiciones a los suyos, especialmente la lluvia.

Ésta, proviene del sol, porque la posición más alta del sol en el cenit (el solsticio de verano) coincide con el inicio de la época de lluvias. Los peyoteros parten después de la fiesta de las calabazas en octubre y regresan en diciembre, pero permanecen en un estado sagrado hasta las fiestas del peyote y del esquite que se celebran en marzo o abril (Preuss, 1998 (1906), págs. 190-191).

En la fiesta de Tatei Neixa, que como todos los rituales de *tukipa-xiriki* es simultáneamente una ceremonia agrícola y de iniciación (Neurath, Las fiestas de la casa grande, 2002), los niños representan a las calabazas y se manifiesta la idea de que ellos suben al cielo en forma de estrellas, para seguir allá en su camino. Este camino se representa con un ceñidor que cuelga verticalmente desde un poste, esto es, se puede decir que indica el camino hacia el cielo. Por otra parte, el mismo camino es representado por la cruz que está clavada en el piso, y en cuya centro y extremos se encuentran cruces romboides del tipo *tsikiri*. Aquí nuevamente, la cruz romboide indica los caminos al (y en el) cielo. Los niños llevan las mismas cruces *tsikiri* en su sombrero, y sirven como ofrendas para pedir salud para los pequeños (Preuss, 1998 (1906), pág. 259).

Las representaciones de las guías de calabaza entre los wixaritari se aprecian en *El arte simbólico y decorativo de los huicholes* de Carl Lumholtz. En la figura 173 se muestran iconografías de un “escudo dorsal” de la Madre Agua del Este [Ni’ariwame], obtenido en la cueva que la corresponde, cerca de Santa Catarina. En él pueden reconocerse los siguientes símbolos: a) una serpiente; b) nubes blancas; c) una nube negra; d) la lluvia (franjales verticales amarillos y blancos). El resultado de la lluvia se ve en la vegetación representada por tres flores, una enredadera de calabaza (una banda o franja gris y verde, en forma de ángulo); por último la tierra con sus montañas, de donde las nubes que se levantan vuelven a caer en forma de lluvia. Los diversos colores sugieren que los campos están cubiertos de verdor y flores, y que la tierra está llena de humedad. El escudo manifiesta una plegaria por lluvia (Lumholtz, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, 1986, págs. 204-205).

El mismo autor nos muestra la figura 72, que es una silla esculpida en madera, dedicada a Tate' Tuiriki'ta [sic: Tatei Turixikita], diosa de la concepción y del nacimiento y que se obtuvo de una cueva en Santa Catarina. Está pintada de azul índigo y tanto el asiento como la parte inferior del espaldar tienen cuentas adheridas con cera. La ornamentación del asiento consiste en una espiral hecha de una sarta de cuentas blancas rodeada por una fila de cuentas azules. Esta figura circular simboliza el maíz. De ella emanan filas de cuentas en forma de rayos, que representan frijoles. La línea serpentina de cuentas blancas que hay en el espaldar representa la enredadera de la calabaza. Para el autor la silla simboliza una oración por abundancia de maíz, frijol y calabaza (Lumholtz, El arte simbólico y decorativo de los huicholes, 1986, págs. 112-113).

Otra iconografía es una imagen de pintura facial del Sol Poniente (Sakaimo'ka nealikai'ya Urai'ya)[sic: Tsakaimuka nierikaeya 'uxaeya] (Figura 276e.) Lumholtz interpreta que un cuadro sobre la nariz es la tierra (*kwi'atsa*)[sic: *kwietsie*]. De ella brota sobre la frente una enredadera de la calabaza con sus frutos (las manchas) y las flores (los puntos sobre la línea). En cada mejilla tiene un cúmulo de mazorcas. Las líneas punteadas de la mandíbula representan nubes (*hai*) (Lumholtz, El arte simbólico y decorativo de los huicholes, 1986, págs. 275-276). En la pintura facial de la Madre Maíz (Figura 277 c.). Sobre cada mejilla y cerca de la nariz está el peyote del fuego, y un poco más hacia afuera, en cada costado, el del maíz. Sobre la nariz hay nubes y sobre la mandíbula una planta de calabaza con tres frutos. A lo largo de la frente hay tres filas de nubes, en medio de las cuales dos serpientes de nube (*haiku*) enroscadas con las cabezas frente a frente. El resultado de las nubes se aprecia en la lluvia que cae y en los granos de maíz debajo de ella (Lumholtz, El arte simbólico y decorativo de los huicholes, 1986, pág. 278).

Pero lo que nos importa más en esta familia de las calabazas son sus “guías”. La guía de las calabazas debe observarse desde un carácter polisémico y con grandes alcances, para comprender su complejidad simbólica en relación con el fuego, el agua, el movimiento y dos conceptos que parecerían contradictorios: el árbol cósmico y el

rizoma. Ambos conceptos nos permiten entender la complejidad de la guía de las calabazas, así como la cotidianidad del parentesco y de la enfermedad pero también el alcance que tienen en rituales de paso y de separación.

2.2 La variación de un árbol cósmico, una propuesta rizomática.

Esta guía de las calabazas tiene aproximaciones de un árbol cósmico; se aprecia en los mitos la exégesis de los huicholes y las acciones rituales que se relacionan con el quince. Alfredo López Austin sugiere que en el eje cósmico, los sarmientos de calabaza tienen la forma de *malinalli* (variante del árbol cósmico). Watakame, el hombre huichol o héroe cultural, introdujo como provisión en el árbol ahuecado “cinco granos de maíz de cada color”, “cinco frijoles también de cada color y cinco sarmientos de calabaza para “alimentar el fuego” (López Austin, 2015, pág. 46). Los sarmientos o pedúnculos de la calabaza [*wapí*] son los propulsores que a través del fuego, permitieron el desplazamiento del “árbol ahuecado o canoa” que desplazó a la madre crecimiento, al primer sembrador del maíz y a una perrita para “formar el mundo”. Las calabazas son el núcleo familiar y las guías son los caminos que se van recorriendo. “Los huicholes invocan el *nanayari* para relacionar el fuego ceremonial del adoratorio familiar (*xiriki*) con el fuego del conjunto arquitectónico a un gran templo (*tukipa*). Más allá del *tukipa*, el *nanayari* se extiende a lugares de creación primordial (*kakaiyarita*, lugar ancestral)” (Liffman, 2012). En torno a las guías hay un gran manantial (*Kirikuxata*) de donde pende la vida de los colectivos familiares. Pero la raíz de estas guías, que parten del manantial, fuego del rancho y coamiles donde se siembran las semillas primigenias para la diosa Tatei Niwetsika, pueden ir por múltiples caminos y una sola raíz puede desviarse por múltiples fuegos, derivando en otras raíces a su vez, las cuales a veces sufren discontinuidades. Esto lo vuelve un rizoma. Entonces es una variación que concuerda con las características de un “rizoma” de Deleuze, una guía que conecta “Un eslabón semiótico es como un tubérculo que aglutina actos muy diversos” (Deleuze & Guattari, 1980, pág. 18) y es un mapa abierto (Deleuze & Guattari, 1980).

“[...] En los rizomas hay nudos de arborescencia, y en las raíces brotes rizomáticos. Es más, hay formaciones despóticas, de inmanencia y de canalización, específicas de los rizomas. En el sistema trascendente de los árboles hay deformaciones anárquicas, raíces aéreas y tallos subterráneos. Lo fundamental es que el árbol-raíz y el rizoma-canal no se oponen como dos modelos: uno actúa como modelo y como calco trascendente, incluso si engendra sus propias fugas; el otro opera como proceso inmanente que destruye el modelo y esboza un mapa, incluso si constituye sus propias jerarquías, incluso si suscita un canal despótico. No se trata, pues, de tal, o tal lugar de la tierra, ni de un determinado momento de la historia, y mucho menos de tal o tal categoría del espíritu, sino del modelo que no cesa de constituirse y desaparecer, y del proceso que no cesa de extenderse, interrumpirse y comenzar de nuevo”[...] (Deleuze & Guattari, 1980, págs. 46-47).

Los términos *nanayari* y *Kirikuxata* –éste último que se conocerá en el siguiente capítulo- nos permite plantear un territorio extenso y un microterritorio. Un macrocosmos y un microcosmos origina en eslabones semióticos asociados con las distintas partes de la calabaza o cucúrbita angiosperma (semillas, frutos , pedúnculo, tallos, cáscara, etcétera) que permiten conectar una región cultural como la cora, huichol, tepehuana y mexicana. Para esta tesis hablaremos tan solo de los wixaritari.

A través de las lecturas se observa que diversos autores relacionan la cosmovisión wixarika con el árbol cósmico. López Austin nos dice que Tamoanchan:

“En cuanto su ubicación en el cosmos, [...]el espacio en el que se producía el mito de creación. Esto comprende [...] el sitio de la transgresión (el corte de las ramas floridas), el puente de paso al terrible castigo y el lugar donde desembocaban los seres creados. [...] la función de Tamoanchan es la realización del mito de creación[...] las acciones de los terribles seres divinos (los habitantes del lugar de las flores y los habitantes del lugar de los vientos[...])” (López Austin, 1994, pág. 83)

Las variaciones de nombres de Tamoanchan están vinculados a las terribles criaturas que se burlan de los hombres de este mundo. Según la mención del texto de Sahagún:

“[...] son el habitante del viento, el habitante del lugar de las flores. [...]También pertenece a la parte inferior del mundo el nombre *Atlayahuican*, ‘el lugar de las aguas y de las nieblas’. Corresponde al inframundo, pues el *Mictlan* es el depósito de fuerzas acuáticas. [...] Por otra parte Tamoanchan es el inframundo y los cuatro postes cósmicos[...] Tamoanchan se encuentra

en los postes cósmicos por los que circulan las fuerzas divinas” (López Austin, Tamoanchan y Tlalocan, 1994, pág. 89)

En cuanto al Eje Cósmico como lugar de la muerte, monte sagrado, árbol florido, los antiguos nahuas hablaron de tres clases de pisos cósmicos. Basándose en Ruiz de Alarcón, *chicnauhtopan* (“los nueve que están sobre nosotros”), *tlalticpac* (en la superficie de la tierra) –que debemos entender como los cuatro intermedios entre tierra y cielo- y *chicnauhmicltlan* (“los nueve de la región de la muerte”). Todos ellos eran traspasados en su centro por el Eje Cósmico, habitado por el dios viejo del fuego. El *Códice Florentino* se refiere al dios como madre y padre de los dioses y nos describe su hogar: “... la madre de los dioses, el padre de los dioses, que está tendido en el lugar del ombligo de la tierra, que permanece metido en el lugar del encierro de piedras de turquesa, que está almenándose con agua de pájaros [color] turquesa, el dios anciano, Ayamictlan, Xiuhtecuhtli” (Sahagún) (López Austin, 2015, pág. 46).

Neyra Alvarado nos narra que el verbo *malina*, designa la torsión de la cuerda. Se utiliza también para el movimiento de la luna y de las constelaciones en el firmamento. El fuego y el sol se encuentran en medio de este movimiento: el primero al centro de la danza y el segundo en el centro del recorrido este/oeste. Los mexicaneros designan el movimiento del mundo en dos planos con la frase “así se torció nuestro mundo” (*yuk umalintik totabellón*). El movimiento en espiral pone en funcionamiento la vida humana, atándola con los ancestros y las divinidades e instaurando los *ciclos espacio-temporales que se repiten*. (Alvarado, 2004, pág. 106)

Nanayari y árbol cósmico se relacionan con el ombligo de la tierra, es decir, el abuelo fuego. Aunque el fuego se contrapone con el agua, ambos en esencia le pertenecen a la madre tierra (Tatei Yurienaka). López Austin nos dice que el adjetivo de madre y padre de los dioses se debe a que “el anciano es la fuente de movimiento y las transformaciones[...] la contradicción del agua y el fuego son inherentes al mismo dios y a su casa, lo que hace del Eje el principio cósmico del movimiento” (López Austin, 2015, pág. 46).

La guía de las calabazas como veremos en el capítulo tercero son los cordones retorcidos que generan movimiento y fuerza, en ellas subyacen de manera mutua los opuestos-complementarios, es decir, el agua baja y el fuego sube. Las guías surgen de un manantial que es un sitio sagrado, (este manantial en la exégesis brota en lo alto del cerro de Paritekia, ubicado en el Cerro Quemado, en Wirikuta y de sus torzales pende la vida de los huicholes), el agua del manantial que se recoge se va depositando en un recorrido (topografía territorial) a través de adoratorios y templos; mientras tanto se va tras el encuentro del fuego, pero este fuego parte de Teekata⁹ y se conecta con los abuelos fuegos de los distintos patios ceremoniales que se ubican en adoratorios y templos, con ese cumplimiento y la fiesta correspondiente se regresa a la vida cotidiana. Pero aunque el agua aparentemente es oscura, en el mito proviene de un espacio luminoso y el fuego que viene de la matriz del cerro, de lo oscuro, del ombligo, también es luminoso. Por lo que hay también una asimetría que tiende al predominio de lo luminoso, es decir, la vida. “[...] hablar de “vida” permite conservar la amplitud propia de esta categoría, ya que ésta puede corresponder a la vez a los procesos que causan la vida y a los que implican a los seres y sustancias vivos[...].” (PITROU, 2011, pág. 11).

En este movimiento cual guía, las familias del rancho parental se desplazan tras los antepasados con el fuego inicial de Teekata y en otra regresan después de haber cumplido el proceso temporal y espacial de sus acciones con sus guías renovadas, pero si no se cumple la guía se seca y puede dar también la muerte. Entonces en la guía de las calabazas hay un movimiento inverso al árbol cósmico:

“La idea de la lucha de los opuestos en el Eje Cósmico es clara en su figura de *malinalli*, formada por dos cuerdas que giran en torzal. Una cuerda es un chorro de agua, ascendente; la otra baja del cielo, hecha de fuego [...]. Un segmento de esta figura es el atl-tlachinolli (“agua-hoguera”), cuyo significado es la guerra, pues la guerra simboliza el dinamismo del cosmos. Son múltiples las representaciones visuales del Eje Cósmico. En algunas ocasiones fue dibujado o esculpido como Árbol Florido. Otras, más detalladas, muestran sus componentes: sobre el plano terrestre se eleva el Monte Sagrado; en la cumbre del monte se yergue el Árbol Florido bajo el monte se encuentra el acuático y frío Lugar de la Muerte (López Austin, 2015, pág. 46). El Monte Sagrado es un gran repositorio. Pese a su elevación, es una parte del inframundo, pues sus laderas continúan

⁹ Donde Tatewari (Nuestro abuelo [del fuego] fue encontrado por vez primera. (Liffman, 2012) . Lugar sagrado cercano a Tuapurie.

la superficie de la tierra y su interior conserva las propiedades de la humedad y la muerte” (López Austin, 2015, pág. 47).

Por su parte, Guilhem Olivier nos narra sobre el papel de las flechas en los mitos, que en relación con la huida de Quetzalcoatl de Tollan hacia Tlillan Tlapalan, el episodio durante el cual Quetzalcoatl apedrea un árbol es bastante enigmático. Alfredo López Austin (2002:96) considera que de esta manera el dios aparece “como creador de un símbolo fundamental de la religión mesoamericana: la cruz del árbol cósmico, que en el relato se dice que fue hecha con dos troncos de ceiba”. Olivier nos dice que se puede pensar que Quetzalcóatl efectúa una maniobra inversa a la que escenifica el mito de origen de los tezcocanos; es decir, penetra en una ceiba (pochote) por un hoyo producido por una flecha-ceiba¹⁰. Quetzalcoatl pretende renacer de esta forma. Al introducirse en un árbol o en una montaña, de alguna manera Quetzalcoatl se reintegra a una matriz. El simbolismo de las montañas es bien conocido y el árbol elegido por Quetzalcóatl es un pochotl (*Ceiba pentandra*), que, en sentido figurado, significa “padre, madre” (Simeón, 1963:346) (Olivier, 2015, pág. 132). El autor interpreta entonces que el episodio en el que Quetzalcóatl penetra en un árbol es un símbolo de muerte y renacimiento. Es significativo que, en las versiones “historicistas” de la vida de este personaje divino, se le atribuyen dos hijos, uno de los cuales que se llama precisamente Pochotl se salva de las matanzas y funda la dinastía de los reyes de Culhuacan (Alva Ixtlixóchitl, 1985, I: Torquemada, 1975-1983, I:56) (Olivier, 2015, pág. 132).

Para Lumholtz, la elaboración o construcción de la abuela crecimiento estaba asociada a la planta de pochote. *Kipuri* se relaciona con “el significado de pochote que es el del algodón en rama, o sea, el de nubes y salud. Los huicholes llaman *kapo’ri* al

¹⁰ “En la primera lámina del Códice Selden 3135 (1964:1) (el códice mixteco) se expresa el papel fecundador asignado a las flechas. Esto es donde se escenifica a los dioses 1 Movimiento y 1 Muerte, respectivamente Venus y Sol, bajando del cielo con sus propulsores y flechando un cerro con el topónimo del pueblo de Añute, hoy Magdalena Jaltepec (en Oaxaca) de donde procede el manuscrito. De este cerro sale un cordón umbilical que conduce a un personaje llamado 11 Agua Cancha de Pelota Humeante, fundador de la dinastía de este lugar” (Olivier, 2015, pág. 136).

pochote, pero también *kupu'ri* [sic: *kupuri*], el mismo nombre que se da al algodón en rama (Lumholtz, El arte simbólico y decorativo de los huicholes, 1986, pág. 77)". Por su parte, Jesús Jáuregui, en un texto relacionado con el árbol cósmico, relaciona a Tamoanchan y las variaciones relacionadas con los grupos de la Sierra Madre Occidental con el *tsikiri* de los huicholes y el *cha'anaka* de los coras. El Tamoanchan en los movimientos rituales de los coras en la danza de las Pachitas, las Malinches, Diosas de la Tierra que en su atuendo (sombreros), parafernalia (banderas, plumas, flores, campanita) y desempeño ritual hacen presente el Tamoanchan. Tanto los sombreros como las banderas simbolizan la imagen del universo de los coras y sus cinco rumbos (Jaúregui, 2003, págs. 254-255)

“En la Semana Santa en una variante de *malinalli*, árbol de Tamoanchan, los variceros coras entrecruzarán sus varas sobre el niño nazareno y sobre el Santo Entierro durante las procesiones[...] por otra parte el viernes santo la imagen del árbol cósmico es evocada por medio de diseños de sables tableados, que reiteran la figura del quince al ser entrecruzados” (Jaúregui, 2003, pág. 261)

Jáuregui acudiendo a Lévi-Strauss, nos dice que estas narraciones no verbales - realizadas en grupo por medio de gestos, danzas, cantos, objetos simbólicos, música-, constituyen una mitología implícita (Lévi-Strauss, 1976 [1971]:604) que comunica en calidad de réplica, como el Tamoanchan planteado por López Austin. No obstante, en el ritual de las culturas indígenas la complejidad simbólica supera la mitología explícita orientada en los textos orales. Se puede deducir que la idea de un espacio dividido en cuatro rumbos y su centro contiene desde las manifestaciones pequeñas, como las jícaras, hasta los límites del universo¹¹. En la ofrenda de pinole del miércoles de Semana Santa, los capitanes de los judíos preparan el pinole en grandes hojas secas de roble, “se traza una cruz sobre el gran montón de pinole y cada judío pasa a

¹¹ “En resumen, si es la síntesis de los cuatro árboles, el árbol de Tamoanchan es el eje del cosmos. Pero al mismo tiempo, Tamoanchan mismo es el conjunto de los cinco árboles cósmicos. Tamoanchan es uno. Tamoanchan es cuatro, uno en cada extremo del cosmos. Tamoanchan es cinco, la suma del eje cósmico y sus cuatro proyecciones (López Austin, Tamoanchan y Tlalocan, 1994, pág. 94).”

asperjar agua encima, con una hoja de mazorca, de nuevo en los cuatro rumbos y, al final, en el centro”. Depositán el pinole como ofrenda en el lienzo de piedras que deslinda el atrio, atrás del templo (Jaúregui, 2003, pág. 268).

“En la comunidad huichola de San Sebastián Teponahuastlán (Wautia), los rituales de la Semana Santa concluyen con una ceremonia en que se celebra el paso del sol por el punto más alto del cielo, el domingo de resurrección al mediodía. Uno de los preparativos para este rito se efectúa en la víspera, al atardecer, entre las 17:30 y las 18:00 horas. El alguacil, auxiliado por los topiles y los jicareros del *tukipa* de Tierra Morada (Mukuxeta), dirige la colocación de cinco árboles de pino: el del centro envuelve precisamente la cruz del patio de la Casa Real, mientras los demás quedan “clavados” a su alrededor, en los cuatro rumbos cardinales. En cada caso, además del pino, se amarran carrizos con hojas, palmillas y otro tipo de hojas de verde intenso. Del árbol del centro salen listones de diferentes colores que lo unen con los árboles del rededor, de manera que entre los cinco se presenta una unidad (Jaúregui, 2003). Como a las ocho de la mañana del domingo, los puyuíste cavan hoyos para colocar dos postes entre los árboles del norte y del poniente y luego amarran un travesaño a casi un metro de altura. Mientras tanto, los topiles clavan una estaca entre la cruz y el árbol del oriente, pero cerca de la primera. Entonces los mayordomos acompañados de los puyuíste y sus esposas, quienes portan los incensarios de barro humeantes, van al templo para traer las imágenes de los santos (San José, la virgen María, dos Cristos y un nicho), excepto la de San Sebastián, que permanece en el altar; también traen la batea de las mazorcas sagradas y la jícara del templo. Se escuchan campanadas en la torre de la iglesia y se tiran cohetes de trueno. Colocan todo en el patio, sobre costales; las imágenes se apoyan en la estructura que se ha armado en el poniente, de manera que queda de cara al oriente. En otros costales, tendidos en el suelo, se pone la batea rodeada de muchas ofrendas de jícaras con tejuino, tortillas, velas y *muwierite* (varillas emplumadas de mara’akame). De manera simultánea los topiles y sus esposas, aún con los incensarios humeantes, acompañan al vartero quien trae de su *xiriki* las “flechas comunales” y las amarra en la estaca del oriente; luego las cubre con pieles y cornamentas de venado, que son mantenidas juntas. Asimismo colocan sobre un costal ofrendas de tejuino, tortillas, velas y *muwierite*. El tesorero de bienes comunales trae de su *xiriki* el título colonial en su estuche de madera, junto con la cruz con monedas, y los pone sobre la peana de la cruz del patio. También se colocan ofrendas cerca del título comunal (Jaúregui, 2003).

“Los toros de los grupos rituales del patio de la Casa Real se encuentran amarrados en las inmediaciones. Casi a las nueve de la mañana los puyuíste se encargan de pialar al primero y arrastrarlo. Lo ponen con la cabeza hacia el oriente, justo al lado del árbol de ese rumbo. Con mucha gente a su alrededor, los mayordomos realizan el degüello; la sangre sacrificial, recogida en una jícara, es untada en las velas de los presentes, en tanto se agita en el aire gran cantidad de *muwierite*. La sangre es llevada al altar de los santos para que, al igual que los *sacra* de la batea, sean untados con ella. Después, es llevada al altar de las varas, que también son untadas, junto con el título comunal. Los puyuíste retiran arrastrando el cadáver de la res y los topiles traen al segundo becerro; esta vez ambos son machos. Se coloca en la misma posición y en el mismo sitio. El sacrificio se realiza de manera semejante, pero en esta ocasión las autoridades tradicionales son las que están a cargo. Primero untan con la sangre sacrificial las varas y el título y, después, los santos y los *sacra* de la batea. Poco después, el segundo cadáver bóvino es retirado por los topiles. Ambos son destazados a

prudente distancia, desollándolos primero. En poco tiempo los puyuste traen las orejas y los cuernos de la primera res y los depositan en el altar de los santos; los topiles llegan luego con las mismas piezas de la segunda y las colocan en el altar de las varas.” (Jaúregui, 2003, págs. 270-272)

El autor concluye que “el modelo del cosmos de tipo quincunce se presenta entre los coras y huicholes desde los objetos rituales más pequeños –como las jícaras-, extendiéndose su reproducción en el trazo arquitectónico de los edificios rituales –como el *tukipa* (Neurath, 1998: passim)- [...] y proyectándose de modo progresivo en el entorno circundante hasta llegar a los confines del mundo” (Jaúregui, 2003, pág. 281). El movimiento circular levógiro predomina. Prevalece lo alto oriental sobre lo bajo occidental, así como lo luminoso con respecto a lo oscuro, lo ígneo a lo acuoso. Empero, “este dualismo jerarquizado implica la inversión, de manera que lo que es superior se torna inferior en el nivel inferior. Esto es, cada polo aparece alternativamente como superior e inferior”. Aunque todos los elementos del conjunto son imprescindibles y cada uno –de acuerdo con los tiempos rituales y con las circunstancias ceremoniales- puede aparecer como el principal, la totalidad no corresponde a un sistema igualitario, sino jerarquizado por principio (Jaúregui, 2003, pág. 282). Asimismo comprender las transformaciones del cuatro, que se puede convertir en cinco, seis, siete [ver Jauregui (2003)].

Ejemplo de estas transformaciones es la progresión de los *tsikirite* que los huicholes utilizan en la ceremonia del Tatei Neixa en la que participan los niños de la sociedad wixarika. Son instrumentos rituales los cuales son pequeños rombos “elaborados por el entrecruce de dos varas-una cruz, cuyos extremos señalan los rumbos del cosmos- y la trama de estambre tejida en torno al centro. [...] El primer año en que participan en el ceremonial, el *tsikiri* sólo tiene un rombo y se le van añadiendo más, de acuerdo con los años de su participación, hasta cumplir los cinco o seis. Hay casos en que se prolonga hasta siete u ocho años, preparándose los *tsikirite* correspondientes con tal número de rombos (Jaúregui, 2003, págs. 282-283)”.

Geist nos dice que en los festejos de Tatei Niexa les antecede la cacería del venado y los preparativos de germinar el maíz. Los hombres acarrear costales y cestos

lentos de elotes. Así como ejotes, calabazas, plátanos, naranjas, ciruelas, sandías, trozos de caña de azúcar, flores de cempasúchil (*puwari*) y flores silvestres de color morado, amarillo y anaranjado. Las mujeres fabrican los *tsikirite* para los niños que participarán en la Fiesta del Tambor, por ejemplo, un *tsikiri* de tres rombos para una niña que está en el tercer año de vida y participará por tercera vez en la fiesta. La configuración de los *tsikirite* va desde un rombo simple que se duplica y triplica en el segundo y tercer años de vida a manera de un alargamiento de la figura, la cual se despliega luego por los cuatro rumbos del universo, todavía de manera incompleta en el cuarto año de vida hasta constituir la plenitud de un quincunce compuesto de cinco quincunces en el quinto año (Geist, 2005, pág. 174).

Pero no quiero dejar pasar inadvertido otro marco conceptual distinto que nos brinda Ángel Aedo en *La dimensión más oscura de la existencia*, donde la configuración del espacio exige un centro, pero también el espacio se presenta como un lugar de movimiento, la posibilidad de transición e ingreso de una de sus regiones a otra. En los límites del mundo domina el *kieri*, ya que la exterioridad, la abertura y el contacto con el otro son algunas de sus características. Los esquemas wixaritari de percepción del mundo obedecen a reglas de clasificación específicas, ellos delimitan y ordenan los fenómenos, distinguiendo diferentes tipos de agentes, comparando y oponiendo formas de actividad. Es este sistema, el espacio y el tiempo constituyen nociones que permanecen implícitas y que forman parte de un cuerpo complejo de aspectos concretos y dinámicos de lo real. El *kieri* y su contrario *el hikuri* (peyote), en tanto que potencias anímicas fundamentan un conjunto de actividades que conciernen a la organización del mundo y sobre cuya base se elabora la experiencia *wixarika* de la espacialidad, dominio que desborda ampliamente nuestra experiencia del espacio-tiempo (Aedo, *La dimensión más oscura de la existencia. Indagaciones en torno al kieri de los huicholes*, 2011, pág. 36).

Aedo no busca el centro convencional del espacio cosmológico de los huicholes como el punto de apoyo para su exploración. Más bien orienta su indagación hacia la periferia nebulosa y difícil de cernir de las concepciones del mundo. Contra de toda

representación simplista y estandarizada de la cosmovisión, propone explorar uno de sus reversos como una perspectiva donde irrumpe el kieri como una concepción formidable de la alteridad (Aedo, La dimensión más oscura de la existencia. Indagaciones en torno al kieri de los huicholes, 2011, pág. 36). [cfr Roy Wagner fractal]

2.3 Nanayari (guías de las calabazas): el territorio, el útero y el cordón umbilical

Paul Liffman rescata de la exégesis wixarika un término que será una de las líneas centrales de investigación de esta tesis; es el término *nanayari*, que es la territorialidad histórica de los huicholes que se resume en metáforas de raíces, enredaderas, lianas, guías (*nana*, plural: *nanari*) o, en términos más abstractos, arraigo (*nanayari*). Los huicholes invocan el *nanayari* para relacionar el fuego ceremonial del adoratorio familiar (*xiriki*) con el fuego del conjunto arquitectónico de un gran templo (*tukipa*). Más allá del *tukipa*, el *nanayari* se extiende a lugares de creación primordial (*kakaiyarita*, lugar ancestral), dispersos en unos 90 000 km² en cinco estados del occidente y centro norte de México: Nayarit, Jalisco, Durango, Zacatecas y San Luis Potosí. Aún a medida que este sistema de adoratorio-templo-sitio sagrado va cambiando su relación con el paisaje natural e histórico, permanece como el principio organizador de la sociedad y constituye lo que los *wixaritari* denominan kiekari – territorio cultural- (Liffman, 2012)

Estas guías ancestrales conectan el fuego ceremonial del adoratorio de una ranchería donde la gente vive con un gran templo del que los ancestros fundadores de la ranchería por primera vez “tomaron prestado el fuego”, con lugares ancestrales por todo el occidente y el centro norte de México. Si la ranchería se extiende y ramifica como una guía, los descendientes de esos ancestros deben “pedir prestado” y “registrar” nuevos fuegos (intercambiar bienes y legitimarse), de modo que sus adoratorios prosperen y puedan finalmente convertirse en *tukite*. (Liffman, 2012) El autor resume la jerarquía adoratorio-templo-sitio sagrado en la metáfora de *nanayari* (arraigo): guía de calabazas (*xutsi nanari*) que crecen por la tierra germinando frutos

productores de semillas en varios puntos. De manera similar el crecimiento del *xutsi kwaxuayari* (un bule cuyo relleno reseco semeja al cerebro) se relaciona con el pensamiento, el desarrollo y la exploración de una dirección sin saber si llevará o no lejos: una metáfora del pensamiento especulativo. Liffman hace un análisis a partir de la ceremonia *Tatei Neixa* y emplea la metáfora de *nanayari*, donde los rituales de *kiete* (rancherías) y *tukite* (templos) se conectan porque ligan los niveles de organización jerárquica, pero estructuralmente equivalentes mediante el intercambio recíproco (Liffman 2012, 139-140).

En el mito de Paritekia, de las guías pende la vida de los humanos y se describe el lugar sagrado de donde emanan dichas guías, si las guías se secan, se acaba la vida de los humanos. Silvia Leal Carretero (1992) adapta a manera de diálogos de una obra teatral la travesía de Xurawe y el robo de vidas por Paritekia (Wirikuta) y su trayecto a la región desértica de San Luis Potosí. Xurawe, después de su encuentro con el peyote sagrado, ve aparecer en la cima de un cerro un enorme templo rectangular, de paredes en piedra y rematadas por una techumbre de dos aguas, fabricada de zacate. Ese templo está en Paritekia, y su puerta está flanqueada por cinco guardianes, que exigen las ofrendas de los visitantes. Los guardianes detienen a Xurawe y le piden sus ofrendas, pero presienten que hay pocas esperanzas para él:

“al fondo del templo se encuentran muchas ofrendas consistentes principalmente en flechas, cabezas de venado, jícaras y velas encendidas. El altar se encuentra a cinco escalones del piso. Los escalones son verdes como el musgo, lisos y de difícil ascenso. En la cima del altar se encuentran los Tananama (dioses que habitan en el cielo) y otros dioses. Están rodeados de pasto, de flores y de pájaros, y llenos de luz. En medio de ellos hay un manantial de agua, que se derrama por una caída, en cuyo entorno penden muchas guías verdes que representan la vida de los humanos. Las deidades se manifiestan en forma de hombres y mujeres vestidos de blanco. En sus manos portan velas encendidas, y en sus rostros hay dibujos amarillos con motivos ceremoniales. El robo de vidas detiene a Xurawe al pie de las escaleras, y habla con los Tananama.”

El robo de vidas trae atado a Xurawe y los Tananama permiten que hable el prisionero, pero le ordenan no aproximarse tanto pues a ese lugar no pueden ascender los pecadores. Xurawe les ruega que le perdonen los pecados, pero los Tananama le dicen que sostuvo su vida del maíz y jamás sacrificó un animal para la madre maíz. Además

tuvo más de cinco amantes. Son tantas las faltas de Xurawe que ya han hablado con los dioses: al poniente con los señores de la Oscuridad y con la Madre del Mar; al sur con la Abuela Nakawe, creadora del mundo; al norte con 'Ututawi y con la madre Hauxatemai, Dueña [dueño] de los venados. Por lo que acuerdan quitarle la vida: “[...] todo indica que no hay remedio para el castigo que se cierne sobre ti, pero antes de que te vayas vamos a verificar en tu guía si aún tienes vida.” Pero los ancianos le dicen a Xurawe que está cantando el tecolote. Su tonada es señal de que su guía y sus hojas están secas, sin vida, por haber sido arrancadas del cielo. Xurawe ve como se oscurece el cielo. Los Tananama le dicen que tendrá que bajar a los infiernos. Su vida ha concluido porque su guía está seca y no ha sido posible encender la vela. El robavidas levanta a *Xurawe* y se lo lleva a jalones (Leal Carretero, 1992, págs. 75-79).

Al respecto Olivia Kindl refiere que en el Tatei Neixa registró cómo las acciones y los espacios se organizan a partir de distintos tipos de hilos, en particular dos: el que materializa el camino de los peregrinos a Wirikuta y el de los ojos de dios tsikiri, ambos fundamentales para esta celebración. Menciona que la importancia de los hilos-caminos en relación con los niños por cuestiones vinculadas con la transmisión de conocimiento cuyo proceso se da en el contexto ritual- en el patio ceremonial cuando se celebra la Tatei Neixa y aquellos que conforman los rombos tsikirite- los primeros se extienden en línea recta, los segundos forman un espiral y se entrecruzan para conformar un tejido, bajo la forma de una acción que consiste en mostrar el camino a Wirikuta. En cuanto a las plantas cultivadas que produjeron los frutos nuevos que se celebran en esta fiesta, se les orienta de manera constante durante su crecimiento, en particular la calabaza, que es una planta de guía (Kindl, 2012, págs. 362-364).

Pensar la espacialidad en función de la movilidad y un territorio que se recorre en función de una temporalidad nocturna y un amanecer a través de lugares sagrados, adoratorios y centros ceremoniales. Esos lugares donde las mujeres y niños menores de 5 años han sido presentados a los dioses durante las ceremonias del Tatei Neixa y otras ceremonias del maíz. El imaginario de los pueblos de la Sierra Madre Occidental nos impide pensar que tan solo a través de los límites agrarios se opera y conforma un

territorio. De esta forma, decir que los wixaritari se localizan entre los 21°20' y los 22°35' de latitud norte, 103°35', 104°25 de longitud oeste del meridiano de Greenwich, es pensar en su espacio jurídico, reconocido por sus títulos de propiedad y negar que desde un punto de vista simbólico, sus peregrinaciones milenarias y sus nuevos asentamientos en ciudades van construyendo una multiterritorialidad o reterritorialidad ceremonial, la cual rebasa en mucho sus límites comunales. "entonces –aun si el espacio es el firmamento y la única práctica es el discurso mismo-, hasta convertirlos en lugares significativos. A la inversa, el espacio físico es el lugar cero hasta que el movimiento y la narrativa le dan forma. En palabras de Michel de Certeau, “el espacio es un lugar practicado”; esto quiere decir que es una configuración instantánea de posiciones (Liffman, 2012, pág. 45).”

Liffman nos dice que los wixaritari, habiendo “registrado” ritualmente su sistema de asentamiento, la localización cambiante de un *kie* (rancho) se vuelve parte de una “raíz” que se extiende desde la lumbre prendida ante un adoratorio familiar hasta el fuego ubicado en el centro de uno de los 20 grandes templos para alcanzar la cueva –cosmológicamente central- situada en Teekata, donde Tatewari (Nuestro abuelo [del fuego]) fue encontrado por primera vez, hasta el lugar de nacimiento del sol en Reu'unaxi, 400 kilómetros al este. El territorio es formalizado mediante la escenificación de los tropismos de sinécdoque e iconicidad en ciertos rituales, de modo que esos adoratorio, templo y lugar sagrado se convierten en referencias mutuas en una relación clasificada acorde con el rango (Liffman, 2012).

Dos aspectos se destacan del estudio de Liffman: 1) Para los huicholes, se reconcilian los modelos de jerarquía social y espacial con el crecimiento y el cambio real de patrones de asentamiento en el curso del tiempo, lo que les permite adaptarse a circunstancias cambiantes; 2) En la dialéctica, el orden ceremonial “diurno” patriarcal (*yeiyari*) desciende de lugares sagrados primigenios en el “alto” oriente a través de grandes templos hasta adoratorios de ranchería en la parte central del territorio huichol. La proliferación y el crecimiento maternos (*nuiwari*) surgen desde el “bajo” y “nocturno” occidente por las barrancas tropicales que conducen a las milpas feminizadas de las

rancherías. Estas categorías reflejan una gerontocracia masculina; líderes varones suelen articular esta ideología territorial y aunque los términos para definir el cambio histórico subordinan a lo femenino, las metáforas del arraigo y la inscripción reconcilian los dos géneros temporalmente, porque en el proceso de establecer el crecimiento “femenino” y el cambio de los patrones de asentamiento en formas canónicas masculinas de historia sagrada, esas mismas formas cambian (Liffman, 2012, págs. 91-93) Los huicholes afirman que las genealogías y los lazos sociales construidos en los rituales crecen a la vereda de caminos migratorios de ancestros divinos, al igual que las guías de la calabaza se extienden por la tierra (Liffman, 2012).

Neurath nos resume este problema de la siguiente manera: todos los lugares tienen su fuego, pero “el fuego” se ubica en *Teekata*. Al fundar una nueva ranchería, se pide prestado el fuego de un templo *tuki*. Así, se crea una red de conexiones que vincula rancherías, centros ceremoniales y *Teekata*, y que describe en términos de “guías de calabaza” y “cordones umbilicales”. El nivel jerárquico de un lugar particular está sujeto a la negociación (Liffman, 2012). *Tatewari* es el primer *mara’akame*, la persona iniciada por excelencia. Al mismo tiempo, el lugar de la cama de *Tatewari* se relaciona con el origen mítico de la autoridad política que remite a la historia del nacimiento del padre sol, la deidad identificada con el gobernador tradicional (*tatuwani*) [...]. Como han señalado Ángel Aedo (2003), Paul Liffman (2005) y Paulina Faba (2006), el *tepari* se relaciona también con el ombligo. La “enfermedad del *tepari*” (*teparixa*) aflige, por ello, a personas que no limpian ni renuevan su pozo ceremonial (Lemaistre, 2003:277, Aedo, 2003:190). *Tatewari* se fastidia de la situación, toma el ombligo del responsable como su *tepari* y provoca un ardiente dolor de estómago (Neurath, La Vida de las Imágenes Arte huichol, 2013, pág. 69).

Partamos de la palabra *tikari* (oscuridad), que nos remite a un horizonte conceptual por asociación metonímica relacionado con la mujer *wixarika*, las deidades nocturnas, el fuego, el útero, el vientre, el agua, el maíz, las pozas, las serpientes, la diosa madre tierra, nuestra madre maíz, las semillas de maíz, los cerros, y más. Atrás de esta palabra hay ceremonias familiares y actividades cotidianas relacionadas con la

siembra, música, dramas familiares, vivencias personales y familiares que se objetivizan a través del nacimiento, la muerte, la alimentación, la enfermedad, los autosacrificios en el peregrinaje, los actos gestuales en los rituales, las presentaciones a los dioses y otros. Estos actos nos permiten conocer la metafísica nativa que se maneja al interior de los ranchos: “la mujer alberga en su vientre a los existentes” (Galinier, 2016).

Si las mujeres vienen de la nocturnidad (*tikari*), en las ceremonias de “el amanecer” y “la media noche” buscan su “amanecer” con el regreso a los xirikite, y con los maíces que les fueron heredados y donde fueron presentadas a los antepasados. Se reafirma en el mito de origen, al convertirse en mujer la perrita que viajó con Watakame, héroe cultural de los huicholes, quien les enseñó a sembrar el maíz junto con otros antepasados. Si la primera fiesta del inicio *tukari* es el Tatei Neixa, ceremonia de presentación de los primeros frutos, esto quiere decir que, “lo que va naciendo, lo que va, como el sol, va teniendo su amanecer aunque no se encuentre del todo constituido” (Gutiérrez, 2010). Por otro lado hay elementos que la vinculan con lo oscuro. En el mito de origen Gutiérrez nos narra que Takutsi Nakawe da a luz por la boca intercambiando funciones con la vagina, que a la vez tiene dientes y puede devorar. Por lo tanto la boca, el tambor, las mujeres y las jícaras guardan una doble asociación: metonímica, en virtud de que todos estos elementos tienen orificio donde se puede transitar: comida (primeros frutos) o canto (boca), *tukipa* (matriz vagina), sangre (jícaras ceremoniales) sonido (tambor); y metafórica, porque el orificio se asocia con un viaje que, en última instancia, representa un nacimiento que va de poniente (*tuki*) abajo (diosas del agua e inframundo), hacia oriente (altar de Paritsika), arriba (altar asociado con el cerro quemado) y adelante (arco con cara de venado) (Gutiérrez, 2010, pág. 184).

“[...] habría que preguntarse si acaso el pensamiento mítico concibe a la tierra como una especie de útero. La respuesta es positiva ya que dicen que los úteros (*ipauì*) están hechos de barro. En San Sebastián les remite a Tatei Utianaka, madre de la tierra y los primeros frutos, o madre de la tierra húmeda. El lugar de la oscuridad es el de las diosas de la fertilidad, que aparecen bajo la forma de Takutsi Nakawe. Esta última diosa puede manifestarse como una o bajo múltiples identidades. No obstante, Takutsi Nakawé comprende a las demás deidades de la fertilidad” (Gutiérrez, 2010, pág. 63).

Gutiérrez analiza un mito de Lumholtz, quien postula la relación de las diosas de la fertilidad creadoras del universo con las propiedades líquidas de la Abuela Crecimiento (*Takutsi Nakawe*): todas y todo crece para nacer. Las pertenencias simbólicas de la tierra y la luna se entrelazan con el crecimiento para significar el nacimiento. Cuando una mujer va a dar a luz se dice que está *rikirai*, es decir redonda. En su análisis sobre el astro selenita, Ángel Aedo (2001:202-207) asevera que “a la luna llena se le denomina *metisa* (luna) *rikirai* [sic: *xikiraiye*] (redonda)”. En términos huicholes es una *xukuri* o jícara, planta clasificada bajo la denominación de Tatei Utianaka. Sí la luna y la jícara son entidades que se confunden por su origen circular, son también figuras que en última instancia resultan significantes ligados a la fertilidad (Kindl, 1997:155). Así que útero, tierra y luna pertenecen a un mismo eje semántico, ya que en términos metonímicos las propiedades del barro, por ser tierra húmeda y apta entonces para ser fertilizada, encuentran su identificación con el útero que es húmedo y da vida; en términos metafóricos el útero y la luna saturan su significado mediante sus significantes: la mujer es *xikiraiye*, es decir, procreadora como la tierra y redonda como la luna llena, ejemplificadas las dos en la figura dadora de vida: *xukuri* o jícara. (Gutiérrez, 2010, pág. 64). En esta asociación de la mujer con la luna, existe una asociación metafórica que desentraña Aedo. El autor propone que para los huicholes la conceptualización de la luna y la mujer corre en un mismo eje semántico, pues como procreadoras son consideradas incompletas¹² La luna, en un interminable periplo que crece, se llena y decrece, simbolizando así a la mujer que nunca es una porque es dos: nace, crece y da a luz. De esta manera la mujer y la luna nunca son completas, se encuentran asimiladas bajo un mismo término: el simbolismo de la discontinuidad. De aquí quizás el término que proviene de la primera mujer y creadora del universo, *Takutsi Nakawe*, o Nuestra Abuela Crecimiento. En este sentido la luna, al igual que el maíz, los primeros frutos y, en general, lo que tiene vida, crece como el vientre de la mujer, las cuales resultan lógicas en tanto se les asocian cualidades empíricas de

¹² Igual que la territorialidad, los “ejes semánticos” no son preexistentes ni necesariamente eternos sino se forjan y se reacomodan en la práctica. –Liffman, comunicación personal.

forma y contenido, creando un mismo desplazamiento semántico (Gutiérrez, 2010, págs. 65-66).

En esa perspectiva, el *nanayari* también es el útero y el ombligo, el cual se vincula con otros espacios rituales; Kindl desarrolla un estudio sobre “la cuerda” en la cual el ritual de la amarrada de los peyoteros huicholes es el que los peregrinos llevan a cabo antes de su salida desde el centro ceremonial de su comunidad, con la finalidad de cumplir con su viaje iniciático a Wirikuta. Implica correspondencias entre las nociones de cuerpo, persona y vida. Tutela la asociación entre el *tukipa* y el cuerpo en el cual el edificio *tuki* tiene una connotación femenina ya que se ubica en el poniente y abajo, es decir, ligeramente hundido con respecto al nivel del suelo (Kindl, 2001:8; Neurath 2002:206). Por su configuración arquitectónica, por su forma circular con techo cónico, por la penumbra que se percibe y por su correspondencia biunívoca entre cuerpo y cosmos (“aunado al principio de homotecia que rige a la concepción huichola del espacio”) el *tuki* es comparable con una cuerda o un útero, es el lugar donde se lleva a cabo el ritual de la cuerda –el cual remite a su vez a un cordón umbilical- y desde el que parten los peyoteros:

“Al caminar, estos últimos trazan su camino, el cual se visualiza como una planta enredadera llamada *nanaiyari*, también considerada como una especie de funículo que los vincula con su territorio de origen (Lifman 2005). Además, la estructura entrelazada de la cuerda ritual –que en realidad está compuesta de dos cuerdas. [...] Enlaza una región superior con una inferior, formando así un *axis mundi*. Por lo tanto la concepción huichola del cuerpo no se limita a los seres humanos, sino que abarca también a los animales y vegetales, a los objetos, al territorio-paisaje, etc. Prueba de ello son por ejemplo, Nuestro hermano Mayor el venado (Tamatsi Kauyumari), Nuestra Madre el Maíz (Tatei Niwetsika), las personas –júcaras (*xukuri'ikate*) y las personas-flechas (*'irikate*), los personajes rituales, los lugares sagrados, los astros (Tayau, Nuestro Padre Sol), manifestaciones todas de presencias de los ancestros deificados” (Kindl, El cuerpo y la cuerda, 2014).

Faba nos dice que generalmente el *tepari* (piedra circular) ubicado en el centro del templo *tuki* se identifica principalmente con la casa del abuelo fuego (Tatewari), quien vive en el ombligo de la tierra, mientras que el ubicado al poniente casi siempre se asocia con la deidad telúrica Nakawe. Según algunos huicholes de San Andrés Cohamiata (Tateikie), el *tepari* es el lugar donde se reúnen todas las deidades, pero además evoca a “la raíz” (*nanari*) de donde salió todo lo que hizo Nakawe [Nuestra

Abuela Crecimiento]. Para Ceferino, un huichol de Colorado de la Mora, la espiral grabada en los *teparite* se refiere a “la matriz del mundo, es como volver a nacer, se recorre el camino de los dioses para ser los dioses y que ellos hablen a través de nosotros, para que nosotros sepamos” (Faba, 2013, pág. 323).

La autora nos dice que la concepción huichola del *tepari* como matriz del mundo cobra coherencia en este sentido, pues se refiere a la raíz de donde salió toda la vida, estableciéndose una metáfora de la prosperidad de la vida natural y social. Entre los actos que reflejan claramente este simbolismo del *tepari* está el de enterrar un disco pétreo en lugares claves para la reproducción de la vida social, como el templo ceremonial *tuki* y la escuela, y el ritual de enterramiento del *tepari* en la milpa familiar “para que se de bien el maíz” y crezcan las plantas (Faba, 2013, pág. 325).

El emblema que sintetiza el lugar primigenio es la figura de Takutsi Nakawe (Nuestra Madre Crecimiento o que va creciendo). Sus propiedades son, la de ser una matriz representativa a manera de tierra que da vida y la quita, siendo el agua y sus derivados los elementos que la asocian. Pero el inframundo comandado por *Nakawe* (la parte monstruosa de la madre crecimiento) se caracteriza por personajes que suelen ser transgresores del orden establecido y tener una personalidad trastornada por los excesos sexuales. Pero también las diosas de la fertilidad aparecen bajo la forma de *Takutsi Nakawe* (Gutiérrez, 2010, págs. 63-115).

Veremos más adelante que hay una profunda asociación de la guía de las calabazas con *Takutsi Nakawe*. También hay otra deidad —*Kewimuka*— que además recibe el nombre de *na'iyari*: En su pecho carga una jícara azul que contiene cinco mazorcas de maíz de diferentes colores y una calabaza. Le denominan Nuestra Madre, dueña de los Venado, del Maíz y de las Calabazas. Su morada es el piso de una cueva donde se acumula el agua en un charco permanente que en tiempos de lluvias se desborda, corriendo el agua hacia el arroyo (Leal Carretero, 1992, pág. 81).

El siguiente cuadro comparativo da pie al siguiente capítulo el cual es una síntesis del árbol cósmico y las características de la guía de las calabazas, desde los autores que se han enunciado y un adelanto a los hallazgos de la etnografía de esta tesis que veremos en el siguiente capítulo.

ARBOL CÓSMICO	GUÍA DE LAS CALABAZAS (rizomas con nudos de arborescencia o bien raíces con brotes rizomáticos)
Ceiba: padre-madre. Pochote	Es una guía de las calabazas, pero el mito también refiere a guías verdes. También puede ser una guía de otra cucurbitácea. La diosa Nakawe antiguamente estaba vestida de corteza de Pochote
Cuatro árboles cósmicos y un eje cósmico	En el ritual de semana santa y de Namawita Neixa y en San Sebastián se colocan los pinos en cinco puntos y se enlazan formando un eje cósmico
Lugar de las aguas y las nieblas	Kirikuxata: Lugar sagrado de la “guía de las calabazas”, arroyo-manantial. Sitio visible. Manantial que en la espacialidad se encuentra en lo alto del Cerro Quemado, en Paritekia, en la luz
Depósito de fuerza acuática	Tatei Niwetsika, Tatei Yurienaka, serpientes haiku.
Mallinali: dos cuerdas que giran en torzal., una con chorro de agua ascendente y una cuerda de fuego que baja. Agua-hoguera (Atl Tlachinolli, guerra)	2 hilos: camino de los peregrinos a Wirikuta en línea recta y ojos de tsikiri en espiral. Fuego Teekata-fuego del adoratorio-fuego gran templo. El fuego funge como vaso comunicante entre dos instancias: el de la oscuridad (<i>tikari</i>) o muerte, y el lugar de la luz (<i>tukari</i>) o la vida. (Gutiérrez, 2010) Lugar sagrado de la “guía de las calabazas” que es un manantial que conecta con el fuego sagrado de los adoratorios y los tukipa, con el cerro del wapi y con el cerro del norte, donde nacen las flores blancas. El manantial en el mito desciende de lo alto, de la luminosidad. “ hay un manantial de agua, que se derrama por una caída, en cuyo

	entorno penden muchas guías verdes que representan la vida de los humanos”. El orden diurno patriarcal desciende de lugares sagrados primigenios en lo alto, proliferación y crecimiento materno surgen desde el bajo y nocturno desde las barrancas a milpas feminizadas
Lugar del ombligo de la tierra	Útero-ombligo
Monte sagrado, es una parte del inframundo	Flores blancas en el cerro- <i>kieri</i>
Cruz del árbol cósmico	Llevar el <i>teiyari</i> y alimentar a la madre tierra y a la madre maíz en cinco puntos a través de una acción denominada <i>kipuri</i> . Enlaza región superior con inferior formando un axis mundi.
Nueve pisos cósmicos	En el ritual de Tatei ‘Uxipierieya, en el nacimiento del niño sol, afuera del <i>xiriki</i> , en el lugar de la madre tierra se levantan 9 velas a las doce de la noche
Eje cósmico movimiento	Espacialidad que se recorre en función de la movilidad, temporalidad nocturna y un amanecer

Agregaríamos a este cuadro que hay una raíz con múltiples guías, que parten del *kie*-manantial-coamil y que pueden ser múltiples guías que se desplazan en distintas direcciones, pero está condicionada a que se cumplan con los compromisos ceremoniales. La vida de los humanos pende de una “guía”. La vida depende y pende de sus acciones ceremoniales y de los antepasados “de la oscuridad”, poniente, sur, norte. Las calabazas (*xutsi*) son los colectivos familiares. La raíz es (*nanayari*). Los pedúnculos (*wapiyari*) son los propulsores que permiten se enciendan los fuegos y se desplace la guía. La guía externa (*kirikuxa*) son los caminos en peregrinación que recorren los colectivos. Las semillas (*atsiyari*) son los existentes que están dentro de las calabazas. La guía son los colectivos familiares que se están moviendo de acuerdo a la guía. La guía es su alter-ego.

Se observa entonces que la espacialidad chamánica dada a través del mara'akame vincula cuerpo-movimiento-parentesco en narrativas y prácticas rituales vinculados a la 'guía de calabazas', que las contradicciones o los opuestos asimétricos que se complementan: fuego-agua y árbol-rizoma, permite que se articulen. Podría apreciarse una variación de un árbol cósmico que tiene brotes rizomáticos, pero también observamos que la raíz tiene múltiples entradas, del fuego, del agua, de "arriba". Entonces a partir de los términos *nanayari* (raíces, enredaderas, lianas-arraigo), *Kirikuxata* (lugar sagrado de guía o tallo de calabaza) y *wapi* (pedúnculo y tapa donde se sostiene la calabaza con el tallo-fuego), se establece una analogía microcosmos-macrocosmos de los lugares sagrados –narrados en los mitos de creación - y otros dominios de su realidad. Éstos se observan en la cosmología wixarika, en las obligaciones rituales de los peregrinos y en el cuerpo, como vamos a observar en el siguiente capítulo.

Capítulo III

LA HERENCIA DE LA DIOSA DEL MAÍZ. GUÍA DE LAS CALABAZAS Y ENFERMEDAD EN EL RANCHO WIXÁRIKA, EL MOVIMIENTO QUE HACE TERRITORIO.

“Brotaron de la tierra, ya crecieron, ahora se dirigen con rumbo a Wirikuta y es el Maíz de 5 colores”¹³.¹⁴

3.1 Antecedentes

Ya se ha abordado en el anterior capítulo cómo la literatura antropológica especializada en la cultura wixarika ha tocado algunos aspectos de los modos de la experiencia basados en la temporalidad/nocturnidad, la espacialidad y la agencia. El presente capítulo está dedicado a la etnografía y se desarrolla en un rancho parental wixárika. La experiencia de campo me permitió observar cómo se desarrollan estos modos en este ámbito.

En esta tesis quisiera plantear que el movimiento del cuerpo, en colectivo, como familia extensa, territorializa, desterritorializa y reterritorializa ceremonialmente (con una diversidad de conexiones y rupturas de carácter rizomorfo) está asociado a los espacios que los wixaritari consideran como parte de su temporalidad. El cuerpo se convierte en una extensión del territorio a través de la complicidad de dos formas de agencia que podrían ser contradictorios: por un lado “la guía de las calabazas”, como los colectivos de familias que están “ensartadas” a través de una guía y, por el otro lado, la enfermedad, como una potencia que promueve la movilidad del colectivo y que toma el punto de vista de la diosa del maíz. Así podríamos ver a la enfermedad junto con el parentesco, la edificación de adoratorios familiares como los recursos que permiten establecer las reglas del juego y que permiten a los “agentes”, los antepasados, influir en esta sociedad.

¹³ Todos los cantos traducidos de Carl Lumholtz que están en esta tesis fueron realizados por Leonardo González, San Miguel Huaixtita-Tateikita. Apoyo del mara'akame Jacinto Rivera de la Cruz. La Palmita, El Nayar, Nayarit. Archivo magnético. (2012)

¹⁴ Canto de mara'akame, San Sebastián Teponahuaxtlán. Grabación: Carl Lumholtz (huicholes indians), 1898. Cilindro: 278A, Fonoteca Henrietta Yurchenco/Museo Americano de Historia Natural de Nueva York.

En otra dimensión, a través del canto chamánico el “curandero” identifica el tipo de enfermedad que tienen las mujeres y los niños. Aspectos como la herencia del maíz y el cumplimiento de las ceremonias familiares son fundamentales para comprender que a los antepasados genealógicamente demostrables. No les gusta que los cultivadores siembren otras semillas que no provienen de sus mismos antepasados; tampoco les gusta que se abandonen los adoratorios donde ellos viven. Es por ello que las mujeres emprenden un recorrido en colectivo con su familia extensa y su familia nuclear, siguiendo distintas “guías” para alcanzar la salud; llevando el *teiyari* (semillas) - cuyos actos de iterabilidad¹⁵ se sedimentan en un espacio donde convergen-, éste *teiyari* [madredad¹⁶] es heredado o aceptado a través de la alianza y que han cuidado y cosechado, presentando éste a “sus” antepasados” y a los antepasados que se ha adoptado a través de las alianzas que se van forjando por ser parte de una familia extensa. Por esta razón se edifican, reedificación o abandonan los adoratorios familiares, los cuales permiten suponer que están vinculados a los antepasados genealógicamente demostrables, hasta el nivel de las bisabuelas y bisabuelos y a través de la figura de Yumu’utame [ibid.], los cuales “promueven” territorialidades temporales y alianzas de tipo ceremonial entre adoratorios parentales distintos, a través de la realización de fiestas.

Asimismo, la salud de los niños se alcanza si son presentados por sus madres y sus abuelos a los antepasados en los lugares sagrados establecidos por la narrativa wixarika, y durante las fiestas de los primero frutos y el cumplimiento por parte de las madres en la siembra de las semillas correctas (*teiyari*). Así, a través de una “guía de las calabazas” se van alimentando a los fuegos ceremoniales de adoratorios y templos

¹⁵ La noción derridiana de iterabilidad implica que todo acto es en si mismo una recitación, la cita de una cadena previa de actos que están implícitos en un acto presente. La distancia entre momentos de tiempo no puede espacializarse o limitarse como un objeto identificable. Es un entre, en medio y fuera, es como un espacio no tematizable y un tiempo no tematizable que convergen (Buttler, 2011:68-69)

¹⁶ El Dr. Liffman ha sugerido que *teiyari* significaría madredad. Siendo así podríamos decir que madredad es un núcleo estructural, una totalidad, una relación madre-hijo. (<https://entraenelespejo.wordpress.com/tag/matrisocialidad/>)

y ocupando un territorio¹⁷temporal; sin embargo, no se visualiza una jerarquía del templo (*tuki*) sobre el adoratorio (*xiriki*) parental. Esto permite suponer que hay una actividad ceremonial paralela a los centros ceremoniales *tukipa* poco conocida, donde predomina la agencia de los antepasados genealógicamente demostrables e inducida por un tipo de enfermedad denominada por el curandero como “Tatei Niwetsika”. Y de entidades como “la guía de las calabazas” que contribuyen a la búsqueda de la cura a través del movimiento de la familia que “ensancha” la espacialidad wixarika.

Por lo tanto, a lo largo de este documento, para explicar el tema en cuestión, abordaré aspectos del rancho en relación con su adoratorio familiar, el parentesco, sus antepasados genealógicamente demostrables; asimismo un apartado sobre el *teiyari* y la herencia de las semillas, su relación con las ceremonias familiares del rancho. Asimismo, la exégesis del lugar sagrado de la “guía de las calabazas” y su polisemia en torno al agua, el colectivo familiar y el territorio temporal; en otro asunto relacionado la enfermedad de las ancianas del rancho; la fragilidad del vientre materno, los recién nacidos y la liminaridad de las mujeres del rancho.

3.2 La familia y los adoratorios familiares

Llegué a Calabacillas en diciembre del 2014, buscando a un anciano que conocía hace más de veinticuatro años en contextos fuera de su hogar. Hice mi aparición en un caserío donde había dos mujeres moliendo el nixtamal. Al tiempo que les preguntaba si ahí vivía Manuel éste salió de su pequeño cuarto de piedra y lodo y casi de inmediato, sin pensarlo -porque la camioneta que me había dado el “raite” estaba por retirarse, le pregunté de manera atrevida si me podía quedar. Antes que él contestara las mujeres dijeron: ¡sí!, a lo que él asintió. Así de manera abrupta comenzó mi trabajo de campo en este rancho parental.

¹⁷ *Kiekari*-territorio cultural (Liffman, 2012, pág. 91)

El lugar de estudio de la investigación se centra en una localidad denominada Rancho Calabacillas, el cual se compone de otros tres ranchos; uno de ellos, el de mi interés, es el que lleva por nombre en lengua wixárika Makuhekia (“Se ve claro alrededor” o “El Mirador”¹⁸). En adelante nos referiremos a él como Rancho Nativo¹⁹. Rancho Calabacillas se encuentra en los dominios de la localidad de Tierra Azul²⁰ que pertenece a la comunidad wixárika de San Sebastián Teponahuastlán o Wautia²¹, Municipio de Mezquitic, estado de Jalisco. Se rige por varios elementos esenciales: la institución social de siembra, cuidado y cosecha del policultivo maíz, frijol y calabaza; la estructura social y ceremonial a través de sus centros ceremoniales (*tukipa*) y adoratorios familiares (*xirikite*) parentales, el Gobierno Tradicional, un Comisariado de Bienes Comunales; y una “agencia” denominada Kirikuxata, un lugar sagrado. Los sujetos que motivan la reproducción social son las familias extensas wixaritari que por medio de sus actos activan la vida social y dan vida a los centros ceremoniales y adoratorios familiares del rancho parental.

El *‘ukiratsi*²² de Calabacillas divide el temporal en dos términos fundamentales: *tukaripa* (cuando/donde es la luz) y *tikaripa* (cuando/donde es la oscuridad). Las fiestas o rituales se rigen por estos dos conceptos, como la peregrinación a Wirikuta para el primero y la fiesta Tatei Neixa “la danza de nuestra madre” llamada también “del tambor” para el segundo. Esta fiesta es esencial para comprender el tema de estudio,

¹⁸ “Mira pa’ bajo” es la manera en que la anciana definió al xiriki y que coincide con la ontología de este rancho.

¹⁹ Aunque el Rancho tiene su nombre propio en wixarika, el anciano del rancho decidió ponerle nombre en “*teiwari*” por una cuestión práctica para ser identificado de manera fácil en el contacto con el exterior. Recientemente se ha instalado la luz en el rancho, por ejemplo.

²⁰ En Tierra Azul hay un Tukipa (un tipo de templo cónico del cual se ha hablado anteriormente).

²¹ La región wixarika de Jalisco cuenta con tres comunidades: Tateikie o San Andrés Cohamiata, Tuapurie o Santa Catarina Cuexcomatitlán y Wautia o San Sebastián Teponahuastlán y su anexo Tuxpan de Bolaños. En Nayarit se encuentra la comunidad indígena de Guadalupe Ocotán y las rancherías de el Saucito, Zoquiapan entre otros. En Durango, Bancos de Calítique, El Potrero y Brasiles, entre otros (aunque las mismas comunidades pueden abarcar distintos estados por cuestiones territoriales y culturales que en este momento no voy a exponer); además de miles de wixaritari que habitan en ejidos de los municipios de La Yesca, Tepic, y la diáspora que se encuentra en Tepic, Zacatecas, Monterrey, Guadalajara, la CDMX y otras ciudades.

²² Anciano del rancho.

ya que marca un rito de separación²³ para los niños con edades de 1 a 5 años, donde se les da un nombre a los niños y se desacralizan los primeros frutos y se pide permiso para consumirlos: maíz, frijol y calabaza. Simultáneamente se inicia el aprendizaje de los menores en el viaje de los antepasados a Wirikuta. Tiene una duración de dos noches y tres días.

El adoratorio parental [*xiriki*] de la diosa del maíz [Tatei Niwetsika] de Rancho Nativo, es gobernado por un anciano y las ancianas (*'ukiratsi* y *'ukaratsixi*) y se encuentra en el centro de un conjunto de casas-habitaciones que conforman el rancho rodeado de cerros donde se siembra el maíz. Rancho Nativo lo conforma una familia extensa, de residencia matrilocal encabezado por un anciano *mara'akame* (chamán), que cuando era joven llegó de la comunidad *wixarika* de Santa Catarina a casarse con una mujer del Rancho Kuruxitiki²⁴, y que más tarde desposó también a la hermana de esa mujer. Al estar en alianza matrimonial con dos mujeres, que a la vez son hermanas, practica la poliginia sororal, de residencia matrilocal con parentesco bilateral.

Por su lado, el ahora anciano dejó el rancho del padre de sus esposas, donde vivía con ellas, y edificó otro rancho a pocos metros del sitio del rancho parental de su suegro. Al poco tiempo, guiado por el sueño, construyó dos adoratorios familiares (*xirikite*) de Tatei Niwetsika (Nuestra Madre del Maíz).

El primero tiene dimensiones normales a los adoratorios familiares de los wixaritari en la región de San Sebastián y el segundo, un adoratorio pequeño al interior del primero.

El adoratorio familiar es de adobe y piedra, con un descanso o banco de piedra al fondo y en el medio está el adoratorio pequeño de los antepasados, que es una escultura de piedra en forma de serpiente. Dentro de éste labró una "raíz" y una milpa

²³ En la presentación del examen profesional de Ricardo Pacheco para obtener el título de doctor, Johannes Neurath planteó que de acuerdo a los últimos hallazgos de Pacheco tal parece que esta fiesta más que un rito de paso es de separación.

²⁴ Kuruxitiki se encuentra, al igual que el Rancho Nativo, en el polígono territorial del Rancho Calabacillas, perteneciente a la agencia Tierra Azul, comunidad San Sebastián Teponahuatlán.

de la Niwetsika. En el adoratorio pequeño resguarda la jícara ésta diosa que se transforma también en serpiente.

Su principal motivación para la construcción es porque hace muchos años, no tenía adoratorio en su rancho y no podía producir maíz, calabaza, frijol. Soñó que los antepasados le pedían construyera su propio adoratorio y, un adoratorio para ellos. El *xiriki* se sueña por la noche y su forma de construcción es un proceso de la temporalidad nocturna, ya que la orientación poniente y los principales elementos que contiene el *xiriki* pertenecen a la noche (*tikari*).

El anciano y sus dos esposas tuvieron quince hijos (12 hombres y 3 mujeres, 9 viven en el polígono del rancho, 3 en sus propios ranchos cercanos (sin adoratorio), y un hijo más vive en una localidad cercana y sólo de uno no se tiene información. 11 hijos se unieron por alianza matrimonial (se juntaron) y llevaron a sus esposas a vivir al Rancho Nativo. Por lo tanto el rancho cuenta al menos con 60 parientes en primera, segunda y tercera generación.

Todos participan ceremonialmente en el *xiriki* del rancho del padre, lo cual no quiere decir que toda la familia tenga el rancho como hogar. Es decir, el rancho tiene la función de un centro ceremonial y de granero, aunque algunos hogares del resto de la familia pueden estar ubicados fuera del rancho. Seis de los hijos del anciano han tenido cargos ceremoniales en centros ceremoniales (*tukipa*), en el Gobierno Tradicional, y al menos en cuatro adoratorios familiares. El anciano delega hasta cierto punto las obligaciones ceremoniales, pero no deja de ser el *mara'akame* y la cabeza del rancho. Los demás hijos son iniciantes o bien candidatos a continuar con los cargos ceremoniales. Por ejemplo, en la peregrinación familiar a Wirikuta, el anciano llevó a 8 iniciantes, incluidas sus esposas.

Las mujeres del rancho, al estar en alianza matrimonial, adquieren responsabilidades ceremoniales ya sea en el centro ceremonial (*tukipa*) o en el adoratorio familiar (*xiriki*) al igual que los hombres; es mal visto que un hombre no

tenga esposa, porque no puede “cumplir bien” con los cargos que se le asignan. Sin embargo, una mujer soltera también puede recibir responsabilidades, ya que al tener, por ejemplo, a su madre anciana, debe suplir las responsabilidades en el rancho y ayudar a su padre en el proceso de la siembra o en el cumplimiento de los cargos ceremoniales.

El anciano tiene bajo su responsabilidad ceremonial a toda la familia extensa. En la temporada de siembra, los hombres jóvenes se supeditan a la orientación de su padre en los procesos de siembra, cuidado y cosecha de los policultivos. Los que ya no viven en el rancho acuden con él para platicar sobre los procesos de la siembra, la cantidad de fertilizantes, los días para sembrar, de acuerdo a los sueños que haya tenido el padre; aunque no habiten al interior del rancho, ahí están presentes de manera recurrente.

En cuanto al trabajo de la siembra del maíz, en ocasiones las mujeres no tienen tanta suerte con el trabajo que se comparte con los hombres (como el pesado proceso de la siembra y cuidado del maíz, frijol y calabaza) por lo que a veces tienen que realizar el trabajo a solas, a veces con ayuda de los hijos y encargarse del cuidado de esta semilla. Desde la selección y limpia de las semillas, limpia del coamil, siembra por aproximadamente dos semanas, cargar agua del río y subir a pie en varias ocasiones, grandes extensiones con al menos 30 litros de agua en tambos, con un lazo en la frente, lo anterior para fumigar durante un día, desyerbar, cuidar y cosechar. Aunque las mujeres que les tocó esa actividad dicen que no se cansan, el resto de las mujeres de la familia no ven con buenos ojos que la mujer realice estas actividades sola.

En general, las ancianas y las esposas, estas últimas con residencia patrivirilocal, tienen que cumplir a la par con los cargos que les van asignando a sus esposos. En las fiestas del adoratorio parental su presencia es total, de día y de noche acompañan al mara'akame, permanecen despiertas toda la noche y realizan las acciones rituales que les demanda el anciano. Por lo tanto tienen grandes obligaciones

en todas las fiestas que se realizan, ya cual sea su caso, a nivel de los adoratorios familiares o centros ceremoniales.

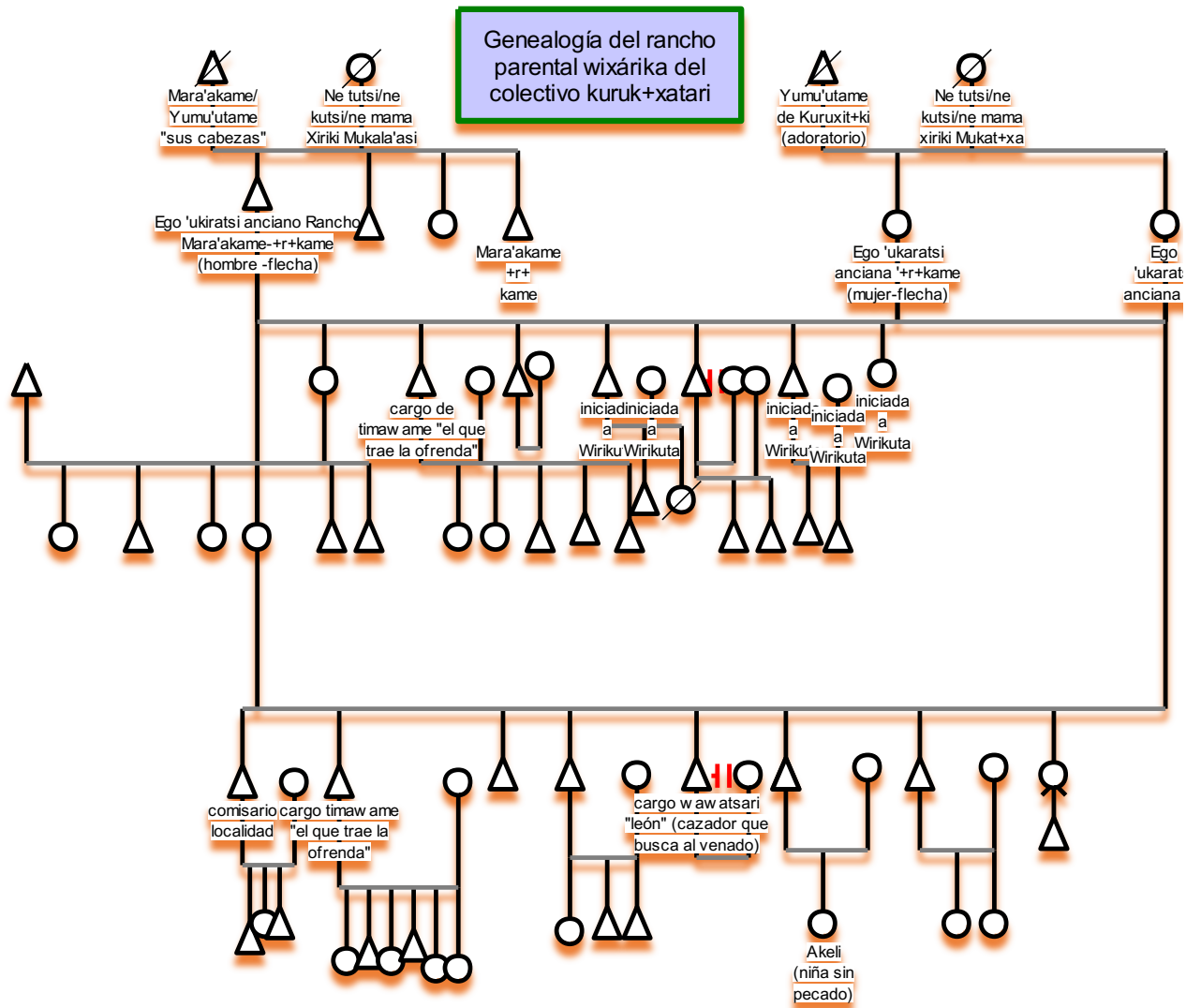
Los hijos del anciano de vez en cuando tienen ingresos monetarios ocupándose unas tres veces al año como albañiles y obreros en obras “cercanas” al rancho. A otros hijos les gusta más trabajar como músicos en ferias de Jalisco y Zacatecas; otros son jornaleros en las plantaciones cercanas a Zacatecas. Unas cuatro veces por año, los muchachos jóvenes salen del rancho para trabajar y el anciano les pone “la suerte”. Cuando los músicos del rancho salen a otros lugares, antes de partir, entran al adoratorio familiar, se hincan y le piden al Cristo que se encuentra en el adoratorio “ensartador”- “persona-cuerno” (’awakame Kiruxukame) “la suerte” para tocar. El ’awakame ayudará a conseguir “un contrato, dos o tres”.

La investigación de Silvia Manzanares sobre el parentesco wixarika comprobó que el reconocimiento social de la progenie es cognaticio o bilateral, pues se establece tanto por el padre como por la madre. La progenie es parte de las dos familias, porque se reconoce a un hijo como perteneciente tanto a la familia de la madre como a la del padre. Al cuestionar sobre descendencia, los informantes le indicaron que “una persona pertenece a la familia de su padre y su madre porque debe cumplir tanto con los cargos de la familia de su madre, como con los de la familia de su padre”. La pertenencia es independiente de la residencia: “una persona debe cumplir con los cargos de su familia o los de su esposa aunque no viva con ellos” (Manzanares Monter, 2009, pág. 123).

Parecería que además de ser un sistema de parentesco cognaticio son sistemas de parentesco de doble descendencia, donde se

“trazan la descendencia tanto por la línea materna como por la paterna, pero mantienen las dos claramente separadas.[bilateral o cognaticio] Los individuos de un sistema de este tipo serían miembros del patrilineaje del padre y del matrilineaje de la madre. Los tipos de propiedad, derechos y responsabilidades, o de estatus, que se transmiten en un sistema de éstos, suelen diferir; lo mismo ocurre con los propósitos de cada grupo. Los bienes inmuebles, por ejemplo, se pueden transmitir de manera patrilineal, mientras que los bienes muebles, pueden transmitirse en forma matrilineal” (Barfield, 2000, pág. 397).

Mientras los hijos heredan el derecho a sembrar del terreno de su padre, un pedazo de coamil (bienes inmuebles), las mujeres tienen responsabilidad de regresar a los lugares donde fueron presentadas a los dioses cuando nacieron para poder presentar a los antepasados las semillas que han cosechado (las semillas serían los bienes muebles), presentar a sus hijos a esos antepasados y a su vez tienen responsabilidad de regresar al xiriki donde es su madre política o suegra, creándose también otros parientes espirituales.



*EGO EN LA SEGUNDA LÍNEA DE ARRIBA HACIA ABAJO

3.3 Xiriki parental

El adoratorio [*xiriki*] wixarika forma parte de una estructura ceremonial con organización parental, cuya genealogía es una expresión de alianza entre el hombre y las plantas del maíz, la calabaza y el frijol, lo cual ha sido documentado etnográficamente desde el siglo XIX. Los adoratorios parentales son “graneros rituales” que combinan el culto a los antepasados con el culto a las diosas Niwetsika del maíz y otros dioses de la calabaza y el frijol. Las semillas de maíz, frijol y calabaza se almacenan en carretones (*kaxetuni*) o cuexcomates circulares o cuadrados de otate y madera. Mientras que en el adoratorio se guardan una selección de mazorcas que a su vez son personas maíz relacionadas con las diosas de las distintas variedades del maíz y que durante el siguiente ciclo de siembras se las hará la fiesta de “la despedida”, antes de sacarlas a sembrar, Liffman añade que el *xiriki* es un *tuki* en miniatura, y éste - una ranchería proto-humana - es un *xiriki* ampliado y diferenciado en proporciones globales (Liffman, 2012, pág. 129).

Durante las “secas” y las ceremonias previas a la siembra, en el adoratorio familiar del rancho de la diosa del maíz, se encuentran “descansando” las cinco personas del maíz sagrado: Hayuama (“agua azul”) ó Tatei Yiwime (“Nuestra Madre maíz negro”), la “mayor” variedad de maíz y por tanto la más importante para el rancho; 'ukaima (“que sabe de las lágrimas”) o Tatei Taxaiwime (“Nuestra madre maíz amarillo”); 'ipuima (“que sabe de la víbora rayada o voladora”) o Tatei Tuxame (Nuestra Madre maíz blanco); Kipaima²⁵ (“que sabe del cabello” [de maíz]) o Tatei Tairawime, (“Nuestra Madre maíz morado”) y Hamútsama (“que sabe del agua de entretejido fuerte”) o Tatei Tsiwime (“Nuestra madre maíz pintito”). El anciano las menciona como cinco personas del maíz, entonces la diosa del maíz la conforman cinco familias del maíz. Recordemos que, como menciona 'iritemai Pacheco, “las semillas son

²⁵ Zingg documenta un nombre de mujer al cual denomina kupáima: cabellos o barbas del maíz. Menciona que las mujeres reciben un nombre de acuerdo con los mandatos de las grandes diosas del mar (Zingg, 2012 (1982) (1938), pág. 210).

transformaciones de otros seres existentes, como las muchachas del maíz de distintos colores” (Pacheco, 2016, pág. 84).

También se encuentra sobre la pared principal del adoratorio la figura de un Cristo que ya se ha mencionado, denominado 'awakame Kiruxukame (“persona-cuerno ensartador”), también llamado Tatata (Nuestro padre, el Sol), con una pluma de poder (*muwieri*) colocada en cada lado de su cabeza. Se defiende con sus “cuernitos”, que no los tiene visibles y que están para proteger a toda la familia; “él se entiende con todos los dioses de los wixaritari, con sus plumas y sus cuernos”.

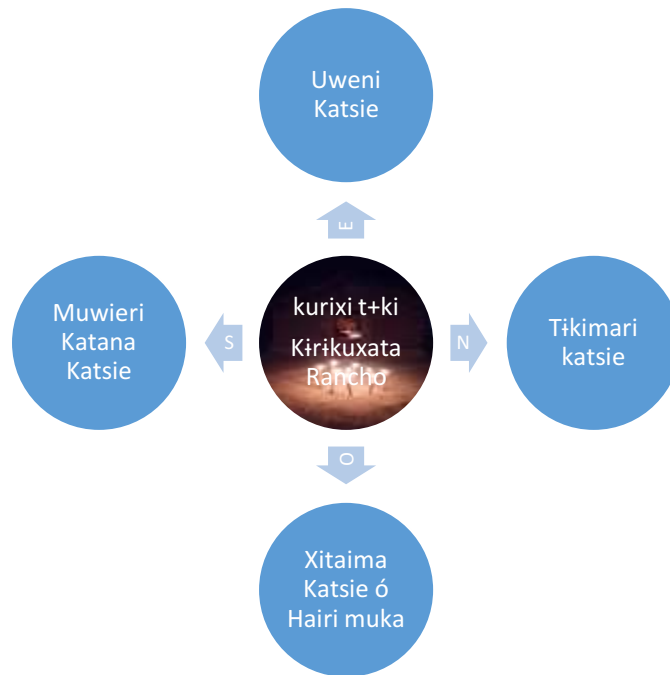
Bajo Tatata se ubica el adoratorio en pequeño de piedra labrada (que también he mencionado) de la serpiente-maíz negro, donde se ubican los cinco lugares sagrados y donde se colocan los mensajes para los antepasados a través de flechas (*iri*). Ahí vive la diosa del maíz, y también se encuentran los antepasados “sentados muy a gusto”.

También nombran a otras personas al interior del adoratorio: Tsikakame (“es poco dulce” o es “caja dulce”) como calabaza-hombre y Tsikama (“que sabe que es duro y dulce”), como la mujer y a Matsiwa (“brazalete”) de Kauyumarie (deidad venado) como el frijol-hombre y Matsiwima²⁶ (que sabe que es brazalete) como la mujer-frijol; y a los que guardaron la semilla para los hombres: Watákame (primer sembrador de semillas), Tumuxawi (hombre-venado), Takutsi (Nuestra Abuela) e 'iimuaname (no se tiene traducción).

Todas las madrugadas, en el rancho, a las cuatro de la mañana, se llega la *tunuarita* (lugar de reunión). La primera esposa del anciano prende el fuego del patio del adoratorio, porque llegan otros dioses más grandes y les da de comer maíz molido (*tumari*) para que los dioses grandes estén contentos. “Se reúnen como nosotros, con

²⁶ Zingg documenta este nombre para mujeres, como Matsiwima: el brazalete de cuentas de la diosa del nacimiento. Menciona que las mujeres reciben un nombre de acuerdo con los mandatos de las grandes diosas del mar (Zingg, 2012 (1982) (1938), pág. 210).

la familia, se platican y se retirarán otra vez”. Es decir, mientras que para la familia del rancho las cuatro de la mañana es todavía la noche, para los dioses es el día. Preuss documenta que el *tunuarita* se relaciona con “el lugar del amanecer” (Pariya Kutsié)[sic: Pariekutsie] y el mara’akame del rancho identifica al punto cardinal Pariya [Katsie] [sic. Paritekia][Pariekatsie] en lo alto del Cerro Quemado.



Como se ha dicho, hay otros dos adoratorios familiares en la localidad de Calabacillas. Uno de ellos, a escasos 300 metros y considerado en el rango de un *tukipa* (gran templo) y que el anciano nombra como el principal adoratorio es *Kuruxitiki* (polvo que cae-de cruz). También se refieren a él como *tatakware*²⁷ (nuestro patio) y “la casa del dinero”; en él viven: Cristo, Tamatsi (Nuestro hermano mayor-Venado); Yumu’utame (ancestro paterno de la familia materna del Rancho Nativo, también Tatei Niwetsika (diosa del maíz), Tatei Xapawiyeme(Nuestra Madre del sur) y Tatei Yurienaka (Diosa madre de la tierra). Son los que dan vida a todos en el rancho, cuidan a la gente e incluso el buen camino de los que andan por la sierra y “por si se les antoja llevar algo de Kuruxitiki”. “Así encontramos vínculos de parentesco que unen dos ranchos bilateralmente. Cuando existen ranchos subordinados, cada uno de ellos mantiene un fuerte vínculo con el rancho principal, pero también una autonomía con los otros ranchos subordinados” (Neurath, Las fiestas de la casa grande, 2002, pág. 141).

El altar de Kuruxitiki tiene al centro una piel de cabeza de venado astada con múltiples adornos de flores de papel, y sobre una piel de venado “cola blanca”, además de una enorme tela que está colgada de la pared y da vista a la cabeza y a los cuernos. Bajo la máscara hay un cofre de metal donde se guardan las velas, chocolate y lo que en el momento del ritual se ocupe para la ceremonia.

La palabra *tiki*, narra el anciano, “como que tiene un polvo”, “florece una cosa que está cayendo o algo así”, “Como que cae algo así”. El polvo de Kuruxitiki es tan fuerte que cualquier persona que llegue a la localidad debe ir a presentarse con los dioses que habitan los adoratorios; si no, te emborracha, te duele la cabeza, te enfermas, “es muy fuerte el patrón”²⁸. “Kuruxitiki ‘tiene mucha familia’ en Calabacillas y los alrededores y para el año nuevo le van a hacer la fiesta”. En resumen, esos antepasados (*kakaiyari*) son muy poderosos y si no cumple la familia con los

²⁷ [ta- es “nuestro” takwa “patio” –ri plural femenino].

²⁸ Hace poco –dice el anciano— entró a instalar la luz gente de la Comisión Federal de Electricidad y como sus trabajadores no se presentaron con el dios se enfermaban muy seguido. Pero yo fui a presentarme a tiempo y por eso, me dice el anciano, ya soy “conocida”.

intercambios ceremoniales o si no se le hace fiesta pueden enfermar o los pueden matar.

Dos aspectos importantes del adoratorio parental: podría pensarse que los grandes templos *tukipa* son más importantes desde el punto de vista ceremonial que los adoratorios parentales pero son dos universos distintos con aspiraciones y obligaciones ceremoniales que se encuentran en esferas distintas. Neurath nos dice que “la subordinación mitológica de los *xirikite* frente a los *tukipa* se opone a una jerarquización donde los *mara’akate* identificados con los *’irikate* (persona flecha) del adoratorio parental cuentan más que los encargados del centro ceremonial comunal que personificaran a los ancestros míticos (Neurath, 2013, pág. 47). El anterior comentario me recuerda de un anciano *mara’akame* con más de treinta años de experiencia ceremonial quien me decía que le estaba “ayudando” a los “muchachos” *jicareros* de un *tukipa* como si fueran jóvenes iniciantes.

Tal parece que quienes conducen los ranchos parentales que cuentan con adoratorio han tenido una larga trayectoria como especialistas rituales hasta el punto de tener una jerarquía comparable con quienes toman las decisiones en los cargos de los centros ceremoniales. Sobre todo si pertenecen a los consejos de ancianos. Su punto de vista es tomado en cuenta cuando se encuentran en una situación para “rescatar” un *xiriki* parental que se ha abandonado por determinadas razones.

En la región *wixárika* se ubican *xirikite* aparentemente en descuido al interior de los ranchos. Pero más bien son ranchos que están en espera de que se reactiven sus patios ceremoniales, ya que los antepasados genealógicamente demostrables que habitan esos *xirikite* los han dejado de atender temporalmente sus familias debido a la pesada carga que contraen los *wixaritari* en los diversos cargos simultáneos que ocupan a lo largo de su vida. O también por el cambio de residencia al contraer matrimonio, etc.

Es por esa razón que se explicará más adelante como un solo rancho puede desplazarse en peregrinación para realizar durante el año fiestas en tres xirikite distintos y también por ejemplo, un Tatei Neixa para dos xirikite en tiempos distintos. Con el apoyo tanto de el mara'akame como de los consejeros, quienes aprueban la prioridad que el anciano le da a sus fiestas parentales, tan simple con el hecho, de que, en compensación a las cuatro décadas que tuvo como especialista ritual realice sus propias fiestas.

3.4 La ancestralidad del rancho parental: Yumu'utame

*Los kakauyaxitexi van con rumbo a Wirikuta, entre ellos va Maxakuaxi el abuelo cola blanca
Maxakuaxi el venado cola blanca lleva y va cuidando los niños, la calabaza tierna y el maíz tierno de cinco colores. En el transcurso del camino las va presentando y los rocía con agua bendita de cada uno de los lugares sagrados que se ubican en el camino a Wirikuta²⁹.*

En este apartado se hablará del procesos de ancestralización que tienen los wixaritari al interior de un rancho, su divergencia con respecto a los tukipa donde imperan los antepasados genealógicamente no demostrables; por lo que estos ancestros contrarrestan la acción de las divinidades ya que en los ranchos predomina la figura del antepasado genealógicamente demostrable, puede ser madre, padre, abuelo, abuelo, bisabuelo o bisabuela. Este ancestro dialoga y convive en el interior del adoratorio con las divinidades, específicamente Tatei Niwetsika, Tatei Yurienaka y Takutsi Nakawe y otras más. Lo anterior propicia como dice Deleuze “una reterritorialización compleja, en red y con fuertes connotaciones rizomáticas, o sea, no jerárquicas [con respecto al tukipa], le damos el nombre de multiterritorialidad” (Deleuze & Guattari, 1980).

²⁹ Canto de Tatei Neixa. Grabación: Carl Lumholtz (huicholes indians), 1898. Cilindro: 1518.4, Fonoteca Henrietta Yurchenco/Museo Americano de Historia Natural de Nueva York.

Una de las características de algunos ranchos que cuentan con sus adoratorios propios es que identifican entre sus antepasados a aquellos con lazos de consanguinidad genealógicamente demostrables, como *'irikame* y Yumu'utame.

En algunos adoratorios [xirikite] documentados por Neurath y Kindl, se menciona a los antepasados que “viven” y se presentan con pequeños cristales de cuarzo denominados *'irikame*, término derivado de *'iri* (flecha) [y *-kame* (sufijo que denota “persona”)] porque se envuelven en un pedazo de tela y se amarran en una flecha ritual (Neurath, 2002, pág. 142). En el Rancho, nombran, además de este personaje, a un antepasado que ascendió más allá de *'irikame*, con más “rango” denominado Yumu'utame³⁰ (“sus cabeza-personas”) el cual es una persona fallecida, que fue anciano de adoratorio, y que se considera ya *kakaiyari* (antepasado divino).

Yumu'utame (categoría que sustituye el nombre propio del pariente fallecido), al igual que *'irikame*, también se presenta en el adoratorio “como si estuviera vivo” con un pedazo de piedra pegado a unas flechas y se envuelve en un algodón o en un trapo. Para ser Yumu'utame debe ser “agarrado”³¹ cinco veces, entonces dicen que la persona se vuelve “orejona” pues se va a hacer una venada. Antes, esa persona era un *'irikame*, hasta las cinco veces que lo “agarran” se vuelve Yumu'utame. Expresar lo “agarran” es como si fuera una presa, se le cazara, ya que es un venado que es persona. Se atrapa a la persona con una “trampa” y le “agarran” en la trampa “como una nube, una esponja o algo así, pero cuando ya se enfría eso se hace como una piedrita”. Primero los “agarran” como *tewari* (abuelo), luego, *'irikate*, dos, tres, cuatro, y a la quinta vez que lo “agarran” va a salir Yumu'utame. “Como que ya salió del estudio arriba”, ya son antepasado (*kakaiyari*), pero ya está “muerto” para entonces. Quiere decir que cuando es Yumu'utame dejó de estudiar como especialista ritual.

³⁰ *yu-* es posesivo “su/s” *mu'u* es “cabeza” y *-tame* el plural de *-kame*: “sus cabezas”]

³¹ “[...] En ciertas ocasiones , estos *'irikate* o “personas flecha” (Neurath, 2002:262), son “encontrados” por el *mara'akame*, quien las inhala del último aliento de un venado moribundo, “como una parte de la eternidad ofrecida a los iniciados más elevados”[...] (Lemaistre, 1996:223) (Coyle, 2008:308)”.

A ese hombre le salen cuernos y va a estar con todos los que están en el adoratorio familiar, incluido Tatei Niwetsika. El ancestro que está adentro ya es como “los santitos”. A Yumu’utame y a *’irikate* le hacen su fiesta, le ponen tejuino, se mata al venado, gallina o guajolote, como a otro dios. La piedra se cuida.

[...] los cazadores de venado se convierten en cristales de roca después de su muerte. Untando los instrumentos rituales y ofrendas con sangre de venado, e inhalando su alma en forma de cristal, un *mara’akame* alimenta a los ancestros muertos y los mantiene activos. A la vez, él mismo se prepara para continuar espiritualmente activo después de su propia muerte [...] paso similar en las ceremonias yaquis[...] “una transición desde un estatus físico y social a otro” [(Fikes, 1985:124)]. [...] Ésta sucede en el momento del sacrificio, cuando Paritsika-Kauyumari, el venado, se deja matar voluntariamente, para servir como vínculo entre los seres humanos vivos y el mundo de los ancestros deificados “que no mueren” (Coyle, 2008, pág. 308).

Geist narra que cuando las personas sueñan mal o las cosas andan mal, quiere decir que el *’iyari* está enojado, tiene hambre. El corazón hambriento se manifiesta como *’irikame* –un *’iyari* petrificado- y, a lo largo de una serie de cinco rituales, pueden aparecer sucesivamente cinco *’irikate* cuyo lugar está del lado del sol. La última vez, el cristal de roca aparece como *yumutama*, quiere decir que ya salió el hambre de hacer daño (Geist, 2005, pág. 184). Entonces Yumu’utame también se le considera un antepasado (*kakaiyari*) pero apreciado bajo un enfoque que significa la transformación de personas genealógicas en ancestros que han trascendido al adoratorio del rancho parental. Consecuentemente, a diferencia de los *kakaiyarixi* del mito de origen, estos siempre se quedan en el rancho, siempre y cuando la parentela los reconozca como sus ancestros. La metáfora que le narran a Geist “ya salió el hambre de hacer daño” es que ya está muerto el ancestro.

Las esposas del anciano tienen la fortuna de tener a su Yumu’utame (su padre) muy cerca de su rancho y a su madre en otro rancho lejano. Pero el anciano del rancho se conduce que él necesita dinero para que “agarren” a su papá y a su mamá para tenerlos de *kakaiyarixi*. En el caso del *’irikame*, puede estar vivo y todavía no es muy grande(de edad), también se considera un *kakaiyari*, “pero si hay muchos”. El anciano del rancho ya es *’irikame*; no mencionó en el nivel en el que está y su envoltura está también en el adoratorio.

En cuanto al nivel de parentesco, se observó que en el nivel de Yumu'utame, la familia identifica a los parientes de la segunda y/o tercera generación, ya que de acuerdo a la genealogía que se levantó en el rancho y a los datos que nos aporta Manzanares, los huicholes no identifican parientes de cuarta generación ascendente y descendente en adelante “no mi pariente”, “no hay palabra” (Manzanares Monter, 2009, pág. 71). Es decir, los parientes de segunda generación ascendente y descendente: *neteukari* (mi abuelo/nieto, un término recíproco), *nekutsi* (mi abuela) o *newaru*, como le dicen a las abuelas en el rancho. Asimismo los parientes de tercera generación ascendente y descendente: *netutsi* (mi bisabuelo/bisnieto o todos los demás parientes de estas generaciones) (Manzanares Monter, 2009). Esto hace suponer que al no identificar a los tatarabuelos, por ejemplo, el alcance de los adoratorios familiares se limita a los abuelos y bisabuelos y se relaciona con los ancestros Yumu'utame e *'irikate*. Entonces, al ir creciendo la descendencia, los nuevos miembros de la familia van dejando de reconocer a ese ancestro, por lo que muy posiblemente que determinada familia extensa abandone los adoratorios familiares, pero eso no excluye que otras familias extensas los ocupen para sus propios Yumu'utame, lo cual también implica que se hagan otras peregrinaciones con otros recorridos y edificando otros adoratorios en distintos lugares tras otros Yumu'utame.

Las características de Yumu'utame indica que hay relaciones de depredación dentro de la parentela; así entonces: le salen cuernos, lo atrapan cinco veces, va a ser una “venada”, es una analogía con la cacería antigua de venado, es cazador y presa como el mito de Tamatsi Paritsika-Kauyumarie; es por ello que lo atrapan por primera vez como abuelo, tres veces como flecha y al final se transforma porque ha terminado “el estudio” para poder ser ancestro. “Como que ya salió del estudio arriba pa' arriba”. Su parentesco ascendente llega hasta el nivel de bisabuelo ya que se podría relacionar el límite de parentesco de Yumu'utame hasta la cuarta generación. Pero también se le identifica como *kakaiyari*. Cuando llega a ser Yumu'utame ya está del lado del sol o Maxakwaxi [cola de venado = sol]. Hay una relación con el mito reportado por Robert Zingg donde se asocia a la persona-flecha (*'irikame*) con Tatutsi Maxakwaxi, y lo ubica

como un segundo dios del fuego. Este dios nace en una cueva ubicada en las proximidades de Santa Catarina (Zingg, 2012 (1982) (1938), pág. 440). En la traducción del canto 1518.4, grabado por Carl Lumholtz se menciona que Takutsi Maxakwaxi en la ceremonia Tatei Neixa lleva y va cuidando a los niños, la calabaza tierna y el maíz tierno y en el transcurso del camino los va presentando y les rocía agua bendita de cada uno de los lugares sagrados que se ubican en el camino que va a Wirikuta (Lumholtz, 1898). También Ingrid Geist agrega que Takutsi Maxakwaxi se relaciona con el canto diurno (Geist, 2005, pág. 186).

Tal parece que la agencia de Yumu'utame promueve otro tipo de alianzas, secundarias o por parentesco espiritual. Por ejemplo, las mujeres que viven en una residencia patrilocal, al desplazarse para buscar el Yumu'utame de su abuelo o bisabuelo, regresan al hogar que dejaron y vuelven a relacionarse con sus parientes, asimismo su esposo establece nuevas alianzas. Sin embargo, esto sucede poco en el caso de las mujeres con este tipo de características, ya que en esta posición están supeditadas a las prioridades ceremoniales de su familia "política". Es más común que en la realización de ceremonias para el/los Yumu'utame por parte de su esposo establezcan nuevas alianzas por esa vía en otros adoratorios familiares.

Ciclo ceremonial del adoratorio	Espacialidad	Temporalidad	Agencia
Tatei Wayeyani ("Nuestra Madre va a empezar a ser" o "van a salir los maíces") o Tatei Niwetsika Wayemieti	Adoratorio Makuhekia	El sol devaluado/ solsticio de verano (Gutiérrez, 2010)	Tatei Niwetsika "Nuestra madre maíz"
Siembra del Teiyari	Coamil familiar	<i>Tikari</i> La noche	Tatei Niwetsika teiyari; Tatei Yurianaka
Mawarixa	Adoratorio Mukatuxa adoratorio Mukaratsi	La media noche/ equinoccio de otoño	Tatei Niwetsika; Yumu'utame, otros kakaiyari
Tatei Neixa	Adoratorio Mukatuxa adoratorio Mukaratsi	El amanecer/ equinoccio de otoño y solsticio	Nuestro hermano mayor el venado Yumu'utame

		de invierno	
'uxipierieya : descansó en el interior y “nacimiento del sol”	Adoratorio Makuhekia	<i>Tukari</i> El día/ solsticio de invierno	Tatei Niwetsika <i>teiyari</i> , Tayaupá
Año nuevo	Tukipa Tierra Azul	El día/solsticio de invierno	Tatewari (abuelo fuego), Tayaupa (padre sol), Tatei Yurienaka (Madre Tierra)
Tserieta 'utaneti 'uxipierieya Tawewikame “El sol descansa hacia el lado derecho”	Adoratorio Makuhekia	El día/ solsticio de invierno	Tayaupa
Salida de Wirikuta	Wirikuta	El día/ solsticio de invierno- primavera	Kauyumari- kakaiyarixi
Cacería,	Cerros- fiesta en Adoratorio Makuhekia	El día/a lo largo del año cazan alrededor de tres o cuatro venados	Maxate
Xarikiya (Fiesta de Esquite/Namawita Neixa)	Adoratorio Makuhekia	El día	

3.5 La siembra del *teiyari* y las herencias de los maíces

*“Los dioses de la lluvia que se ubican al lado izquierdo y derecho”³²,
yo sé que ustedes están comunicados en el centro del mundo de la luz.
Yo, Kauyumari, el venado mayor, les pido que manden agua-lluvia,
Sí que manden agua, lluvia. Si porque Tatei
Niwetsika,
está triste y tienen sed todos sus hijos de la tierra (1898)”³³.*

Durante el periodo de siembra, en el rancho se seleccionan y preparan a diario durante unas dos semanas las semillas que se cultivarán. El anciano prepara un morral que contiene “un cajón”, que son 5 litros de una revoltura de maíz, semilla de calabaza, frijol

³² Canto de noche para llamar lluvia y agua. Santa Catarina Cuexcomatitlán.

³³ Carl Lumholtz (huicholes indians), 1898. Cilindro: 253 A, Fonoteca Henrietta Yurchenco/Museo Americano de Historia Natural de Nueva York.

y “tortillas chiquitas” para todo un día de siembra, hasta que se termina. Las tortillas chiquitas son especialmente para la Madre de la Tierra (Tatei Yurianaka). Esta mezcla se depositará, unos pocos, en cada hoyo para sembrar. La selección de maíces son de maíz amarillo para “tejuino”, con semillas de calabaza y frijol café y pinto, y de maíz negro (*yuame*)(el más importante) con frijol rojo (*susule o xuxure*) y semilla de calabaza.

Una actividad ceremonial fundamental de la “nocturnidad” en el rancho es preparar y llevar “Tatei Niwetsika *teiyari*” (que vive “Nuestra madre maíz”), que consiste precisamente en esta mezcla de semillas, que han sido sembradas especialmente para esta diosa a través de generaciones. Decir *teiyari*,[“madredad”] es hacer diversas acciones ceremoniales en distintas espacialidades y temporalidades. Es el maíz semillero primigenio heredado por los ancestros [un bien mueble], el cual es el patrimonio de la familia extensa. *Teiyari* son las semillas y el acto de sembrar semillas que no deben ser consumidas por los humanos, sólo por los no humanos como la Madre del Maíz (Niwetsika). Es una imagen en conjunto de alimentos que van a ser consumidos por las diosas a través de depósitos ceremoniales, un acto gestual quincunce que como un fractal nos remite a los grandes lugares sagrados. Es también la imagen al interior del adoratorio, al final de la cosecha, que se visualiza en mazorcas de colores a través de una ceremonia donde descansará el maíz. Como se ha dicho, estos maíces no se pueden revolver con el resto de maíces del mismo perímetro del coamil y que se cosechan para el consumo interno de los habitantes del rancho. Al final de la cosecha, todas las mazorcas *teiyari* que sembró cada familia se mezclan.

El anciano sembró sólo y con ayuda de su hija menor. Se argumenta que las esposas no pueden sembrar porque “están malas”. Pero un día después de la siembra, el anciano regresa al coamil con su primera esposa, pues ella tiene que “sembrar” *teiyari* de la Madre del maíz. Pero también tiene que llevarle de comer *teiyari* en '*aikutsi* (depósito hecho de guaje pequeño)[el término tiene un rango semántico amplio que connota un receptáculo femenino en general] con maíz molido (*tumari*), chocolate molido (*yumari*) y velas (*katira*) y también para la Madre de la Tierra (Tatei Yurienaka).

Por aparte, con más tortillas chiquitas se alimentará al dios del Fuego del adoratorio familiar y se le llevarán también al “príncipe de la selva” (*titahiri*³⁴ “se extingue en la sierra”) que se encuentra en el lugar sagrado del norte y es “como un niño chiquito que grita por las noches”. Este personaje se encuentra en el área donde crecen las flores blancas (*kieri-enteójeno*) y “los dioses que son piedra”.

Una de las mujeres del rancho muele maíz negro crudo en el molino y con ese polvo hace un atole que se le lleva a la Diosa del maíz. Es el mismo maíz que se sembró y creció y se convirtió en mazorca en el temporal pasado en el *teiyari*. Es decir, se le devuelve en comida lo que se sembró en los cinco puntos del perímetro del coamil. En la noche come. Al final de la cosecha se revuelven los *teiyari* de todas las familias del rancho, y es el que se les da de comer en las ceremonias familiares y “el maíz” se lo comen los huicholes. Tatei Niwetsika no come maíz comercial, ni maíz de otros coamiles que no sea el heredado por el anciano o anciano del rancho. Ni tampoco va a comer el maíz cosechado en el resto del perímetro. Únicamente el que se sembró en los cinco puntos del coamil.

Casi todos siembran ese patrimonio material de maíz semillero denominado *teiyari*. Pero este *teiyari* ha sido, al igual que otros pueblos indígenas del país heredado por muchas generaciones. Niwetsika *teiyari* se observa en dos temporalidades: la primera es durante la fiesta 'uxipierieya (descansó en el interior) se le prende la vela para “el descanso”. La segunda es cuando el *teiyari* Niwetsika se prepara para ser sembrado en la fiesta Tatei Niwetsika Wayeyani va a salir “nuestra madre maíz *yuame*”. Lo cuidan, lo limpian para que crezca. Cuando crece el maíz otra vez cortan el *teiyari* y lo meten al adoratorio. El maíz es como los bebés y los niños “hay un *yuame*. Ese es el mero niño que nosotros le nombramos, porque es nuestro hijo. Nosotros siempre estamos con él³⁵, es mujer”. El que lo cuida bien en su coamil tiene alegre a la milpa. El que no lo cuida, lo deja abandonado y no le quita la hierba pues ya no crece el maíz.

³⁴ *tí* (“extingue”) + *ta* (“en” o “dentro”) + *hiri* (“sierra” o “cerro”). Se considera vivo, pero no como gente.

³⁵ “él” es niño o niña por seis y cinco años consecutivamente, ya que es hasta la fiesta Tatei Neixa cuando los niños son presentados a los dioses y dejan de ser no humanos. Sin embargo las niñas nunca dejan de estar en la oscuridad. El maíz como persona es mujer.

Los huicholes de Calabacillas relacionan “las guías de calabaza” con el paradigma social del maíz. “Cultivar y alimentarse del maíz, refiere Johannes Neurath, es el paradigma huichol” (Neurath, 2002, pág. 134).³⁶

Antes de la siembra, se realiza la ceremonia Tatei Niwetsika Wayeyani³⁷ (“Nuestra Madre va a empezar a ser”). Entonces casi inmediatamente la siembran y le dan de comer. Todas las mujeres casadas acompañan a sus esposos a sembrar *teiyari*; sólo ellas pueden sembrar y darle de comer. En el coamil se hacen cinco hoyos y se ponen cinco semillas en cada punto cardinal (hoyo) de todo el área del perímetro del coamil y al centro. En medio se hace una pequeña casita y se le da de comer *teiyari*: *tumari*, *yumari* y *katira* y se prende la vela.

Al quinto día, antes del amanecer, las mujeres tienen que acudir al *teiyari* del coamil donde está la Madre del Maíz se le vuelve a dar de comer a los cinco puntos cardinales, y cuando salga el sol termina de comer. Esto se va a hacer cada cinco días hasta que ya estén más grandes los frutos. La anciana del rancho le hace su “casita” de piedra en medio del coamil a la “Diosa del Maíz” “a ver la casa no gotea, si no, se va a mojar”. Ahí meten a la Madre de la Tierra: la vela. Entonces llevan *teiyari* como comida y lo cuidan durante días. Cuando nace “por siempre”, “nace como niño que tiene hambre, porque uno lo entierra”. Cuando empieza a asomarse o cuando empieza a “orejear”, dice que ya puede comer y ya habla.

Cuando pizcan, dejan de darle de comer. Posteriormente, en el ritual de 'uxipierieya (descansó en el interior) se introduce al adoratorio familiar el *teiyari* que nació del coamil y le vuelven a dar de comer adentro junto con el resto de la semilla que se cosechó. Por la noche cuando descansa el *teiyari* en el adoratorio, se le prende la vela a las dos o tres de la mañana. “Ahí puedes barrer y también darle de comer en la noche”. En el mito barrer remite a la sangre que se derramó en la cacería mítica del

³⁶ En su texto propone como la base estructural de la cultura *wixárika* el axis mundi vs. los cinco rumbos del espacio horizontal, la flecha que se opone al espacio quintuplicado de la jícara, el venado y los cinco cazadores *'awatamete* o bien *Watakame* que se opone a los cinco desdoblamientos de su opuesto, las *Niwetsika* (Neurath, Las fiestas de la casa grande, 2002, pág. 134).

³⁷ En los *tukipa*, en la misma temporada, se realiza una ceremonia denominada Namawita Neixa.[fiesta de la siembra precisamente]

venado. Tamatsi Parítsika , el cazador-cazado se niega a recoger la sangre del venado y pide que sus ayudantes limpien “el patio ceremonial”. Por eso dicen los huicholes que por eso barren, porque “hay suciedad”.

Se siembran tantos perímetros de *teiyari* y el resto de las semillas, tomando en cuenta el abasto de semilla “original” ya que no siembran semillas comerciales sino las que han venido cosechando de manera ancestral. No hay ritualidad para el maíz comercial y el poco que se siembra antes del periodo de lluvias para salir del apuro de la sobrevivencia se siembra en el traspatio del rancho como “huerto”, pero nunca en el coamil. “La agricultura de los huicholes se lleva acabo mediante dos principales sistemas de cultivo: el primero y el más antiguo es conocido por el nombre de *wika’etsiya*, que en castellano es conocido por los nombres de sistema de coa o sistema de roza, tumba y quema, y el sistema de *kwietsanariya*, de roturación o de tiro” (Robles, 1995). Los habitantes del rancho utilizan el sistema de coa para el coamil ya que el terreno es inclinado y pedregoso. Es muy raro que en ese perímetro se encuentren yuntas, además que el suelo no es propicio para ese segundo sistema. No se conoce que la ritualidad se aplique a este sistema.

En el sistema de coa primero desmontan el terreno, omiten la quema pues echan herbicidas que les es proporcionado por el programa Procampo, el cual envenena las hierbas y dicen los cultivadores que permite crecer el maíz y las otras semillas. A continuación siembran. Posteriormente realizan el deshierve o limpia por dos ocasiones, después viene la cosecha y finalmente la selección de semillas para la siembra del siguiente temporal. Aunque haya más semilla, si se acaba el “gramozón” (herbicida) dejan de sembrar ya que consideran que sin herbicida es muy difícil lograr una buena cosecha. El anciano siembra alrededor de dos hectáreas en total, área para el cual está inscrito con dos hectáreas con este programa. No le permiten sembrar más, las tierras de cultivo están reguladas por las autoridades agrarias. De dos hectáreas, si le va bien, puede sacar unas quince o veinte cargas consistiendo de un costal de cada lado de un burro de maíz cosechado directamente de la mazorca . Los cinco litros que

siembra en un día, cuando es buen temporal resultan cuatro cargas. Cuando hay mal tiempo se recogen de dos a tres cargas. Si se cosecha bien, de cuatro cargas, desgranar alrededor de “tres troleto”[hectólitros] de maíz. Una trole son alrededor de setenta kilos. Alrededor de 800 kilos de maíz sin desgranar.

Alfredo López Austin retoma un mito recopilado por Zingg sobre Nakawe y Nuestro Abuelo Fuego, Keamukame [diosa del agua, la lluvia y el mar que nació en forma de serpiente] y su esposo, Parikata, dios de la caza del venado, por lo que he retomado su redacción y he complementado algunos detalles de la narración del mismo Zingg. A ella lo bautizó Nakawe con agua de mar; a él le dio nombre el padre sol. Marido y mujer por tanto, recibieron sus nombres de los dos sectores opuestos del cosmos. Keamukame daba de comer a su marido diminutas tortillas, que, pese a su tamaño, bastaban para dejarlo satisfecho. Parikata se dispuso a montar una milpa y pidió al abuelo fuego, Tatewari, que quemara el matorral. Tatewari era entonces demasiado delicado[el fuego se extiende fácilmente] y podía quemarlo todo. Ante el peligro intervino Keamukame, que impidió con agua sagrada que el fuego se propagara. La milpa quedó así lista para la siembra. Nakawe dio a los esposos una semilla que se reproducía mágicamente. En cinco días la semilla germinó y lloró como un venadito. Después su llanto sonó como el de un niño. El maíz tenía hambre, y comió de las ofrendas que Keamukame había dejado sobre el altar. Keamukame soñó que debía llevar comida a la milpa y que había de poner un disco de dios en medio del campo sembrado para colocar ahí las ofrendas destinadas a los niños maíz. En cinco días el maíz había crecido. Entonces Keamukame soñó que debía poner una vasija votiva en la milpa. La vasija desapareció y enseguida brotaron mazorcas de maíz [también aparecieron frijoles y calabazas]. Ella volvió a soñar y le dijo a su marido cómo atrapar venados, con lo que Parikata se convirtió en el primer cazador [se abstuvo de comer sal y de tener relaciones sexuales con su esposa]. Así pudo cazar un venadito con la ayuda del abuelo fuego. Parikata dedicó la sangre del venado a los cuatro puntos y al centro de la milpa. Así fue alimentado el maíz [Parikata llevó sus trampas de venado a su casa de dios, para que pudieran descansar, pero los limpió para impedir que ningún pelo cayera en el patio de danza que había sido barrido]. Durante cinco

días fue preparado el banquete de los primeros frutos. El abuelo fuego cantó para la ceremonia en la forma en que lo hacen los huicholes. Al año siguiente Tatewarí volvió a cantar para la ceremonia del maíz tostado (Zingg, 2012 (1982) (1938), págs. II, 185-186) (López-Austin, 2011, págs. 155-156).

Traer maíz primigenio de otros adoratorios familiares resulta peligroso para las familias porque pueden contraer enfermedades e incluso morir. El maíz del *teiyari* debe de provenir del sitio de origen de las madres (abuelas) de la anciana y el anciano del rancho. Las semillas provienen del adoratorio donde fue presentada a los dioses la primera esposa del anciano y, por otro lado, del adoratorio materno donde fue presentado a los dioses el anciano. Por ejemplo, la anciana del rancho tenía la enfermedad de la Madre Maíz de Tierra Blanca porque ella trae *teiyari* de dos colores de maíces de su rancho, el cual se los heredó su madre. Es por eso que toda la familia tiene que acudir durante cinco años a hacer las fiestas Mawarixa [sacrificio] y Tatei Neixa a ese rancho, para buscar abatir la enfermedad de ella y del resto de las mujeres y de los niños. Esto se explicará más adelante ya que es un fenómeno de territorialización temporal que se da por la enfermedad.

La selección de semillas de colores (maíz, frijol, semilla de calabaza) del *teiyari* se observa en la ceremonia de Tatei Wayeyani. No es conveniente relacionarla como una copia del Namawita Neixa que se realiza en el *tukipa*, aunque tal vez sí como un preámbulo a este tipo de Neixa, pues las “ofrendas” de semillas que aquí se presentan se relacionan con ancestros genealógicamente demostrables, y sus *teiyari* han sido heredados por generaciones por determinadas tipos de familias y comunidades, además de que los coamiles están ubicados en los territorios familiares. Las semillas se introducen al adoratorio familiar y se les hace la fiesta, pues van a empezar a “vivir” en el coamil. El mara’akame comenzó el canto con sus materiales ceremoniales. Cantó toda la noche frente al fuego y viendo (de noche) hacia el oriente, hacia la puerta del adoratorio parental (porque a diferencia de la mayoría de los adoratorios, éste “ve” hacia el poniente). La van sacar del centro del adoratorio, la van a sembrar, le van a prender la vela; le van a poner sus alimentos

“todas las noches y el día allá se la va a pasar en el coamil; y salen los cinco colores del maíz: *yuame*, *tasavime*, *tusame*, *tailavime*, *Chivime*. [sic: *taxawime*, *tuxame*, *tairawime*, *tsiwime*] Le dicen: ‘que te vaya bien si no te comen los animales, si te mantienen bien tus madres de la lluvia’. Por eso va a cantar el *mara’akame*, para decirle [a Tatei Niwetsika] de las lluvias, que están en Tatei Xapaviyemeta, Tatei Hauxamanaka, Tatei Haitsikipuri, Tatei Hauxama; luego de las lluvias que están en San Blas: Tatei Haramara, Tatei Hatuxame. Ellos se juntan, también llegan las lluvias de Tatei Matinieri, Tui Maye’u, Mukuyuawi—me refiero a Wirikuta—todos esos son la lluvia, y también los cerros que hay aquí. Los cerros más altos son de la lluvia, se juntan las nubes, muchas nubecitas y luego llueve, para que vaya creciendo la milpa”. [Grabación de campo: 4 de julio 2015]

Neurath nos aclara que en Namawita Neixa hay un cambio de cosmovisión en la celebración. Al seguir la lógica del perspectivismo que desde el punto de vista de las criaturas de este universo no solar, los poderes oscuros son positivos y deben ser liberados y desde la perspectiva de las deidades de la fertilidad (Neurath, *La Vida de las Imágenes Arte huichol*, 2013, pág. 55). La deidad suprema ahora no es el dios del fuego (Tatewari) sino Takutsi Nakawe. El énfasis se pone en la reciprocidad, la cooperación, la alianza (ibíd.).

Entrada la media noche se oyen los cantos en el patio ceremonial y los animales nocturnos; la familia se encuentra acomodada en media luna; a la mitad de ésta, el anciano que en ese momento se transformó en *mara’akame*, frente al fuego y en dirección a la puerta del adoratorio. A su lado están sus hijos, los que tienen cargo de *timawamete* (los que traen la ofrenda) y como “segundero del canto” uno de sus yernos, que es experimentado jicarero. Al final de la media luna está su segunda esposa y dentro del *xiriki* en la parte izquierda del adoratorio se encuentra la primera esposa del anciano, ambas velando. Los hijos menores y sus nueras están dormitando en sus casas, esperando que llegue la hora para prender las velas (*katira*).

En el preámbulo del canto llegaron todas las familias del adoratorio, quienes colocaron una cama de zacate (el venado azul) y fueron situando lo que será la principal ofrenda de Niwetsika, la presentación de semillas y atados mazorca (*’ikite*) y otros objetos para la ceremonia. Entre cada canto, es decir entre cada descanso y al iniciar un nuevo canto se prendían las velas dentro del *xiriki*; las esposas prenden la

vela y se van intercalando. El *mara'akame* se asume como una tercera persona; al inicio del canto ya no es el anciano del rancho, pues ya platica con los antepasados.

A las dos de la madrugada, en otro inicio del canto, todas las mujeres se encuentran dentro del *xiriki*, cada una prende una vela y salen en fila del adoratorio en dirección del *mara'akame*, con una vela en la mano y en la otra traen *'aikutsi* o bolsitas con maíz negro molido y otro con “agua bendita”. La polisemia de este término siempre tiene connotaciones femeninas y generalmente una forma cóncava [ver (Liffman, 2012)]. Dan vuelta en sentido levógiro y realizan tres acciones en quince, rocían o ponen gotas en cinco puntos, como cinco puntos cardinales a una distancia de cinco centímetros entre cada punto y lo mismo con maíz molido (*tumari*): dan de comer al fuego (Kauyumarie-Tatewari), sitio donde está sentado el *mara'akame*; a la tierra-Tatei Yurienaka, enfrente de la puerta del adoratorio. Dentro del templo ofrendan a la madre del maíz (Tatei Niwetsika), y frente al *hauri*,³⁸ que son las velas de todas las familias que se depositan junto con galletas de animalitos y chocolate. Finalmente dejan ofrendas dentro de una *xukuri* o jícara efígie del antepasado divino Tatei Niwestika Haurieya. Esta gran jícara de fondo negro también le llaman *sukulu muyeyuabi*. [xukuri muyeyuaw] o jícara azul. Los que siembran el *teiyari*, comparten este *hauri*. Continúa el canto.

Dejan las velas y a las 3:40 am, ellas barren dentro del adoratorio con palma silvestre. Después se desplazan fuera y barren el patio de Tatewari-Tutsi (Abuelo Fuego). “¡Están alegres!, al rato va a amanecer y no nos vamos a acordar del abuelo fuego, hasta la noche otra vez”. Continúa el canto del *mara'akame* y son las 4:15 de la mañana. Lo acompaña su segundero. Las mujeres prepararon chocolate con agua hirviendo y galletas de animalitos que estaban adentro de la jícara donde estaba el *hauri* (gran jícara con velas de todas las familias).

³⁸ En Namawita Neixa, de acuerdo con Neurath, es una gran antorcha de ocote.[son los postes del *tuki*] Es una representación del árbol cósmico y es también es un símbolo fálico (Neurath, 2003, pág. 218). También son las velas que levantan el mundo y que concuerdan con Tamoanchan (López-Austin, 2011).

En la culminación de esta ceremonia, el anciano ha terminado el canto y se introduce al adoratorio. Comienza una cantilación y una de sus nueras le da el *hauri* y continua el canto frente a la madre del maíz y a cristo ('*awakame*)[Cristo es una persona-cuerno], va dando instrucciones a las señoras que están en el adoratorio, vuelve a dejar en el piso el *hauri*, toma su vela y su varita emplumada (*muwieri*). Reparte las velas que se depositaron en el *hauri*, la que es de cada quien y sucesivamente los hijos varones *timawamete* bendicen a todos con agua de Tatei Ni'ariwame traída del lugar sagrado. Al mismo tiempo que el *mara'akame* pasa su *muwieri* por la cabeza de todos los asistentes y así lo va haciendo con cada familia. Prenden las velas. Una de las nueras sacrifica un pollo, lo cual está relacionado con pedimentos particulares de cada familia. Otra nuera también sacrifica una gallina para que el marido “tenga suerte” en la música. Untan la sangre de estos animales en las velas, las flechas y las plumas de poder. En este sacrificio intervienen los *hakeri* (niños pequeños, sin pecado). En dos de las ceremonias observé que la cuerda que sostiene las gallinas que se sacrificaban venía del *xiriki* pequeño de Tatei Niwetsika o también Takutsi Nakawe como el dueño[la dueña] de los animales domésticos en este caso. “La ejecución ritual de animales domésticos remite a la domesticación de los aspectos caóticos de la naturaleza” (Olivier, 2015, pág. 327).

En ese momento ya están los jarros rebosantes de chocolate con galletas de animalitos, '*aikutsi* con tejuino y con agua bendita. [Para los huicholes el “agua bendita” proviene de manantiales sagrados, uno cercano a Teekata y el del lugar sagrado Kirikuxata, también de Haramara en San Blas]. Cada uno toma sus tazas con chocolate y galletas de animalitos y le dan de comer al maíz. Salen todos y se le da de comer lo mismo: al abuelo fuego y a la madre tierra, y a la madre maíz, igual que se hizo anteriormente con el maíz molido. Sobre el suelo se paran las velas que siguen encendidas.

Ahí también se encuentran diez canastos que corresponden a cada familia con semillas de maíz de diferentes colores, frijol rojo principalmente, jícaras con semillas de

calabaza, un tomatillo lleno de tejuino, agua bendita en envases de plástico. Hay una canasta de Tatei Niwetsika que destaca con mazorcas de colores, dos velas y un envoltorio que tiene dentro un maíz negro, plumas y flechas. Todos los *'aikutsi* generalmente tienen diseños negro y café y contienen agua con chocolate, tortillitas y tejuino. En otro altar, a la altura del adoratorio pequeño de Tatei Niwetsika, hay velas, tejuino, *'aikutsi* y más jícaras con semillas.

Se vuelve a sentir el movimiento adentro del adoratorio. Están prendiendo velas, poniendo el tejuino en los *'aikutsi*; antes ya habían puesto en cada uno agua “enchocolatada” con galleta remojada y azúcar. Al sonido de depósitos de cucurbitáceas y el calor del movimiento humano se reparten los *'aikutsi* con chocolate y tejuino y me piden que vaya por mi vela y primero le dé de comer al *'awakame kuxurikame'* y después le di de comer a la madre maíz. Se oye la alegría de todos porque casi concluyó la ceremonia y se está repartiendo todo lo que llevaron las familias, también el agua bendita que viene de la madre maíz.

Al mismo tiempo, la anciana del rancho, que preparó 45 litros de tejuino, reparte con su progenie esta bebida en depósitos (nuevamente *'aikutsi*) de tamaño mediano no sin antes moverlo y repartirlo personalmente a quien lo va a consumir. Casi al final, la anciana deposita dos tomatillos de tejuino con dos tortillas alargadas que contienen maíz y chile. Cada pareja va pasando, se hincan frente a ella, que también está de cuclillas y les dice “Tatei Mawarixa” [ofrenda para nuestra madre][o Nuestra Madre Sacrificio] y ella les da a tomar y a comer. Así lo va haciendo con todas las parejas y quienes no tienen pareja son acompañados por otro familiar. Esto corresponde con las familias que van a sembrar el *teiyari* en la siguiente temporada.

El anciano me narra en días posteriores a la ceremonia de Tatei Wayeyani,[Wayeyani] que el “mara'akame que llegó por la noche” habló con Tatei Niwetsika y con la diosa de la lluvia; entonces llegó un momento en que todas las mujeres del rancho estaban adentro, prendieron su vela y pusieron su tejuino, chocolate, maíz molido, se sacrificaron las gallinas y se barrió el templo y el patio. Todo

se barre porque dicen que todo está sucio, que si está limpio los antepasados reciben su comida, su vela. A lo mejor [ellos dicen] no, “pues aquí está muy sucio”, “nos da asco”. [se infiere que se refiere a la sangre de la mítica cacería del venado]. Cuando ponen agua a los cinco puntos, se dicen los lugares como si fuera el mara’akame y lo ponen siempre a la derecha, izquierda, abajo, arriba y en medio. “Haz de cuenta que va a lavar todo lo que hay sucio aquí”.³⁹ Por eso después de rociar agua, entonces empiezan a barrer. “Así es dondequiera, cuando hacen sus fiestas así siempre lo ponen, cuando vamos a la cacería, cuando vamos a coamilear, cuando vamos a hacer otras cosas que son muy importantes no falta de poner esa agua. Con todos los antepasados de adentro”. [Grabación de campo, julio 2015/150710_012)

En el inicio de la fiesta 'uxipierieya (descansó en el interior), mes de diciembre, al mediodía, cuando el sol está en el cenit, la anciana barre el templo y el mara’akame trae en las manos tres pieles de cabezas de venado que fueron cazados entre el verano y el otoño: la del medio para la “fiesta del descanso” y a los lados, en Mawarixa y Tatei Neixa.

El mara’akame da vuelta alrededor del Abuelo Fuego en sentido levógiro y se introduce en el adoratorio familiar. La anciana recibió las pieles de cabezas del mara’akame sin mirar y con su cabeza del lado y tomándolas con su *xikuri* (pañó de la cabeza) ante la ausencia de *hakeri*, que es la niña angelito que le correspondía recibirlas. Coloca las pieles abajo del altar pequeño de la diosa del maíz. Estarán dentro hasta que partan a Wirikuta y ahí los dejen. Antes, quienes asumen en el rancho los cargos de *timawamete* ya los han llevado a bendecir a los lugares sagrados de Teekata y Ni’ariwameta. Cada *timawame* lleva su venado que cazó.

En la cama del altar también se colocaron al frente el alimento del *teiyari*, que se compone de una variedad de tecomates diminutos (*'aikutsi*) acomodados en un contenedor ceremonial circular de palma tejida (*tsamuri*) con maíz molido, chocolate

³⁹ Hay un mito en Robert Zingg donde el cazador de venado (Palikata) limpia toda evidencia de sangre de la caza del venado (Zingg, 2012 (1982) (1938), págs. II, 185-186).

con galletas de animalitos y tortillitas. Posteriormente se acomodaron al frente todas las canastas con maíces de Tatei Niwetsika *teiyari* que cosechó cada familia en sus coamiles. El *mara'akame* dijo unas oraciones, seguido por las mujeres. En seguida se le dio de comer *teiyari* a la diosa del maíz, con ayuda de una varita ceremonial por los hombres y flores de las mujeres. Después salieron las mujeres del templo para darle *teiyari* con maíz molido primero a los cinco puntos cardinales y luego al abuelo fuego en cinco puntos. Posteriormente se amarran juntos los maíces de todas las familias. Amarrar los maíces le dicen " *temitahini teiyari*" ("lo quitamos el *teiyari*").

El adoratorio de la diosa del maíz del rancho, "mira pa' bajo, hacia el occidente, hacia Xitaimakatsie ("la mamá del maíz tierno adentro")⁴⁰. Una de las preocupaciones fundamentales del rancho es el cuidado de los maíces pequeños y de los niños [cuyo crecimiento en la estructura ceremonial wixarika corresponde al del maíz].

Como mencioné, dentro del adoratorio de Tatei Niwetsika del rancho se encuentran las personas maíz, personas calabaza, las personas frijol y las deidades que guardaron la semilla. En el rancho además de las 60 personas que concurren de manera cotidiana, además los animales perros, burro, gallinas y todos consumen maíz. Los perros, que incluso se alimentan de los desechos orgánicos de los humanos, al final de cuentas también es maíz.

Hay una selección rigurosa en torno a las semillas del maíz y su cuidado, preparación, procesamiento, técnica, elaboración y clasificación. Ningún maíz, frijol o semilla de calabaza se desperdicia o se encontrará en el suelo. Una de las razones son al no haber ingresos monetarios en los alrededores de este rancho, las carencias de alimento son extremas, sobre todo en las épocas de siembra y cuando el dinero escasea. Otra razón tiene que ver con prohibiciones rituales que se expondrán más adelante.

⁴⁰ -*tsie* es un sufijo locativo que quiere decir algo como "adentro" [ka debe ser otra cosa]

En la relación que establece el anciano con el maíz en el rancho, se observa una alianza o un matrimonio con dos variedades del maíz, al estar casado con dos mujeres que a su vez son hermanas. Además se anota que en su coamil ellas siembran *teiyari* de dos variedades de maíz que proceden del rancho-adoratorio donde fueron presentadas a los dioses y que las mujeres, al estar imposibilitadas por la enfermedad, delegan la responsabilidad en los hijos, pero no en el esposo. Pues las nueras dicen que el anciano no sabe sembrar esa variedad del maíz. El anciano no puede serle “infiel” a la Diosa del Maíz de donde provienen sus maíces. “[...] La diosa del maíz se despoja, o el cultivador despoja de sus hijas (a la diosa del maíz)” (Neurath, 2002, pág. 139).

Neurath relaciona la teoría de la alianza de Louis Dumont y la ubica entre el hombre y las plantas del maíz. Al sembrar el coamil, el cultivador se “casa” con las cinco variantes del maíz que son hermanas. Por otra parte las relaciones entre el cultivador y las plantas del maíz se conciben simbólicamente como relaciones entre padre e hijas (Neurath, 2002, pág. 139).

El rancho parental comparte sus actividades ceremoniales con dos adoratorios más, que están a días de camino de su rancho. Se presenta un fenómeno de reterritorialización temporal que dibuja una guía de calabazas que son personas en colectivo de la familia extensa siguiendo a los adoratorios donde fueron presentadas a los dioses las abuelas maternas. Además en esos adoratorios se heredaron las variedades de semillas de colores del maíz, las variedades de frijol, y las semillas de calabaza. Es decir, habría que analizar en cómo piensan los wixaritari su territorio, tomando en cuenta sus recorridos locales en un espacio territorial que fluctúa entre las tierras donde siembran el coamil, también los lugares en los cuales edificaron sus ranchos o llegaron a vivir con otras familias sumándose a esa parentela, los adoratorios familiares a los cuales acuden incluyendo su patio ceremonial y los templos donde habitan los antepasados, asimismo los paisajes que son lugares sagrados así como la cabecera comunal. Todo ello dan pie a una reterritorialización que obligan a las familias a realizar grandes recorridos-sacrificios establecidos con puntos de parada en distintos

centros ceremoniales, lugares sagrados y adoratorios. Finalmente llegan a edificar nuevos adoratorios e intercambiar los productos de la cosecha con familias distintas. Aun así es una reterritorialización temporal que puede durar solo algunos años; después la “guía de las calabazas” cambiará de ruta, siguiendo el origen de otras madres de las nuevas generaciones. También una misma guía de calabaza puede partir de un mismo lugar y tener distintas rutas, buscando la salud de las mujeres.

Pregunté al anciano si los maíces *teiyari* que siembran en el coamil vienen de otros adoratorios familiares distintos. Respondió que sí, sólo que su familia ahí no habita, pero las semillas son “de allá”. Cuando los huicholes son pequeños se les dice

“Éste es tu maicito; cuídalo. Ahora cuando ya crece pos ya ahí lo va llevando, ahí lo va llevando. Luego dicen pues, cuando yo me muera pues no digas que murió mi papá, mi mamá. No, no le llore al cuerpo porque no te mantuvo. Solamente Tatei Niwetsika, esa es tu mamá. Tu papá será el abuelo fuego, el sol. Bueno pues, ese es el que nos da la vida pues. Les dicen a sus hijos ya cuando se muere el papá o la mamá, pues nadie tiene su mamá, su papá. Todos somos huérfanos. Todos somos hijos de dios”. [Grabación de campo, julio 2015/150712_010]

Son huérfanos emparentados como hijos y nietos de los dioses. Con esto el padre se borra, libera al hijo de una persona y le impone una imagen mitificada. Al hijo ya no le matan la figura mitificada, ya no será huérfano. Ha matado al padre de carne y hueso. El padre mitificado permanece en el sol, el fuego y la madre maíz.

3.6 Kirikuxata ‘lugar de la guía de las calabazas’: el movimiento que hace territorio

“[...] al fondo del templo se encuentran muchas ofrendas consistentes principalmente en flechas, cabezas de venado, jícaras y velas encendidas. El altar se encuentra a cinco escalones del piso. Los escalones son verdes como el musgo, lisos y de difícil ascenso. En la cima del altar se encuentran los Tananama (dioses que habitan en el cielo) y otros dioses. Están rodeados de pasto, de flores y de pájaros, y llenos de luz. En medio de ellos hay un manantial de agua, que se derrama por una caída, en cuyo entorno penden muchas guías verdes que representan la vida de los humanos. Las deidades se manifiestan en forma de hombres y mujeres vestidos de blanco. En sus manos portan velas encendidas, y en sus rostros hay dibujos amarillos con motivos ceremoniales. -[Mito de Paritekia, Leal Carretero, 1992]

Es una espacialidad que se ensancha y se comprime en función de la movilidad del colectivo familiar wixarika. El territorio se recorre a veces bajo el abrigo de una temporalidad nocturna, otros recorridos buscando el día. Como se dijo, su recorrido se determina por los lugares donde las mujeres han sido presentadas a los dioses, durante su lactancia y niñez y en el marco de ritos de paso y de separación, a los cinco días de nacidos y/o durante las ceremonias del Tatei Neixa en sus ranchos de origen. El territorio y la movilidad es característico de los wixaritari. “Como un conjunto de lugares socialmente producidos, que muta a partir que los actores se mueven en él y amplían o recortan los procesos de construcción de nuevos lugares (Liffman, 2012, pág. 23).” Pero también implica una hidrografía sagrada.

Kirikuxa quiere decir tallo o guía de calabaza. Así con el locativo –ta al final Kirikuxata es “Lugar de Guía de Calabaza”. Los que viven en el rancho Calabacillas se identifican como *kirikuxatari*. El lugar sagrado ‘guía de las calabazas’ (Kirikuxata) es un microcosmos que centra a un conjunto de lugares sagrados locales (quincunce) ‘cercanos’ y visibles para el rancho parental de nuestra área de estudio, ubicado en la localidad de Calabacillas. Lo relacionan con los grandes lugares sagrados como una analogía del macrocosmos del territorio simbólico que guardan los cinco lugares que dominan toda la región wixarika de Jalisco, Nayarit, Durango y San Luis Potosí. Este lugar sagrado es el inicio de un fractal que comienza en el adoratorio pequeño que se encuentra en el interior del *xiriki* de la diosa del maíz. En el adoratorio pequeño de la diosa del maíz, la serpiente de piedra *haiku*⁴¹ rodea al adoratorio y ubica a los cinco lugares sagrados desde su perspectiva. El siguiente fractal se ubica en los lugares sagrados en el nivel de la localidad. Paul Liffman refiere que los huicholes comunican su territorio en múltiples escalas por medio de la sinécdoque (una parte representa un todo más grande) (Liffman, 2012, pág. 47).

Si uno se ubica en el sitio sagrado, ve hacia los cuatro puntos cardinales, es decir, hacia los cerros, el mara’akame describe que al oriente está ’uwenikatsie (un

⁴¹ (hai=nube; ku=serpiente)

asiento literal de los *kakaiyari*-antepasados) y tiene como su equivalente Wirikuta (desierto donde crece el peyote); hacia el occidente Xitaimakatsie (mamá del maíz o abuela del maíz) y tiene como su equivalente Haramara (nuestra madre del mar en San Blas, Nayarit); al norte está Tíkimarikatsie (palo blanco o el príncipe –ahí nace silvestre el *kieri*- planta oscura y de cuidado en el pensamiento wixárika) y su equivalente Hauxamanaka (lugar de la madera flotante en Cerro Gordo, Durango) y al sur Muwieri katanakatsie (las varitas emplumadas de los antepasados) y su equivalente Xapawiyeme (nuestra madre de la lluvia en el lago de Chapala). En estos lugares sagrados los habitantes del rancho identifican que “la cruz” se encuentra tanto en los adoratorios como en los lugares sagrados locales, en el adoratorio principal Kuruxi Tíki como en el cerro del norte, donde también se le llama Tsikirimuka (el aire, “Ojo de dios asentado”). Se asocia también al “príncipe” con el héroe cultural Watakame que vive en el cerro y en el adoratorio. El agua del lugar sagrado es principalmente para el adoratorio pero también para el cerro del norte.

Los nombres alternos a los grandes lugares sagrados aluden a mitemas que corresponden a estos microcosmos o fractales y que ilustran una parte de la historia de cada lugar sagrado, pero estos lugares también tienen su propia historia mítica local. Asimismo estos topónimos remiten también a historias mayores, por ejemplo, junto al lugar sagrado de la guía de las calabazas se encuentra un pequeño cerro llamado Wapi (pedúnculo de la calabaza), que nos remite al viaje en la canoa que hicieron el primer sembrador del maíz y la madre de todos los dioses para formar el mundo. Es decir, puede remitir a un suceso del origen del mundo para los huicholes y que se materializa en la morfología de los cerros. Esto permite que los huicholes visiten estos lugares sagrados y dejen sus intercambios ceremoniales cuando no tienen oportunidad de asistir a los grandes lugares sagrados ubicados fuera de sus territorios comunales.

El lugar sagrado de la guía de las calabazas (Kirikuxata) es el “centro” donde está la pila de agua que echa sus guías por todas partes:

“Nuestro dios es una guía”. La primera guía está en Chapala, la segunda guía es Hauxamanaka, la tercera guía está al lado del mar y, la cuarta es Wirikuta hasta Reu’unaxi, el Cerro Quemado. “Entender a *kirikuxa* es muy trabajoso” para nosotros los *tewari* me dice el mara’akame.

“Se formó el diluvio, se acabó el mundo y hubo una sola persona [que se salvó]. Esa persona era Watakame. Empezaron a nadar pero hicieron su canoa. Takutsi juntó toda la semilla que ahorita estamos sembrando y con la perrita se fueron a Chapala, después al cerro Haxamanaka y luego “al mar” y al último, cuando empezó a secarse toda el agua, aquí quedó el wapi (con su pedúnculo que sobresale). Junto al wapi quedó Tsixaitsie, un cerro que parece una canoa entre un lago, entre los cerros; ahí quedó la canoa. Entonces Takusti Nakawé regó, tiró la semilla y empezaron a levantar [crecer la semillas] por todos lados. Eso lo hizo Takutsi Nakawe, todo alrededor”. [Grabación de campo. Enero 2015]

En la exégesis del mara’akame, la guía de las calabazas es como un mapa topográfico que también tiene hidrografía, esta guía es un sello identificador de una determinada familia extensa, el cual parte de un manantial sagrado y contempla recorridos por adoratorios, sitios sagrados y templos. Buscar la salud de la familia extensa es el propósito que tienen los wixaritari al recorrer adoratorios familiares (*xirikite*) y los centros ceremoniales (*tukipa*) siguiendo el rastro donde sus madres, abuelas o bisabuelas fueron presentadas a los dioses cuando eran niñas. Así va moviendo al colectivo del rancho para evitar enfermedades y para cumplir con las obligaciones que contraen al vivir entorno a un lugar sagrado, como es el mismo lugar de la guía de las calabazas. Este mapa constituye un sinnúmero de historias familiares colectivas y se vive una temporalidad capaz de modificar las relaciones internas de la comunidad.

Su sitio visible es un montículo, a sus pies se encuentra Rancho Nativo (Wapi), ubicado al poniente desde la ubicación del adoratorio. Entre los dos se encuentra el fuego ceremonial del adoratorio. Pero el lugar principal es un arroyo con pozas denominado Kirikuxata a escasos 500 metros hacia el sur-poniente del rancho. Como ya se mencionado varias veces, wapi es el pedúnculo o el racimo por donde se sostiene la calabaza con su guía. Durante la realización de las ceremonias en el interior

del adoratorio familiar y durante la “mesa” ceremonial que se dispone para el inicio de las celebraciones, se coloca una base de cera de abeja, cuya acumulación de capas de la misma sustancia la hacen un montículo en pequeño al cual le colocan un vela y, el anciano la nombra al momento de prenderla como *wapiyari*. Al igual que el *teiyari*, con *wapiyari* se puede observar una polisemia del término.

En la terminación de la elaboración del tejuino consumido en las ceremonias familiares “Nuestra Madre va a empezar a ser” y del “descanso de los maíces”, proceso que corresponde exclusivamente a las mujeres, siempre hay que darles tejuino antes que a nadie a la diosa del maíz al interior del adoratorio y a los alacranes (*terikari*) que viven arriba del *wapi* con el fin de que no lleguen a las casas del rancho. Los alacranes “siempre lo prueban” y les gusta que al finalizar las ceremonias, el resto del *teiyari* en alimento que se les reserva, al día siguiente les lleven de comer chocolate y maíz molido (*tumari*).

En la narrativa del origen⁴², los dioses estaban en la oscuridad; eran los tiempos de la generación antigua, “nuestros ancestros que perdieron la razón”. Florecía el estiércol y bailaban sin conocimiento. Un ser extraño (Takutsi Nakawe) trunca la labor del cultivador (Watakame) levantando los árboles que él había tumbado y le pide al cultivador que ante la llegada de una gran inundación “escuche” a los cuatro puntos cardinales por lo que le manda haga una canoa con cuernos y ponga ahí a “toda la vida” y, a una perrita negra (Nuestra Madre).

Dentro de la canoa pusieron *wapi*, [combustible que sirvió como receptor de calor y luz, el cual produjo una llama a través del pedúnculo, ubicado entre la guía y la calabaza]. *Wapi* para los cuatro puntos cardinales y al centro *wapi* de dios. También colocaron las velas como sostén del mundo. Cada fuego que se prendía del pedúnculo

⁴² Exégesis del mara’akame Antonio Hernández (1993) de Santa Catarina Cuexcomatitlán, Tuapurie y traducción de Miguel Ramírez Jiménez, San Miguel Huaistita, Tateikita. Unión Wixarika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit A.C.

generaba movimiento. Durante el diluvio el aire se convirtió en veneno y la gente con respirarlo se moría.

La canoa flotaba y se prendió el primer *wapi*, navegando hacia el punto cardinal de la “izquierda” [dirección sur-norte, es decir, del solsticio de invierno hacia el solsticio de verano]. Recordemos que el mara’akame observa el movimiento del sol partiendo de su mismo cuerpo y mirando hacia el oriente, donde sale el sol, al frente y arriba, quedando el norte hacia su mano izquierda y el sur a su mano derecha. La travesía la hizo en un año para quedar en Hauxamanaka y ahí se quedaron las deidades azules de derecha a izquierda. En ese tiempo nació la “Lluvia en su inicio” *tikarita* y se apagó el primer *wapi*.

Regresaron y prendieron un nuevo *wapi* que navegó rumbo a la derecha, al punto número dos, hacia la “Diosa Madre del Sur” (*Xapawiyeme*). Después regresaron y quedaron ‘*itakate* (¿?); “La lluvia ‘negra” (*Yiwawitari*); el “cazador tigre” (*Wawatsari*) que quedó a la derecha (del abuelo fuego) [al sur]; y el “cazador puma” (‘*Ututawi*’) a la izquierda (del abuelo fuego), [al norte].

Cuando acabó el segundo *Wapi* encendieron una vela y navegaron hacia al tercer punto, *Pariyatsutia* (*Tatei Haramara*), lugar de donde nacieron y salieron los dioses de las tinieblas y caminaron por lugares boscosos envueltos en una nube de vida.

Regresaron al centro por cuarta ocasión y se fueron quedando en la oscuridad “en su nacimiento”; viendo su caminar quedaron en el centro. En el centro (la canoa) se iba a quedar en el lugar llamado ‘*aitsarie* (templo que está a la entrada *Teekata*). Como no se podía quedar ahí navegó hacia el norte para quedar en *Hauxamanaka*. Los dioses en forma de peñasco caminaron a la derecha, a la izquierda y al centro. Se pusieron entonces a ver cómo iban a crecer los dioses, decidieron quedarse convertidos en peñascos. “Esto lo hicieron para nosotros, por eso nos dejaron el

costumbre, la flecha, la jícara y la lluvia”. Al quinto año fue bajando el agua y la canoa quedó en el punto de la derecha.

En la descripción de este mito del origen, predomina la temporalidad de la noche. El mito parte de la ubicación del mara’akame, quien tiene su vista puesta en la salida del sol y con la vista adelante y hacia arriba. Es coincidente la ubicación que utiliza derecha-izquierda con los desplazamientos del sol y los solsticios de verano e invierno. Asimismo, la llama del pedúnculo y la vela promueven el movimiento de la canoa y ensanchan la espacialidad huichola. La llama es el inicio de la luz. El wapii viaja entre el sur y el norte solo por lugares lluviosos, boscosos y pedregosos relacionados con la oscuridad.

Kirikuxata está flanqueado por enormes árboles de abedul y grandes piedras que van flanqueando el lugar sagrado y gran parte del arroyo. Desde la barranca se puede apreciar la forma del río zigzagueante en forma de serpiente con corriente fuerte, dependiendo de la época del año, y grandes rocas que se aglutinan por tramos. Se caracteriza por contar con pequeñas y medianas pozas de agua. Se acude a ellas, ya sea para tomar un baño o para depositar objetos ceremoniales. El terreno es resbaloso. Delante de las pozas hay un charco de dimensiones grandes. Es profunda y ligeramente color café, pero en agosto es tan fuerte la corriente que el agua escarba y revuelve el tepetate por lo que el agua se ve muy turbia. Es, donde dicen los huicholes, habitan las víboras negras *haiku* y Tatei Yurienaka, la madre tierra. Ya que la serpiente es el maíz negro y cuando se siembra el maíz en el coamil, se alimenta precisamente a Tatei Yurienaka, el vientre materno de donde nacerá el maíz negro. En el mito, el maíz nace de la unión de la serpiente negra con el cazador de venado, que a su vez es el venado mismo. Sin embargo, la serpiente a veces es mujer o hombre. La gente del rancho identifican a una serpiente blanca denominada *haiku ’uka* [serpiente mujer]. Es notable la presencia de libélulas, moscos, maromeros e insectos múltiples que nadan en la poza. El *mara’akame* advierte de la presencia incluso de sanguijuelas, sobre todo “porque les gusta el jabón”.

La segunda poza tiene forma de un kanari (guitarra antigua wixarika) y le denominan Kanarita. Frente a ella se encuentran dos piedras, una de tamaño mediano a los pies de la poza con aproximadamente 1.30 metros de ancho por 1.30 de alto. Entre los huecos de la piedra hay jícaras con estambre o monedas; dos jícaras de barro unidas, una con la representación de una milpa de maíz y otra con una víbora; otra jícara de estambre con la forma al interior de una víbora. Esos objetos ceremoniales son para Tatei Niwetsika. Hay otro depósito ceremonial más arriba, el cual es una gran piedra que tiene en medio un hueco, como una “mesa” donde hay también más depósitos ceremoniales. En una poza más abajo es donde sacan el agua sagrada que llevan a su adoratorio.

Este sitio sagrado forma parte también de los manantiales sagrados cuya agua se utiliza para los intercambios ceremoniales y para presentar a los bebés y niños a través de ritos de iniciación, fuera de la tradición cristiana. Es un recurso que permite salud. El anciano recuerda que su padre los levantaba temprano a él y sus hermanos y se iban a bañar (en el río) y después a sembrar, a acarrear el maíz para tener fuerza, para no ser corajudo, para aguantar, tener serenidad. En el rancho cuando nace un niño, le hacen una ceremonia a los cinco días de que nació. Si es niña lo acompaña la abuela y el anciano del rancho lleva la vela. Si son hombres va el abuelo. Se presenta a los antepasados en el adoratorio familiar (*Kuruxitiki*). La presentación se hace frente a los maíces, nunca falta la vela y se le da de comer maíz molido al fuego. Quien los presenta le dicen a los antepasados “que ese niño lo “bendigan” y que siga más, que aquí va a andar en la vida que le dan.” Para poder hacer la ceremonia traen agua sagrada de la poza de Kirikuxata y también de un manantial cercano a Santa Catarina, Ni'ariwameta.

En la exegesis del mara'akame bañarse en el agua de poza permite (ser) (parecer) más joven pues en el agua de esta poza se bañaban los mara'akate a las cuatro de la madrugada. El poder del agua del manantial es que nunca se le ve el rostro, entonces no se sabe si es viejito o no. “Va a ser igual como ese (manantial). Yo sí me bañé muchas veces (en el río). Ahora me dan miedo las víboras negras” [Grabación de campo 150708_005/julio del 2015]. En la descripción que he

proporcionado del arroyo, podríamos pensar que es en este lugar, donde se comunican diversas “fuerzas” que circulan en lo profundo de las pozas y el “charco” de agua turbia. Bajo el agua están las deidades de la oscuridad. El conocimiento del agua subterránea es un poder importante de chamanes en muchas partes: “El aprendizaje onírico del granicero [nahua] consiste en aprender a ver y a entender el mundo de los parajes subacuáticos con los ojos de los espíritus-cuerpos. Él debe soñar la mirada de los espíritus, aprender a ver (Lorente Fernández, 2016, pág. 41)”.

El agua es espejo y visión para los ancianos. A las cuatro de la madrugada va a nacer otro sol, un sol renovado. Entonces los ancianos como hijos del sol también se renuevan. El mara’akame expresa su pesar de que aunque los mara’akate salían rejuvenecidos de todos modos han muerto: “[...]el rejuvenecimiento del sol resulta de su hundimiento y surgimiento en el agua del crepúsculo y del amanecer” (Preuss, 2008). Preuss nos recuerda que en los grupos bajacalifornianos de maidu, Kodoyanpe, el creador de la humanidad desea que después de su muerte los seres humanos pasen una noche tendidos dentro del agua y que con ellos vuelvan a la vida –igual que el sol durante su viaje nocturno a través del agua del inframundo-. Cuando un viejo saltaba dentro del lago el hombre salía rejuvenecido (Preuss, 2008, pág. 111).

Un mito relacionado con el agua “encharcada” nos lo proporciona Zingg. *Haiku* es el hombre-serpiente del ciclo de la estación lluviosa de cuya ilícita unión con una mujer huichol nacieron hijos que a su vez tuvieron descendientes que se convirtieron en los “cantores de la lluvia” de los huicholes. El marido de la mujer hiere al hombre serpiente con sus flechas pero él logra escapar metiéndose en un charco, el haiku es salvado por una tormenta eléctrica. Pero el agua casi hirvió por la agitación de las *haiku* al saber sus parientes que los huicholes lo habían herido. El encolerizado marido mata a su adúltera esposa y arroja el cadáver a un arroyo. Cuando los huicholes van a buscarlo para darle sepultura, se encuentran con un nido de víboras enroscadas en su cuerpo semi-putrefacto, que nacieron de su unión con el hombre serpiente. Había mucha agua, porque su cadáver se estaba transformando en un manantial. A los cinco días, el cuerpo se descompuso completamente convirtiéndose en agua. Esa agua estaba contaminada y era de color azul, como el color de las diosas de la lluvia. Quien

tocara esa agua se transformarían en lobos. Los huicholes estaban sedientos y ya no podían beber de esa agua; entonces intervino el padre-Sol y les dijo que hicieran un ayuno de agua durante diez días, hasta que pudieran fabricar vasijas votivas para otuanáka[sic: 'utuanaka] (o nakawe). Con esas vasijas, la diosa acuática separaría el agua azul, que era sagrada o intocable, del agua común blanca. Sólo así podrían los huicholes salvarse de la locura que les produciría la ingestión de agua contaminada. Tuvieron que ayunar otros cinco días más, antes de que el agua quedara amansada (Zingg, 2012 (1982) (1938)).

En resumen, para los mara'akate como cómplices del sol sumergirse en el agua encharcada es un modo de obtener visión (*nierika*) por parte de los ancianos. Aunque su significado es "visión": "también es un escudo que sirve para protegerse de los peligros de lo sagrado [porque hay que] correr el riesgo y visitar los lugares donde habitan los ancestros. Así, para obtener *nierika* se necesita ya tener *nierika* (Neurath, 2013, pág. 61).

Nanayari es un término que Paul Liffman documentó con respecto a la guía de las calabazas entre los huicholes de San Andrés Cohamiata, un fenómeno relacionado con la territorialidad, la idea de raíces o árboles genealógicos desconocido para la antropología en el contexto espacializado de los wixaritari.

Al preguntarle al anciano y a las personas del rancho de la conexión entre los términos *nanayari* y *kirikuxa* mencionan que "la *nanayari*" es como una raíz, que también es de una guía, pero puede ser de frijol, calabaza, maíz, todas las raíces que producen muchas cosas, pero crece para debajo de la tierra, no como *kirikuxa* que va dejando guías para arriba. La anciana del rancho la menciona como "Nanayari Tatewari" [la raíz de Nuestro Abuelo fuego] *Nanayari* remite a un pozo (al ombligo), esa forma de pozo es la imagen de la enredadera con las hojas de la calabaza. Quien sabe hablar de *nanayari* son los mara'akate, "es sagrada". *Kirikuxa* es la guía completa (la vida), *Nanari* o *Nanayari* son las raíces (crecimiento). *Nanayari* va "agarrando" a *kirikuxa*; si se seca se secan todas las guías.

Como mencioné, el fuego está directamente relacionado con la guía de las calabazas. Al respecto el anciano narra que cada adoratorio parental de cada rancho tiene su fuego. “Por ejemplo ahorita en todos lados están tomando tejuino frente al fuego. Este fuego tiene su conexión con el sitio sagrado de la guía de las calabazas. La guía sale de todas partes pero cada quien cada quien cuida a su abuelo fuego”.

“[...]Estas guías ancestrales conectan el fuego ceremonial del adoratorio de una ranchería donde la gente vive con un gran templo del que los ancestros fundadores de la ranchería por primera vez “tomaron prestado el fuego”, con lugares ancestrales por todo el occidente y el centro norte de México. Si la ranchería se extiende y ramifica como una guía, los descendientes de esos ancestros deben “pedir prestado” y “registrar” nuevos fuegos (intercambiar bienes y legitimarse), de modo que sus adoratorios prosperen y puedan finalmente convertirse en *tukite*. (Liffman, 2012)”

En Calabacillas, el anciano narra que “la *Kirikuxata* está caminando”. Se dejan ofrendas y es una guía que está produciendo la familia, como la calabaza: va produciendo, va naciendo y otros van cayendo, se van muriendo. Así es la mata de calabaza (como los humanos), así va la guía dejando familia, con cada extensión que da frutos. Se puede ver como un *alter ego*.

Kirikuxa son las familias de calabazas como personas que van viviendo y van cayendo y vuelven a nacer otras. En los rituales de Mawarixa y Tatei Neixa al igual que el maíz, los wixaritari mencionan que como si fuera un niño, la calabaza “cuando sea grande” lo tienen que bendecir con agua de las manantiales sagrados, si la calabaza no está bendita se enferma y puede haber enfermedad (*kwiniyari*).

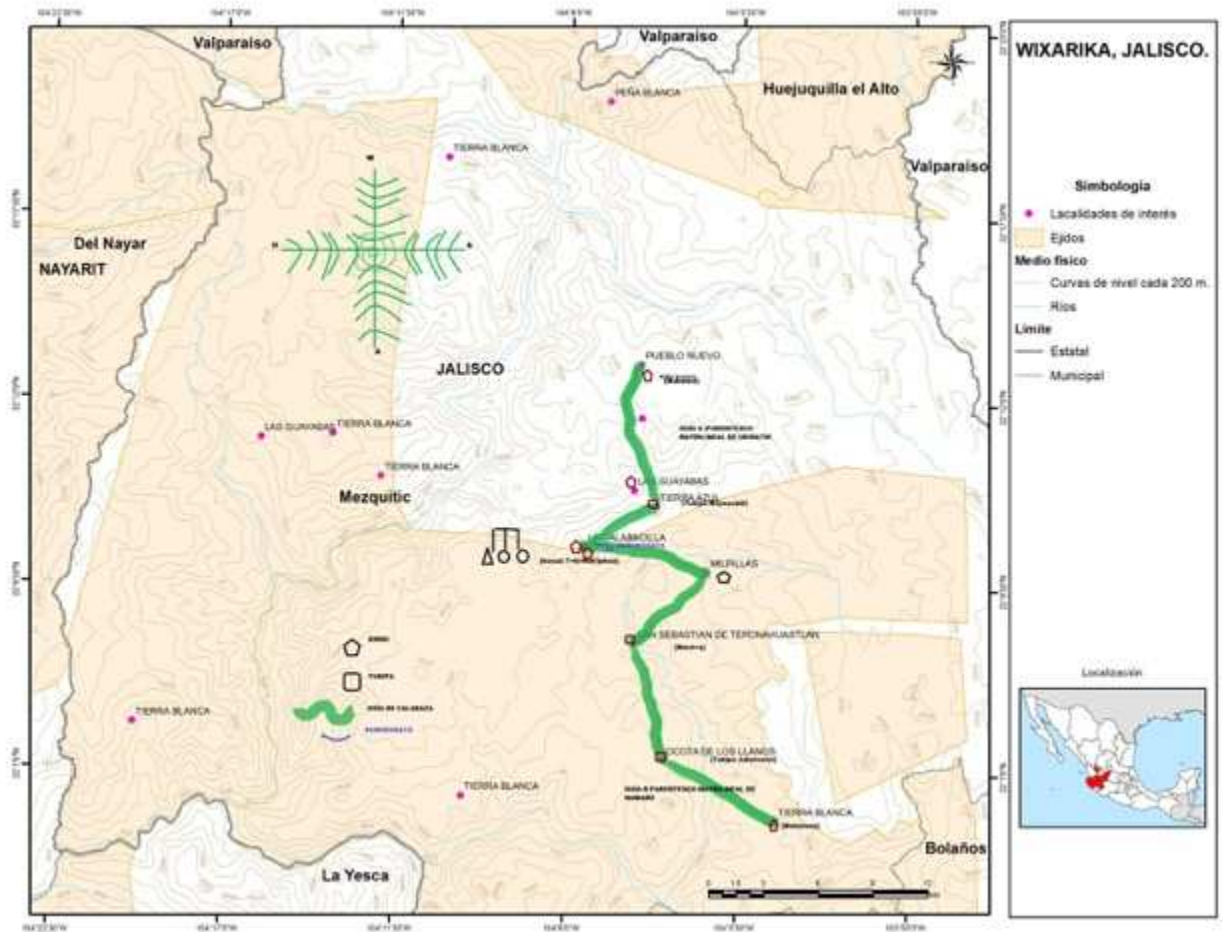
En ese sentido, las mujeres como parte de la “guía de las calabazas” se encuentran en un estado ontológico impreciso y pueden ser presas fácilmente por parte de los antepasados a través de la enfermedad. Su salud depende de su regreso a los adoratorios familiares donde fueron presentadas a los dioses cuando tenían al menos 5 días de nacidas, tienen que pasar por rituales de liminaridad al menos en las

ceremonias Tatei Neixa (el amanecer) y Mawarixa (la medianoche). Es decir, llevan los maíces del *teiyari* que le fueron heredados a sus esposos, si es que llevan la cosecha de la residencia patrilocal al sitio donde fueron presentadas sus “suegras” a los dioses; y, además tienen que llevar los maíces del *teiyari* que a ellas les fueron heredadas a su xiriki donde nacieron y fueron presentadas. Por lo tanto en su caso tienen bajo su responsabilidad dos “guías”. Si dejan de visitar a “Nuestra Madre Maíz” del sitio donde fueron presentadas, entonces el antepasado las desconoce y por eso viene la depredación. Es en ese sentido que las mujeres y los niños en cada temporada de cosecha del maíz, frijol y calabaza tienen que ser desacralizadas. Pues las mujeres, por ubicarse en la esfera de la nocturnidad, tienen que presentarse de manera continua con los antepasados que les heredaron las semillas porque las mujeres, en especial, se encuentran en un estado peligroso en el ámbito de la liminaridad “porque es el tiempo de la oscuridad, y cotidianidad pura, porque es el tiempo del devenir no marcado por la estructuralidad cosmológica (Geist, 2005, pág. 192)”. En resumen, la renovación del orden cósmico, del equilibrio de la temporalidad nocturna-luminosa, depende de los rituales relacionados con las siembras y la bendición de los primeros frutos que se realicen en Kirikuxata, incluidos los “depósitos rituales” (término que adaptó Danièle Dehouve) que se hagan en los lugares sagrados. Si se dejan de hacer las acciones ceremoniales se irrumpe la temporalidad y viene la depredación por parte de las divinidades, la transgresión, es decir, la enfermedad. El poder de Takutsi Nakawe y Tatei Yurienaka se deja ver en las lluvias, las mujeres son análogas a estas diosas, ya que éstas como diosas también las mujeres forman parte de la fertilidad: “su violenta muerte mítica [Takutsi Nakawe] es un acto creador y sirve para terminar con el “matriarcado mítico” y establecer el orden en el mundo, pero en la época de lluvias se restablece el poder de esta antigua diosa que representa la fertilidad en su forma absoluta” (Neurath, 2002, pág. 274).

La guía de las calabazas de acuerdo con el anciano, es un mapa y vincula una relación entre los *kakaiyari* (antepasados), pero deja claro que hay distintas guías y distintos *kakaiyarixi*. Dibujó sobre la tierra con un palito la travesía de la guía de calabazas ubicando a cada calabaza como un adoratorio parental y /o casa grande y/o

sitio sagrado, unidos a la guía de la calabaza. En su dibujo la guía inicia su recorrido por el lugar sagrado y recorre una serie de centros ceremoniales y adoratorios. El peregrinar significa buscar la vida y devolverle su supremacía a Tatei Niwetsika en un territorio que ella ha germinado al lado de las divinidades antes mencionadas.. Las guías de calabaza (*nanayari*) “es un sistema de meridianos que emana desde tiempos inmemoriales de lugares centrales de energía reproductiva sagrada hasta el ámbito de la unidad doméstica” (Liffman, 2012). Si ubicamos la posición de los tukipa que se encuentran en el mapa donde el anciano hace el recorrido, podemos observar que esos tukite y xirikite miran “pa’ abajo”, hacia la costa. Son espacios nocturnos que necesitan equilibrarse.

Hay un sistema parecido entre los makuna cfr. [Entre los indígenas makuna en la selva amazónica de Colombia, los ríos conectados al eje acuático primordial constituyen el dominio cósmico, la base del pensamiento. Dicen que su pensamiento recorre estos lugares y, por ello, se considera que estos ríos principales nutren y sustentan la vida del mundo. Cada curación puede seguir un camino particular, esto es posible porque todos los lugares sagrados están conectados entre sí por caminos invisibles que forman una telaraña de pensamiento. Tales caminos se enmarcan dentro de los límites de la maloca cosmos[...] (Cayón, 2013, págs. 250-251).



En ese sentido, podríamos pensar en los términos casa-noche-costa-origen. Durante el recorrido de la guía se visitan “de paso” algunos *tukipa* y *xirikite* hasta llegar a su objetivo: el *xiriki* donde fue presentada “ego” a los antepasados. En ese *xiriki* retribuyen los dones o se dan los intercambios en las celebraciones de Tatei Neixa y Mawarixa del mismo rancho. En la definición de la topografía ceremonial nocturna y luminosa interviene la perspectiva del *mara’akame* o chamán quien define una topografía territorial ceremonial temporal, ya que él determina los tiempos, los caminos o las líneas y los puntos de llegada y salida para buscar como abatir la enfermedad en el mapa de la guía. Como en el caso de los makuna de Colombia, “La geografía chamánica, como un aspecto fundamental que estructura la realidad, vincula a las personas con el espacio en el que viven, les da un lugar en el cosmos y las relaciona

con otros seres, humanos y no humanos que pueblan el universo” (Cayón, 2013, pág. 250).

Así, para los wixaritari, la realización de rituales relacionados con la herencia del maíz de padres a hijos implica ocupar un territorio temporal que establece el movimiento de una guía de calabaza que recorre diversos adoratorios parentales y centros ceremoniales denominados *tukipa*. Se enlaza el territorio simbólicamente como un rizoma que conecta eslabones semióticos a través del pensamiento del chamán, nuevas alianzas con parentelas distintas, los alimentos, objetos, narraciones, lugares sagrados, fiestas a la diosa del maíz “Un eslabón semiótico es como un tubérculo que aglutina actos muy diversos [...]” (Deleuze & Guattari, 1980, pág. 18)

Para construir la territorialidad ritual y simbólica de la guía de las calabazas nos ayudan los datos de la etnografía donde se identifican los movimientos que siguen dos agencias. Una es la guía de calabaza, cuya metamorfosis se da a través del colectivo de la familia extensa: mara’akame, mujeres, abuelas, esposos, niños, bebés; la otra son las deidades de Tatei Niwetsika cuya metamorfosis sucede a partir de “la enfermedad”. De acuerdo con Latour todos ellos pueden ser identificados como los mediadores, actantes o agencias; las peregrinaciones son las líneas que recorren los adoratorios parentales y los *tukipa*. Ello da pie a que en estos lugares se den los encuentros entre familias parentales distintas, estableciéndose nuevas alianzas temporales. Se ocupa un territorio temporal por algunos días y luego se abandona para después un nuevo encuentro; asimismo se generan encuentros de familias parentales ancestrales donde se realizan diversas fiestas y se hacen intercambios de objetos ceremoniales y maíces principalmente.

Aunque las dos tienen una relación íntima entre maíz y calabaza. Son dos agencias porque las dos tienen distintas intencionalidades, una busca la vida y la otra vigila que se cumplan las acciones rituales, de no hacerlo se origina la depredación, la enfermedad, esto es cuando el acuerdo se rompe, lo cual estructuralmente siempre tiende a hacer.

Entonces si pensamos que la guía de las calabazas es un mapa este mapa puede tener una ruptura y recomenzar a partir de esa ruptura y recomenzar con una nueva guía, con otros parientes y otras alianzas. Aunque un rizoma sea roto, interrumpido en cualquier parte, siempre recomienza según ésta o aquella de sus líneas (Deleuze & Guattari, 1980, pág. 15), por lo que la idea del nanayari o kirikuxa no necesariamente abarque todo el Occidente de México o el espacio nacional o el planeta en su totalidad. Pero sus líneas de segmentaridad pueden encontrarse estratificado, territorializado, organizado, significado, o bien puede haber ruptura.

La guía de las calabazas se desplaza de manera metonímica, enlazando lugares sagrados, adoratorios familiares y centros ceremoniales; mientras que la enfermedad de Tatei Niwetsika se desliza de manera paradigmática a través de la realización de rituales y ceremonias y la realización de intercambios ceremoniales. La “guía” es el colectivo de las familias, mientras que la enfermedad es el mundo no humano donde intervienen los antepasados. A través de las fiestas se abate la enfermedad.

La guía de las calabazas y la enfermedad son mediadores que se desplazan de manera horizontal y vertical situando su forma ‘humana’. Cfr. [ver primer capítulo Viveiros de Castro].

Las paradas o los puntos intermedios que hace la “guía” son puntos “de paso” para presentarse con cada antepasado. Sólo en la última parada—los adoratorios familiares—se realizarán las ceremonias. Como ya dije el fin es establecer los intercambios ceremoniales y regresar los maíces (teiyari) a los adoratorios de la diosa del maíz hasta llegar al lugar donde se encuentra el rancho donde se hará la fiesta para la familia de la madre de sus esposas como destino final donde le dejó la herencia⁴³ su madre. Pero si es otra pariente, entonces tiene que cambiar de “guía” y pasar por otros lugares, otros centros ceremoniales de rutas distintas o bien cambiar a otra guía si

⁴³ Cuando se refieren a herencia, no es algo material, sino los maíces que les fueron heredados.

quiere trasladarse al lugar donde le dejó “herencia” su papá. “Pero sí hay guía para estar saliendo pa' allá y pa' acá”. A los antepasados (*kakaiyarixi*) los trasladan en forma de jícaras desde su punto de inicio al punto final “para prenderle las velas y darles su alimentación”, pero jamás puedes juntar a los antepasados de familias o linajes distintas en las variaciones finales de cada guía porque “no les gusta” a los antepasados. Es necesario hacer fiestas por separado “para que queden contentos”. Esto nos hace suponer que podría haber incesto, ya que las alianzas con las personas-maíz, personas-calabaza y personas-frijol se establecen de manera exclusiva entre el sembrador y el antepasado que se encuentra en el coamil y posteriormente en el adoratorio.

Para el anciano del rancho quien también es *mara'akame*, el territorio es todo donde viven. No quieren entrada de mestizos; por eso están las mojoneras donde hay antepasados resguardando bajo la tierra en forma de diversos objetos rituales donde se han matado becerros y puesto velas en cada esquina. Dice territorio “*maiwe, maiweme*” (lugar donde hay que abstenerse pues es sagrado) [También es *maiwe* no marcar bien las mojoneras de donde empieza y termina la palabra del otro]. Concluye esta parte del relato mencionando que donde ellos viven, tienen doble responsabilidad, pues su rancho es tierra madre, lugar sagrado.

3.7 Otro Kuruxi, otra guía

*“Habla y canta desde las peñas más altas
y pide que pongan atención,
desde este lugar manda su mensaje enferma arcoíris
y en ella se ven varios colores, pide se le de respuesta a su petición”⁴⁴*

Para la gente del rancho, Kuruxi (La Cruz) se convirtió en un dios y es el dueño de la localidad mirando todo alrededor. Ya dije que el rancho tiene su propio adoratorio parental y que junto a éste hay otro rancho “principal” que tiene dos xirikite y un patio ceremonial al cual acuden los otros ranchos de la localidad, es denominado Kuruxitiki

⁴⁴ [canto de *mara'akame*, grabación: Carl Lumholtz 1898]. Grabación cilindro256C.

(cruz-polvo que cae), ahí también vive el abuelo fuego. La gente del rancho dice que la cruz por una parte es una planta que vive “arriba” en los cerros, “donde está un hoyo y una piedra bien grande”. Da flores blancas y después se marchita y salen ramitas; también se le llama kuruxitiki y los que viven en el rancho son su familia. Es decir, hay un parentesco con esa planta. La gente del rancho vincula a los adoratorios del lugar sagrado de la guía de calabazas y a la planta de flores blancas que vive “arriba”, a través de la raíz o una guía que echa sus raíces para diferentes direcciones en forma de cruz. Asocian a las planta de “flores blancas”[es un Kieri que se omite mencionar de manera directa] y la guía de calabaza como iguales o muy parecidas pero la primera no da calabaza, no se come tampoco. Nomás es un dios y se convierte en príncipe[concepto raro de un personaje que es una persona vestida de blanco, chiquito] que está en el cerro del norte y habla hasta el adoratorio de Kuruxitiki. También se convierte en wixarika, que sabe andar en las noches, que grita, que platica, que sueñan con él. Son príncipes que los visitan a veces en su casa “y sientes frío y escalofrío y sueñas con él y te despiertas y te asustas. Se convierte también en lluvia y muchas cosas así. Hay veces cuando te emborrachas con la rosita (peyote) lo ves y miras a una persona pero esa es, los príncipes también, te platican”[Diario de campo. 10 de julio del 2015] Es probable que este príncipe sea Kauyumarie o Watakame cfr.[(Zingg, 2012 (1982) (1938), págs. 376-377 I)].

En los orígenes los antepasados se formaron “en el medio”, en el fondo del mar. Allá se reunieron, flotaron “para arriba”; eran pura espuma del mar y llegaron a la orilla. Ahí se formaron como gente, se juntaron y vinieron por el río, subieron a mucha gente. Eran gente como nosotros. Un ejemplo: si yo fuera la lluvia persona; así eran antes. Se formaban y algunos se quedaron por aquí y otros se fueron caminando; se fueron hasta Paritsika [Wirikuta]. Surgieron muchos *tatewari* (fuegos): no es uno no más; nosotros tenemos en Tierra Azul por ejemplo. Otros [antepasados] quedaron como peñascos que son ‘Ekateiwari [foráneo del viento], donde sale mucho aire y trueno; así vivían y quedaron muchos en forma de cerros. Otros se quedaron en las cuevas. Los sabios platican con ellos, con la tierra, con los dioses, con la luna; dicen qué platica el viento. Los mara’akate saben lo que platican los cerros y las cuevas. En el rancho se unieron los cerros, por ejemplo; en el cerro del norte están “unos arbolitos” “así, chiquitos” que es T_kimarika. Pero ese es muy poderoso, ese está unido a la *kirikuxa*. Por eso, del agua que sale del manantial se puede sacar agua bendita.

“En ese cerro quedó un arbolito que es muy poderoso. Tiene dos templos. Adentro están los antepasados, nuestros abuelitos. Hay también una casa, un xiriki chiquito. Ahí es donde dejan a Tatei Niwetsika; el [adoratorio] grande tiene un *maxa* [piel de cabeza de venado]. Cuando siembra la milpa y crece, ya le llega el tiempo el diez o cinco de agosto

y le hacen su ceremonia. Y van a la cacería. Si matan el venado, entonces, esa es la cabeza del venado. Ahí lo dejan adentro del xiriki. Esa *maxa* es para Tatei Niwetsika; siempre lo dejan ahí. Por eso están las cabezas de venado y los cuernos. Siempre están ahí porque los dejan y hay otras partes, según, como digan los dioses. No todos entendemos; el único que entiende es el mara'akame. Ellos platican que vamos a hacer". [Grabación de campo 150713_006/julio del 2015]

Sin embargo, el mara'akame me afirma que en el cerro del norte Tikimarikatsie sí está la planta del kieri, pero que ésta está en el cerro. No se planta y que en los adoratorios hay sólo antepasados. El kieri emborracha y te vuelve loco. Esa planta sí les llama y suben al cerro (T#kimarika) "pero ya es de cada quien".[si acuden a visitar al kieri, se le deja ofrenda pero ello no implica que la consuman] La va visitando la familia que quiera ir. "Ese T#kimari es otro porque es otro kuruxi, otra guía".

"El kieri recurre a una esfera conceptual donde las relaciones de simetría con el hikuli ofrecen la posibilidad de concebir cierta comunidad entre ambas entidades. Su parentesco simbólico los sitúa como hermanos y por medio del cual se faculta el empeño del kieri por argüir privilegios que eviten su derrota. Aquí se manifiesta la analogía que guarda este mito con su símil cora de las estrellas matutina y vespertina, pues tanto el kieri como kauyumari se refieren al sol como "Nuestro Abuelo", por consiguiente, se reconocen como hermanos" (Aedo, El problema de la ambigüedad y sus intentos de resolución. Tres episodios cosmológicos huicholes y coras, 2013, pág. 359).

Por otro lado es recurrente la figura de Kauyumarie a través del antepasado que nombran como "*maxa*" (venado). Zingg ofrece otra versión mitológica donde la ceniza de la calabaza contribuye en la domesticación de los animales. En este mito se sugiere que Kauyumarie y Watakame son la misma persona.

"Después que Kauyumali es liberado de su incómoda posición de estar colgado sobre el precipicio sostenido de su miembro viril, la maternal Abuela Crecimiento quema una calabaza y usa sus mágicas cenizas que coloca en una vasija votiva, para curarle mágicamente el miembro a Kauyumali, que en ese momento le ha sido cortado a su longitud normal, luego de haber medido las 100 yardas de largo con que burlonamente lo dotó la Abuela Crecimiento, bajo juramento de continencia por parte de él; Kauyumali rompe su voto y comete la imprudencia de dejarse cortar el pene por los dientes del interior de la vagina de una mujer, dientes que él mismo colocara ahí por orden del Sol. Nuevamente viene en auxilio de Kauyumali, una calabaza mágica, en el momento en que la Abuela Crecimiento lo está salvando en arca. Dentro de esa arca hay un fuego alimentado con la corteza mágica de la calabaza y para que no queme el tronco de higuera que sirve de embarcación al héroe cultural, está colocado sobre un

disco de dios. Cuando la perrita toma forma de mujer y se consuma su casamiento con Kauyumali, la ceniza de la calabaza que estuvo ardiendo durante la inundación vuelve a ser usada por la abuela crecimiento, quien nombra y domestica con esa ceniza a la raza animal, dotándola de vida y fertilidad. Solo el lobo y el tigre siguen con su forma específicamente animal, porque olieron y tocaron la sangre que brotó de la rotura del himen de la mujer-perro al consumarse, momentos antes su unión con el hombre-Lobo, o sea, Kauyumali (Zingg, 2012 (1982) (1938), págs. 376-377 I)".

Podríamos ahondar que si bien el venado que se encuentra al interior del adoratorio es Kauyumarie como "aliado del sol"; su lugar natural es el del amanecer; también se le puede encontrar en el inframundo como forma de venado, fue cazado para revivir más tarde gracias a la acción de su doble, la Estrella de la mañana" (Aedo, La dimensión más oscura de la existencia. Indagaciones en torno al kieri de los huicholes, 2011, pág. 165), hay una aparente antinomia "venado"/"flores blancas" al ser el primero parte de la luz y las segundas como parte de la oscuridad. Si en el adoratorio principal, uno de los actantes centrales es Kauyumarie, tendríamos que recordar que Aedo cita al lingüista Joseph Grimes, que interpretó el término "Kauyumarie" como "el que no se conoce [a sí mismo], se resalta un aspecto de este insondable personaje, cuya resistencia a ser reducido dentro de una sola dimensión semántica le permite conectar diferentes aspectos de la realidad y de las fuerzas que animan al mundo" (Aedo, 2011, pág. 167).

Por último es necesario remarcar que David Lorente demostró que el chamán que tiene que ver con lo oscuro va a negar su relación con este tipo de plantas. Aunque en otro momento el *mara'akame* me haya dicho que: "el *tiki*, como que tiene un polvo", "florece una cosa que está cayendo o algo así", "Como que cae algo así". "El polvo es tan fuerte..." "te emborracha, te duele la cabeza, te enfermas," "es muy fuerte el patrón".

Pero hay también otra “guía” distinta. El mara’akame del rancho denomina *nenewieri* a una forma de rezo donde ubica “una guía” que son *nierikate*⁴⁵ que corresponden los cinco puntos sagrados; con su *nierika* y su *muwieri* está hablando con los cinco puntos; “desde esa “guía” habla⁴⁶ primero con el abuelo fuego, luego habla con el sol, con Maxa, Tamatsi Maxeyuawi, Tserieta [el derecho, el sur, el Lago Chapala], ’utata [la izquierda, el norte, el Cerro Gordo]; Tsutia [San Blas] Paritekia [Wirikuta], los cinco puntos y en medio está él, el mara’akame. La guía comienza, por ejemplo en el adoratorio, desde la colocación de la jícara, la flecha, todos los santitos que están en el adoratorio: Yumu’utame kakaiyarixi, Niwetsika y todos los que se encuentren. Desde aquí [la guía] están hablando a todos”. Pero “la guía” también contiene todos los lugares sagrados. “El mara’akame levanta todas sus herramientas, sus armas. Otra vez vuelve a abrir su libro... ¿cómo tú, no? Haz de cuenta que todos los *mara’akate*, *kawiteru* también, pueden hacer una historia”.

3.8 La enfermedad de Teresa mueve a la familia

*Aquí voy, aquí voy caminado con cuidado, yo “Kauyumari” el venado el hermano mayor,
les pido me informen ¿Por qué? está oculto el alma de este hermana,
por favor. Yo aquí estoy pidiendo lo liberen y lo manden a la luz.*⁴⁷

La enfermedad es una manifestación del cuerpo que para los wixaritari traspasa los límites del cuerpo mismo. No es visto como parte de una sola naturaleza; sus síntomas “anormales” tienen varias perspectivas. A través de ella se manifiesta el punto de vista de los dioses; su cura está determinada por las acciones de los existentes o por las no acciones que los mismos wixaritari han dejado de realizar. Es por ello que se refleja el punto de vista de la enfermedad provocada por un antepasado a través del cuerpo wixarika y su inacción incluso repercute en el desequilibrio de la espacialidad y la temporalidad, sea diurna o nocturna. Pero la enfermedad tiene doble polo o es

⁴⁵ Rostros, espejos, apariencias “espacio fronterizo liminar (Geist, 2005, pág. 204).

⁴⁶ Aunque él es el mara’akame habla de el mara’akame como si fuera una tercera persona

⁴⁷ Canto de mara’akame para curar e investigar acerca de una persona enferma. Grabación Carl Lumholtz 1895. Cilindro 275. Museo Americano de Historia Natural de Nueva York.

ambivalente: es negativa para el cuerpo y positiva para el equilibrio del cosmos, para restablecer la temporalidad de lo nocturno/diurno. “Una perspectiva es un punto de vista corporalizado. Ser capaz de ocupar un punto de vista es sin duda una potencia del alma y los no humanos son sujetos en la medida en que tienen (o son) espíritus; la diferencia entre los puntos de vista —una diferencia— no está en el alma. Está formalmente idéntica en todas las especies, percibe solamente la misma cosa en todas partes; la diferencia entonces debe ser dada por la especificidad de los cuerpos” (Viveiros de Castro, 2010, pág. 55).

El cuerpo que porta una enfermedad incide en el parentesco tanto de la familia extensa como en el parentesco ceremonial genealógicamente demostrable de los adoratorios parentales; asimismo de un ancestro dependen una multiplicidad de cuerpos susceptibles de transformarse a través de la enfermedad.

“Una persona individual es ‘múltiple’ en la medida en que condensa a una multitud de relaciones genealógicas; de estas últimas, cada una está representada en su persona; a la inversa, un grupo de personas, como un linaje o una tribu, representa a una sola persona por el hecho de tratarse de una genealogía: el ancestro original está representado, más que por un solo cuerpo, por una multiplicidad de cuerpos, entre los cuales su propio cuerpo se ha transformado” (GELL, 1998, pág. 172) citado y traducido en (Kindl, El cuerpo y la cuerda, 2014).

Esta descripción de la cultura X ayuda a entender cómo corre la enfermedad entre los wixaritari a través de la agencia al interior del parentesco de la familia extensa en el rancho parental wixárika. Elisa Ramírez narra que en muchos mitos y relatos, las enfermedades y la muerte son producto de algún error, transgresión o desacuerdo entre los participantes, en tiempos primordiales, durante la creación (Ramírez, 2005).

A continuación abordaremos como se desenvuelve la enfermedad en las familias wixaritari: Ya casi anochece otra vez y Teresa (la ‘ukaratsi o mujer mayor, primera esposa del anciano) recogió casi toda la cáscara de mezquite que la madrugada pasada tiró la tormenta que cayó sobre el Rancho. Estamos solas en el gran predio. Me distraigo un poco y ya no la veo, pero me doy cuenta que como todos los días, a esta

hora de la tarde, cuando va cayendo el sol, se encuentra en la parte posterior del rancho, sentada bajo un duraznal, observando hacia “la cancha de futbol” que en realidad es un plano de cerro y al cerro del norte, del cual ya he hablado. Pero esta vez hay otra diversión; observa cómo se divierten decenas de huicholes al calor del tejuino.

Teresa prácticamente no sale del rancho; ella y su hermana Yolanda no siembran salvo el teiyari⁴⁸ pues no trabajan al ritmo de los hombres porque Teresa estuvo enferma por dos años en Guadalajara, cuando acompañaba a dos de sus hijos. “Le pegó una enfermedad” pero no sabe cómo se llama. Tal vez es diabetes, y le dijeron que ya no trabajara y se mantenga en el rancho. No obstante, siempre está ocupada; acarrea agua del pozo para llenar los depósitos que se utilizan para dar de beber a los animales de traspatio y para consumo humano. Limpia bajo el granero el frijol para sembrar y diario muele en el molino maíz que se comercializa en la cabecera comunal y que se da de comer a los pollos y las gallinas. Alimenta con olotes al burro; en los días de siembra y cuando las mujeres acompañan a sus maridos al coamil para dar alimentar al niño maíz las mujeres dejan a los hijos pequeños a cargo de las ancianas.

En los antecedentes de la enfermedad se me explica que Mukatuxa (Tierra Blanca)⁴⁹ fue el adoratorio familiar donde nacieron y fueron presentadas a los dioses Teresa y Yolanda, las esposas del anciano. Además es el lugar de origen de María, la madre de ellas; los hijos del anciano se refieren a ellas como “nuestras madres” sin distinción de quien de ellas los procrearon. El origen de la enfermedad de Teresa (y Yolanda) se encuentra en este adoratorio. La madre de las esposas del anciano hacía “fiesta” en este lugar pero era lugar desconocido para su progenie. Argumentan que por el contrario el abuelo paterno (el padre fallecido de Teresa y Yolanda) que ahora es yumu’ukame⁵⁰ sí tiene su xirikite en el adoratorio principal de Calabacillas, por lo que su

⁴⁸ Alimentan al niño maíz en el coamil cuando lo llevan a sembrar, porque está vivo y hay que cuidarlo hasta que crezca.

⁴⁹ Mukatuxa queda a una distancia aproximada de 10 horas caminando desde el Rancho, muy cerca del tukipa Ratontita, aunque ahí no hacen parada.

⁵⁰ [yu = posesivo 3ª persona; mu’u = cabeza; kame = persona-agente: su cabeza de familia]

desplazamiento a su adoratorio para la realización de las fiestas es en el mismo Calabacillas. Sin embargo, la madre del anciano (originaria de Peña Blanca) y la anciana (originaria de Tierra Blanca) no tienen su adoratorio parental en este sitio.

Si el anciano trasladara al rancho más “maíz de allá” (de Peña Blanca y Tierra Blanca) “con más razón” más rápido y más seguido los niños se enfermarían, por la diosa del maíz “de allá”. La importación de maíces nativos de otros ranchos contrae mayores compromisos ceremoniales y mayores enfermedades. Los maíces que se consumen en el rancho tienen su origen hace muchos años desde los ranchos de Peña Blanca y Tierra Blanca. Casi todo el maíz que se siembra en el rancho es originario de Santa Catarina (Peña Blanca) y fue heredado a al anciano por sus antepasados. Como mencioné anteriormente, sólo las ancianas “traen dos colores” (al parecer amarillo y pinto) que fueron heredados por sus antepasados. Estos corresponden con dos matrimonios, como la alianza del maíz con el sembrador. Al parecer hay un principio venenoso ya que está vinculado con la serpiente negra.

Por lo tanto, el rancho parental adquirió un compromiso ceremonial en Mukatuxa (Tierra Blanca) por cinco años. Lo adquirieron porque Teresa (la ‘ukaratsi o mujer mayor) “ya mero se andaba muriendo”. Le dijeron al mara’akame cantador e hicieron “fiesta”. El mara’akame le preguntó a los dioses Maxakwaxi, Xapa, Tatewari y otros, a través del canto: *¿Ne mita tunuiya?* [“voy a/suelo reunir con ello”. También decían “el canto es para mi abuela/mi nieta” “estoy buscando la causa de la enfermedad de mi abuela/mi nieta”. Estos cantos le denominan cantos de “investigación” y buscan la causa de la enfermedad (Luna, 2005). La transgresión o la falta de diligencia ante las obligaciones rituales enferman a los pacientes. Los mara’akate son quienes deben comunicarse con los dioses, sacar aquello que se ha introducido al cuerpo del enfermo, deshacer la acción de los brujos o rescatar al alma que abandonó el cuerpo (Ramirez, 2005)

El mara’akame concluyó que era una enfermedad asociada a la diosa del maíz. Los huicholes no especifican en sus propias categorías y en su propia lengua el

padecimiento de la enfermedad, solo dicen que es “la enfermedad de *niwetsika*”; puede ser entre otras diabetes, diarrea, calentura, dolor de estómago, debilidad⁵¹. Por lo tanto los familiares se comprometieron a realizar una serie de ceremonias en ese rancho. Buscaron el becerro y el venado y se inició con el compromiso que tendrán por los siguientes cinco años. No sólo es alivio para el enfermo, sino para toda la familia. El mara’akame “las” curó a Teresa y su hermana, bajo esa definición amplia de enfermedad/curación y hasta el momento tienen tres años con los compromisos. “En este sentido, el “kakai’yare” [sic: kakaiyari] tiene agencia para el grupo, pero el único que puede preguntarles directamente sus deseos es el mara’akame.[...]” (Fajardo Santana, 2007, pág. 185).

La familia afirma que desde que el mara’akame hizo fiesta, Teresa dejó de estar enferma. Sin embargo, cada año se preparan para realizar las fiestas en los ranchos antes mencionados:

“Pero primero tenemos que hacer en Tierra Blanca la fiesta de Mawarixa, luego Tatei Neixa, ahí dejar las ofrendas de Wirikuta, ya sigue la fiesta de los santitos, luego Tanana Kwewixa. Se pone bonita la fiesta, se junta mucha gente allá. Si estuviera cerquita te invitaba, pero caminando. Es mucho gasto. Entonces allá están los ancestros en Tierra Blanca, como siempre. Tenemos los *xiriki*, están los meros de las casas, está Tatewari, Tatei Niwetsika, Tatei Haramara, Tatei Xapawiyeme, Tsakaimuka, Tatata, Tiriwiekame, tantos que tienen su nombre, no podemos pronunciar en español; están allá en los *xirikite*. Cuando llegamos

⁵¹ Durante me estancia de campo me percaté que en el lapso de una semana tanto niños como mujeres estaban enfermos de calentura, vómito y diarrea. Había ocasiones en que los niños no salían por días de su cuarto debido a lo débiles que se sentían. Al preguntar me dijeron que era por la enfermedad de *niwetsika*. [Curación del mara’akame: Manuel va a curar a su nieto Roger, le chupa el estómago y aspira lo que trae, escupe saliva con “algo”; le toca el vientre y vuelve a aspirar a lo largo del mismo. El nieto está con el torso desnudo y descalzo y vuelve a escupir lo que le extrajo del estómago. Una tercera vez vuelve a chupar el estómago y vuelve a sacar lo que trae adentro. A continuación limpia con la mano el vientre y escupe sobre el vientre y “reza” en voz baja. Escupe tres veces; a continuación le acomoda la cabeza y le escupe en la “*kupuri*” o la coronilla, le toma la cabeza como si le apretara y vuelve a escupir. Tres veces también. A continuación su nieto Isaac quien también tiene diarrea y vómito le chupa y saca saliva con “algo” que tira fuera del predio del rancho. Limpia con la mano el estómago como si barrera algo, nuevamente reza en voz muy baja. A continuación le escupe y barre el vientre y escupe. Después le tocó a Leonel, el más pequeño de dos años. Leonel paciente se dejó curar por el abuelo; esperando a que terminara. Chupó la frente también, le tomó los tobillos, rezó, escupió en su estómago, escupió en su cara, en el estómago; sonrió y le dijo cosas al niño para entretenerlo mientras lo curaba; Leonel muy paciente aguardó hasta que terminara el abuelo.] Diario de campo. 10 de julio 2015.

nosotros, no había nada, hicimos dos casas [xirikite], la casa de los dioses y los santitos, fue una, otra para Tatei Niwetsika. Nomás dos hicimos. Y acá en Mukala'asi [Mukaratsi], allá también son los mismos. Para eso estamos viviendo nosotros. Casi ya no salimos a trabajar. A veces cuando hay chanza, vamos a buscar la vida[...]"[Grabación de campo 150709_009/julio de 2015]

Trasladar a toda la familia incluidas las jícaras ceremoniales, refundar adoratorios, restablecer las relaciones con los que habitan en esos ranchos, compartir los frutos bendecidos y los alimentos en general y ser los Otros en un territorio que aparentemente no es tuyo, pero que habitas temporalmente para hacer "fiesta" en un rancho que está a un día de camino implica un enorme autosacrificio.

3.9 El vientre materno y la presentación de los niños a los dioses

En otro aspecto, el territorio establece una analogía con el cuerpo; las diversas partes del cuerpo son un territorio en pequeño. Algunas partes más que otras están sujetas a la entrada de la enfermedad, o bien son más susceptibles de la temporalidad nocturno-diurno. Es a través de la asociación de las diversas partes del cuerpo con el cosmos y las sensaciones que experimenta el individuo a través de la enfermedad o las emociones que suceden las relaciones de los humanos con los no humanos. Las personas que son capaces de establecer analogías a partir del cuerpo con la espacialidad del cosmos, que conocen los puntos topográficos del cuerpo al cual asocian con la adquisición del don de ser especialista ritual y que tienen el punto de vista de los no humanos y humanos son los mara'akate ya que "el cuerpo es el centro, la mediación entre el macrocosmos y el microcosmos. Confluyen en él las formas y las leyes del universo. Es la articulación de las metáforas (Lopez Austin, 2004, pág. 20).

El desequilibrio del cuerpo en la persona y la entrada de la enfermedad se relaciona con la *kipuri* (coronilla en medio de la cabeza). La cabeza se divide en cuatro partes, como una cruz sobre la coronilla. Entonces sienten dolor, pero el curandero la va soldar y va a unir los cuatro lados. "Pero cuando está bien pegado, pues está bien firme". *Kipuri* viene del cielo [también hay una enfermedad del cuerpo que viene del cielo: *kipurixiya*]. El dolor viene de una entidad no humana que está sobre la tierra y

que la provoca, que puede dar cada noche o cada tercer noche. En los rituales del rancho decir y hacer *kipuri* también, es poner cinco gotas de agua sagrada que las mujeres toman de un contenedor pequeño de guaje (*'aikutsi*) y con una flor se ponen cinco gotas de agua sobre la tierra a escasos cinco centímetros frente al fuego, cinco gotitas afuera del *xiriki* (Tatei Yurienaka) y cinco gotitas adentro del *xiriki* de Tatei Niwetsika. La parte del cuerpo más importante para el chamán es *ne'iyari* (mi corazón)[o bien *'iyarieya*—el corazón de una persona] y la parte más delicada es la matriz.

Kindl nos dice que:

“el sistema de pensamiento wixárika sobre el cuerpo y el chamanismo, los principales componentes de conexión—*'iyari* “corazón” —, pensamiento, o memoria de los antepasados; el *tukari*, que se puede definir como potencial de vida de una persona antes de su nacimiento; *kipuri*, esencia o fuerza vital durante la existencia; y el *nierika*, don de ver de los chamanes. Cada una de estas cualidades se localiza en distintas partes corporales específicas: el *iyari* a nivel del ombligo, el *kipuri* en la parte superior del cráneo (la mollera) y el *nierika*, que fluye a través de los ojos; se refiere por extensión a los pómulos y a la totalidad del rostro” (Kindl, El cuerpo y la cuerda, 2014).

Geist, por su parte, los define como dos entidades anímicas:

“*iyari* se localiza en el plexo solar, mientras que *kipuri* se localiza en la mollera, de la cual sale o entra un cordón, *tatukari tawiwiyeri*, que conecta al ser humano con los dioses; estamos amarrados con las *tateikima*[*tateima*?] y los *kakaiyarixi*. El cordón se asemeja a una planta delgada y alargada. Si se rompe hay mala suerte y peligro de vida. El *kipuri* se describe, probablemente mejor, como centro o principio vital de crecimiento que no sólo alude al punto mencionado, sino que se expande por todo el cuerpo y está representado en el despliegue del *tsikiri*” (Geist, 2005, pág. 183).

El vientre materno como parte del cuerpo y en esa relación de espacialidad establece una analogía microcosmos-macrocosmos con los cerros. Matos Moctezuma nos dice que en Mesoamérica era creencia común que también cerros y montañas podían embarazarse y la cueva podía tener el carácter de matriz (Vargas y Matos, 1973) (Moctezuma, 2003, pág. 18). El vientre materno también es la nocturnidad y el ser que viene dentro de él pertenece todavía al mundo de los no humanos. “En Mesoamérica la vida se gestaba en la silenciosa dimensión telúrica-nocturna de la muerte, en lugares como el Mictlán, el Cumiehchúcuaro, el metnal, el Xibalbá, etc. En las palabras de una

partera náhuatl que, refiriéndose al bebé por nacer, declara que “está todavía en el Mictlán, todavía en la noche” (Códice Florentino, lib.VI, cap.27) (Johansson, 2003, pág. 50).

Para Kindl, el viaje iniciático de los peyoteros desde el centro ceremonial implica correspondencias entre las nociones de cuerpo, persona y vida. El edificio *tuki* tiene una connotación femenina porque se ubica en el poniente y abajo— ligeramente sumido con respecto al nivel del suelo (Kindl, 2001; Neurath 2002:206). El *tuki* es comparable con una cuerda o un útero, el lugar donde se lleva a cabo el ritual de la cuerda que remite a su vez a un cordón umbilical y desde el que parten los peyoteros. Al caminar, estos últimos trazan su camino, el cual se visualiza como una planta enredadera llamada *nanaiyari*, también considerada como una especie de funículo que los vincula con su territorio de origen (Liffman 2005) (Kindl, El cuerpo y la cuerda, 2014)).

Cómo se sueña el nombre del niño y lo presenta o bautiza es secreto, me dijeron en el rancho. “Va a hacer la lavada al *nunutsi* [niño], tiene que soñar, si no va a soñar no le pone nombre” [diario de campo de julio del 2015]. De lo que se ha comentado sobre las presentaciones de los niños cuando nacen, León Diguét nos narra que cuando acaba de nacer un bebé wixarika, se asocia el maíz a la niña y la calabaza al niño. “Cuando la mujer va a dar a luz, se somete a los preceptos dictados por Nakahue [sic. Nakawe] (la vieja diosa). Si es una niña después de la primera ceremonia se le presenta todos los instrumentos que deberá usar en la casa; después, en el fondo de un plato o de una jícara, adornados con cuentas y pintura, se pone una figurilla de cera que la representa (Diguét, 1992, pág. 126). La anciana que dio nombre a la niña toma esta jícara y la lleva a la gruta de Nakahue [sic. Nakawe] para rendir homenaje a la recién nacida que acaba de someterse a las leyes de la antigua diosa; de regreso a la casa, el ceremonial exige que, en el umbral de la puerta, la persona que hizo la ofrenda a la diosa encuentre un grano de maíz. Si lo encuentra, es un buen presagio. De no encontrarlo, seguramente la niña está condenada a una muerte prematura. En este caso, los manjares que se habían preparado para la fiesta, se arrojan a un fuego que

enciende fuera de la casa (Diguët, 1992, pág. 126). Para un niño, la ceremonia es parecida: le presentan instrumentos que son de uso exclusivo del varón como arcos, flechas, lazos y brazaletes para tirar al arco. Luego, su imagen representada en un bordado o en un tejido, se sujeta a la flecha y uno de los ancianos la lleva a la gruta de Nakawe. Entonces, igual que en el caso de la niña, el anciano debe encontrar algún objeto conveniente que (Diguët, 1992, pág. 126)(126) presagie la buena ventura del nuevo ser, puede ser un mechón de pelo de venado o un pedazo de calabaza” (Diguët, 1992, pág. 127).

Ingrid Geist nos narra que cuando el padre del niño trae agua de los lugares sagrados, el bisabuelo materno invoca a los dioses y muestra a los niños a los cuatro rumbos delante del fuego en el patio del xiriki del rancho después del atardecer. Durante la noche el bisabuelo sueña el nombre del niño. Antes de la salida del sol, la familia se reúne alrededor del fuego. El bisabuelo en espera de la luz del alba mira hacia el oriente, empuña cuatro *muwierite* (varitas emplumadas) y una sonaja. La ceremonia del bautizo se realiza al salir el sol. La abuela, con el nieto desnudo en brazos, y los familiares rezan. El bisabuelo, con sus *muwierite* en manos, jala la luz del sol hacia el fuego, introduce las puntas de las plumas de los *muwierite* en un pocillo con tumari y salpica el líquido a los cuatro rumbos, sobre el bebé y en el fuego. Agarra al niño y ofrece al sol en oriente, de allí hacia abajo al fuego, al poniente, sur, norte y finalmente hacia arriba. El bisabuelo toma unas flores y las sumerge en el agua, bendice los objetos rituales reunidos en un petate y procede al bautizo del niño, echándole agua en la cabeza, el pecho, los brazos, el vientre y las piernas. La abuela repite la ceremonia hasta desembocar en un baño ritual que, como dicen, borra todo. El recién nacido recibe el nombre de Matsiwa, [entre otros nombres importantes] que lo convierte en miembro reconocido ante la sociedad y los dioses. Al terminar el baño ritual, la madre recibe al hijo y lo envuelve en una cobija. El bisabuelo mete las flores en el pocillo del *tumari* y deja que el líquido chorree al fuego. Mientras que los abuelos dan vuelta alrededor del fuego, por la mano derecha, el padre lleva el pocillo al xiriki, en cuyo interior vierte el tumari por los cuatro rincones. La abuela trae una canasta con tamales de maíz con frijol, y la ceremonia termina con el consumo de los mismos.

Varios meses después, durante los festejos de semana santa, los abuelos paternos bautizan al niño en el templo católico (*teyeupani*) en presencia de todos los santos reunidos para la ocasión cuerpo (Geist, 2005).

En sentido inverso sentido se me narra en el rancho que a los cinco días se tiene que presentar al niño o niña. Lo presentan en el adoratorio, pero también van a Teekata. Pero les puede suceder que los que no van a Teekata se les podrían aparecer en la *xukuri* (jícara) de Tatei Niwetsika de tres a cinco maíces o semillas de calabaza. Entonces quiere decir que el niño tuvo suerte y ese maíz va a servir para el *teiyari* por lo que los cuidan y lo siembran.

Otra mujer del rancho me narra que en la Fiesta del Tambor (Tatei Neixa) se hacen las presentaciones a los dioses [mas no me especifica si es la fiesta del tambor del centro ceremonial o del adoratorio], el cantador habla a los dioses de ese niño—cuándo, dónde, cómo nació. Indica también que quiere que coma venado, pollos, tejuino. También va a expresar que lo va a llevar hasta Wirikuta. “Todo va a decir al dios”. Pero este niño va a presentarse junto al elote y la calabaza y va a estar también el tambor. Pasados un día y ocho días, por la mañana, se prende la lumbre y el cantador le va a dar de “comer” al niño. También lo llevan al manantial de agua sagrada o le traen agua de ese manantial. En una bella narración de la curación multitudinaria que realizan los mara’akate, Pacheco apunta que a los niños se les recuesta sobre Tamatsi Parietsika “tapetes de hierba en el suelo” y ante el sonido del tambor y las sonajas, cada mara’akame los revisa uno por uno con el fin de encontrar el mal que los aqueja; extraen el mal materializado en un objeto sólido. El curandero pone marcas con tizne en ciertas partes del cuerpo del niño como mejillas, muñecas, ombligos y tobillos donde se alojaba el mal (Pacheco, 2016, págs. 193-195).

Podemos concluir que la presentación primordial para los niños se hace frente a los ancestros genealógicamente demostrables, ya que ellos son los que reconocen a sus descendientes y a las semillas que ellos han heredado a las nuevas generaciones. Quiere decir que la presentación que se hace a los niños en la fiesta del tukipa es de

otro orden. El hecho de que los niños reciben diferentes nombres durante las etapas ceremoniales como su presentación en el *xiriki*, en semana santa o en Tatei Neixa, así como en rituales de curación o búsqueda de alguna enfermedad, explica por qué cuando se les pregunta cómo se llaman en wixarika, dicen tener varios nombres.

3.9.1 Haiku y el desquite de la diosa

Son las doce del día en el rancho y se oyen gritos en el área del patio del fuego. Son los hijos jóvenes del anciano que perseguían a una serpiente negra que reptaba en el extremo derecho y bajo los durazneros. La atraparon a pedradas y la atontaron. En minutos ya estábamos niños y adultos alrededor de la *haiku*. Interviene el anciano y con voz pausada y diálogos en español y wixárika. Comenta que esa serpiente vive en los manantiales, en Kírikuxata. Les dice a los hijos en español “se va a ir... [la víbora] si la van a matar..., máatala, pero ella ya se va...”. A continuación habla en wixarika y les narra que se dice esa serpiente es la serpiente de maíz negro: “*iku, haiku yuame*[*yiwime*-negro] *waniu*”. Les habla que además ahí vive la serpiente blanca *haiku tuxame* y que la serpiente está adentro en la fiesta de Wayeyani. “A esa víbora le salen las flechas de la lengua y si te toca una de esas...”. Esa serpiente con la tortuga y la serpiente verde (*haixaku*) están en el manantial para que no se acabe el agua. Ellos son del agua y ellos hacen el agua, por eso están ahí, dice el anciano. Los niños pequeños se aglomeran en torno a la serpiente y el anciano les dice con tono de regaño: *mana!* [¡quíatate!]. En ese momento llega la nuera del anciano enfurecida al saber que mataron a la serpiente y expresa enojada: “¿Por qué la mataron?! ¡Haiku es maíz!” Y se retira a su casa muy molesta.[Diario de campo, 17 de julio del 2015].

De las serpientes:

“las que pertenecen al surponiente, son haiku, y cuya naturaleza acuática las asocia a la noche. Destacan cinco clases de serpientes míticas: Tatei Xapawilleme[sic: Xapawiyeme], encarnación del agua y la lluvia del sur; Tatei Kiewimuka, símbolo del agua, las nubes y la bruma del poniente; Taweakame, expresión del viento salvaje y destructor; la serpiente de la aurora (Kuyukuri), y Teuka, un tipo de remolino controlado por el kieri (Aedo, La dimensión más

oscura de la existencia. Indagaciones en torno al kieri de los huicholes, 2011, pág. 206)".

Este suceso estaría relacionado con un drama social, meses después, en el rancho. Aunque la familia no habló directamente de que la muerte de la serpiente desencadenaría un mal augurio o una tragedia, el hecho de que el maíz sea un niño iba a desencadenar un suceso trágico que modificó la conducta de los hijos jóvenes del rancho. De las dos señoras jóvenes embarazadas de 7 meses, en el mes de octubre nacieron dos bebés, niña y niño. En el mes de noviembre recibí una llamada del hijo del anciano anunciándome que había muerto la casi recién nacida durante Tatei Neixa en uno de los ranchos donde les correspondía hacer la fiesta.

A los cinco meses regresé al rancho y no encontré a las mujeres que meses atrás había dejado embarazadas. La que tuvo el niño se encontraba en ese momento a horas de camino en el xiriki parental de su familia, disponiéndose a presentar a su hijo a los antepasados del rancho de sus padres. La segunda, a la que le falleció la bebé, se encontraba de "jornalera" en un campo de cultivo cercano a la ciudad de Zacatecas. Las mujeres del rancho me narraron que la niña fallecida se desangró por el ombligo⁵².

El mara'akame le dijo a sus nueras que la niña murió porque a esa niña todavía no la habían llevado a presentar al sitio donde se encuentran los antepasados de la madre y donde ella fue presentada a los dioses. Debió presentarse a la manera como

⁵² No pudieron controlar la situación y no sabían lo que le ocurría. El hecho sucedió durante la fiesta del Tatei Neixa en el xiriki de los antepasados de la madre de su suegro el anciano, cercano a Pueblo Nuevo. "El ombligo estaba abierto, haz de cuenta, como si lo hubieran cortado, no podíamos hacer nada porque estaba saliendo mucha sangre. Le pusimos una pañoleta, pero no dio resultado. En el centro de salud le pusieron una venda, la madre dijo que le pusieron una venda y yo creo que la ataron con mucha fuerza y no podía respirar". Trataron de que se recuperara en el Centro de Salud de San Sebastián. Ahí ya no pudieron hacer nada por ella y los mandaron a Colotlán. La niña falleció en el rumbo de "Los Amoles".[Grabación de campo. Diciembre del 2015]

lo hacen los antepasados de allá, de ese sitio. Que se debió haber llevado primero a ese sitio, en cambio se llevó primero a la fiesta Tatei Neixa en un adoratorio ajeno donde los antepasados no conocían a esa niña. La nuera muestran su confusión, no entienden y se preguntan cómo pasó, por qué pasó, ‘como nosotros, si nosotros, tal vez [los antepasados] no son como nosotros’. Nosotros debemos esperar a alguien que nos presente ¿no? ¿Por qué son así los *kakaiyarixi*?’.

Los especialistas en la antropología wixarika dicen que se compara la cuerda con el útero. El tierno estado del “recién nacido” se simboliza a través de una cuerda anudada que ata a los peregrinos uno con otro a través del mara’akame y con la madre tierra misma (Furst, 1976, pág. 210). Desatar la cuerda es regresar al lugar de donde se vino.

A la niña no la enterraron, la metieron en una cueva pequeña donde ponen a todos los bebés. Cuando la gente del rancho regresó de la fiesta y le preguntaron a la madre ¿dónde estaba su hija? Dijo, “ya me dejó”. Cuando pregunté si la muerte de la serpiente negra en el rancho era un aviso o un augurio de este suceso, me dijeron que no sabían, que preguntara al mara’akame.

Cuando pregunté al mara’akame [el anciano] me dijo que a la niña se le reventó el ombligo, le salió sangre y fue en el ritual de Tatei Neixa de su adoratorio. No pudieron hacer nada y falleció en la sierra. Falleció por no cumplir con su adoratorio (*xiriki*) a los tantos días de haber nacido la niña y por no ir a hacer la fiesta en casa de su mamá. Por eso la otra nuera, la que tuvo el niño se fue a hacer la fiesta con su papá, en su *xiriki*, para que no le pasara esto. Cuando terminara la fiesta entonces se regresaría. Así pasan muchas cosas cuando no cumplen la mamá o el papá. “Haz de cuenta que se desquita con el *nunutsi* por no ir a prender la vela, por no ir a presentarlo”. De la nieta dice que no se dio cuenta donde la enterraron; tal vez la llevarían a una cueva. Ahí ponen a los bebés, le tapan con piedras bien. A ese bebé no se le realiza el ritual de levantada de alma como a una persona grande, pues como “angelito” se regresó de nuevo, donde está Nuestra Madre. “El emblema que sintetiza

el lugar primigenio es la figura de Takutsi Nakawe.... Sus propiedades son, la de ser una matriz representativa a manera de tierra que da vida y la quita, siendo el agua y sus derivados los elementos que la asocian. Pero el inframundo comandado por Nakawe (la parte monstruosa de la madre crecimiento) se caracteriza por personajes que suelen ser transgresores del orden establecido y tener una personalidad trastornada por los excesos sexuales. ... Pero también las diosas de la fertilidad aparecen bajo la forma de Takutsi Nakawe” (Gutiérrez, 2010, pág. 115), (Gutiérrez, 2010, pág. 63).

Entonces, si durante la celebración del Tatei Neixa, como dice Pacheco (Pacheco, 2016, pág. 23)., “los frutos tiernos de la milpa se autosacrifican cubriendo la ruta completa de los ancestros míticos, al hacerlo alcanzan la iniciación en un ancestro, específicamente la madre maíz, Tatei Niwetsika. Transformados en alimento, se brinda a los humanos, lo que rompe la autoidentificación que antes prevalecía entre niños, calabazas y mazorcas, posibilitando que los niños puedan comerlos, sin el riesgo de estar consumiendo a un igual”. Esto quiere decir que las madres de familia deben presentar las semillas o primeros frutos, ya que si no lo hacen como dice el mara’akame del rancho, [la madre maíz] “toma el desquite”. Aquí nos enfrentamos ante un chamanismo horizontal (Viveiros de Castro, 2010, pág. 156), donde la madre maíz toma venganza tomando como presas a las mujeres que no llevan los maíces de sus antepasados directos. El interlocutor del mara’akame es la madre maíz que está temerosa del adulterio que pueda haber entre el cultivador y “otras” hijas, que no son las mismas que había venido sembrando en el coamil el agricultor.

La siguiente ocasión en que volví a ver a los integrantes del rancho fue en Wirikuta. El anciano llevó a 8 iniciantes: los hijos jóvenes del anciano, sus nueras y una hija soltera. Entre los hijos estuvo la pareja que perdió a la niña en la fiesta del Tatei Neixa. Aunque el anciano asiente que en el rancho parental está su xiriki de Tatei Niwetsika e invita a que su familia cumpla con sus compromisos ceremoniales y estén contentos y muy alegres, todavía “hay muchas salidas” no resueltas. Pensativo reflexiona sobre sus nueras ¿dónde están sus xirikite donde ellas fueron presentadas y

de donde son originarias sus madres? Por eso hay mucha enfermedad. Ellas tendrían que hacer fiesta también en esos adoratorios (para que ramifique la kirikuxa). Entonces independientemente de la herencia del maíz, también tendrían que regresar a sus xirikite de su lugar de nacimiento.

Conclusiones

Temporalidad, agencia y territorialidad fueron los temas que se abordaron en esta tesis

La territorialidad que se establece a través de la guía de las calabazas es temporal y está determinado por los límites del reconocimiento del parentesco ascendente hasta la cuarta generación, es decir, hasta el bisabuelo. Aunque pudiera haber otros casos distintos. La evidencia es que el término tatarabuelo no existe y en las prácticas ellos no reconocen como pariente genealógicamente demostrable al tatarabuelo. Cuando crece la descendencia hacia abajo, entonces, se pierde la conexión con el ancestro genealógicamente demostrable. Si se altera el parentesco se abandonan los xirikite familiares. Se establecen nuevas alianzas al reedificar nuevos xirikite en espacialidades que antes eran desconocidas para ellos, ya que reencuentran a la familia extensa que no se frecuentaba. Asimismo se “ensancha” la territorialidad ceremonial de una familia extensa. Los rituales que suceden en el rancho parental se relacionan con una temporalidad que parte de un tiempo oscuro y femenino que está en la búsqueda constante del amanecer; las principales actantes son las “madres” y en ellas y los niños recae la enfermedad. Aunque hay otras dimensiones de enfermedad provocada por *kaka+yarixi*. Las mujeres se ubican en la liminaridad; están en constante peligro. Durante su vida no dejan de estar en el límite entre lo humano y lo no humano; es por ello que cada temporada tienen que equilibrar su temporalidad nocturna. Los rituales que suceden en el rancho parental se relacionan con una temporalidad que entra figuradamente en un tiempo oscuro y femenino vinculado a la institución social del maíz y la participación de los agentes. El chamán y las mujeres juegan papeles centrales en la enfermedad divina/curación. Tanto las mujeres, como el *kieri* y cristo se encuentran en la alteridad.

La “cabeza” (Yumu’utame) representa la totalidad del universo, como un axis mundi. Se advierte a través de un alter-ego una asociación metonímica que resulta en una alteración ontológica a través de “sus cabezas”: *wapi*, la cabecita de la calabaza, es la parte de donde penden los humanos de “la guía de las calabazas”, también es el

propulsor del fuego para la formación del mundo; la figura de Yumu'utame (“sus cabezas”), como ancestros de mayor rango en el rancho es el diplomático cósmico quien negocia con Takutsi Nakawe y Tatei Niwetsika la sobrevivencia de los que están enfermos; el anciano del rancho como “cabeza de familia” extensa es otro diplomático cósmico ante los antepasados; las cabezas de piel de venado que se concentran adentro de los adoratorios son Takutsi Maxakwaxi, (bisabuelo cola de venado); destaca la cabeza de cristo “que tiene cuernos” —es decir, plumas de poder (*muwieri*)— y dialoga con los otros antepasados en el adoratorio; “el polvo de Kuruxi Tiki es tan poderoso que si el antepasado te desconoce, te duele la cabeza”; sólo una persona que no tiene pecado (*hakeri*), como un menor de edad debajo de 5 años las puede tomar las pieles de cabeza de venado; a través del *kipuri* entra la enfermedad y se cura poniendo cinco gotas sobre la tierra en forma de quince, arriba del cerro[que así funge como una cabeza geográfica].

Existe una suerte de tensión entre la agencia y las prácticas recurrentes al interior del adoratorio parental; aunque los wixaritari se encuentran profundamente normados por las decisiones de los centros ceremoniales tukipa y manifiestan que no se pueden “escapar” cuando les asignan los cargos, al interior del rancho no hay cargos en el templo *tukipa* de Tierra Azul en este momento. Pero sí tienen cargos en el xiriki parental derivado de las peregrinaciones locales que realizan. Tal vez el hecho de que el anciano en este momento se le exima de responsabilidades se debe a que el “anciano” es un *kawiteru*, [consejero mayor] quien ha desempeñado mucho autosacrificio y dedicación durante al menos 40 años en un tukipa. Al parecer el problema de la enfermedad de sus esposas ha ocasionado que “se respete” a su familia además de que no en balde tiene compromisos en cuatro xirikite parentales. Además como me comentó él, tiene bajo su cuidado un lugar sagrado como es “la guía de las calabazas”.

La diosa madre del maíz y la diosa madre de la tierra tienen sus propias territorialidades. Si los wixaritari no cumplen con sus obligaciones ceremoniales como regresar el maíz del teiyari, entonces se transforma de “madre” en una entidad que

toma sus propias presas, las cuales son las mujeres y los niños y la guía de las calabazas los hace regresar al “ombbligo materno”. Se puede decir que la “guía de las calabazas” es una variación de un árbol cósmico que tiene características y brotes rizomáticos propios dados a través del mito, la exégesis y las acciones rituales de los habitantes del rancho.

El punto de vista del lugar sagrado de Kirikuxata se manifiesta a través del movimiento que realizan las familias que salen en peregrinación. El movimiento parte del agua del manantial o charco, la raíz del abuelo fuego que conecta a los diversos patios ceremoniales hasta llegar a donde el diplomático cósmico haya establecido la ruta de acuerdo a lo dialogado con las divinidades. Con su movimiento van dibujando un mapa donde van conectando eslabones semióticos por los distintos centros ceremoniales y adoratorios familiares cuyo “agenciamiento es precisamente ese aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones” (Deleuze & Guattari, 1980, pág. 14). “Un movimiento de territorialización, siempre lleva asociado otros de desterritorialización, y reterritorialización” (Ema, 2004). Así la guía de calabaza manifiesta su potencia como la posibilidad del despliegue de la transición hacia un acto que se realiza en colectivo en el recorrido por los centros ceremoniales y adoratorios.

Una de las características más importantes de cómo se interconectan las familias a los centros ceremoniales *tukipa* y *xiriki* parental es, cual rizoma, la de tener siempre múltiples entradas a través de las alianzas matrimoniales bilaterales, que cual líneas de fuga, les permite interrelacionarse con un parentesco ceremonial genealógicamente no demostrable o bien establecido mediante la alianza. Por lo tanto, las desgracias también pueden caer sobre ellos si no se realizan los rituales. Cuando se rompen las raíces la familia se enferma, pero no dejan de establecerse nuevas conexiones. Hay pues, agenciamientos muy diferentes. En los rizomas existen estructuras de árbol o raíces, o la inversa, la rama de un árbol o la división de una raíz, pueden ponerse a brotar en forma de rizoma. “Ser rizomorfo es producir tallos y filamentos que parecen raíces, o, todavía mejor, que se conectan con ellas al penetrar

en el tronco sin perjuicio de hacer que sirvan para nuevos usos extraños” (Deleuze & Guattari, 1980, pág. 20).

Aunque el argumento de Liffman sobre el Nanayari no se enmarca dentro de la posición mesoamericanista y su trabajo de campo gira en torno a la ranchería y la ideología del territorio y tomando en cuenta las divinidades ancestrales que controlan el paisaje, su planteamiento no se divorcia de esta posición, sino que la ve desde otra perspectiva. En cuanto al sistema jerárquico, dice que: adoratorio-templo-sitio sagrado constituye una serie anidada de unidades territoriales heterogéneas. Consecuentemente desde la perspectiva del tukipa su territorio es una red de hogares xiriki y lugares sagrados que se traslapan. Así muchas familias extensas realizan ceremonias colectivas y desempeñan cargos que reproducen la raíz familiar en un nivel más englobador, pero reglas matrimoniales flexibles implican que una ranchería puede pertenecer a múltiples tukite (Liffman, 2012, pág. 138). Esto no quiere decir que el sistema jerárquico siempre descansa en los tukipa, ya que para el caso del rancho parental, visto desde otra perspectiva, la jerarquía de las divinidades que habitan en el xiriki parental pesa más en la temporalidad que compete al ámbito de lo “parental” e imperan los ancestros de los familiares muertos, así como divinidades “exclusivas” de ciertos adoratorios. Si bien es cierto hay Diosa Madre del Maíz y la Diosa Madre de la Tierra y la Madre Crecimiento en todo el territorio, estas divinidades conocen quienes son los que protegen éste o aquel coamil, o bien los adoratorios y los maíces que heredaron a las familias. Se desprende que el sistema dendrítico de Liffman se complementa con la propuesta de Deleuze. Entonces el territorio temporal del rancho parental sufre un desplazamiento jerárquico y en esta ocasión descansa en los xirikite bajo una lógica de: manantial-fuego-xiriki-tukipa-xiriki-tukipa-sitio sagrado- xiriki, con diversas variaciones de acuerdo a “la guía” pero, concluyendo en un adoratorio y no en un centro ceremonial como se podría inferir a través de la literatura antropológica sobre el tema. Es decir, los peregrinos del rancho parental recorren “la guía de las calabazas” y van en búsqueda de su Niwetsika (Madre Maíz).

El territorio wixarika del rancho no está dado por sí sólo sino que la asimetría negativa de los antepasados promueve la reterritorialización y emergen nuevas

historias de temporalidad y territorialidad. La articulación del espacio regional puede desarticularse pues las dendritas pueden no provenir del fuego de un gran templo, sino ser un espacio intermedio para llegar a un adoratorio parental o bien podemos solo ver en el tukipa, los lugares sagrados o los ranchos parentales los frutos o las ramas, sin advertir que esas ramas pudieran haber formado raizomas; que el sistema de asentamiento de esas rancherías o las largas travesías cuentan con narraciones colectivas desconocidas en las cuales se conmovieron los opuestos complementarios y asimétricos.

Quedan como líneas abiertas observar la ceremonia que se hace exclusivamente en el xiriki centro de la localidad de Calabacillas y enfocado en el lugar sagrado Kirikuxata, el cual estos dos años no tenía anciano a cargo por encontrarse enfermo y fuera de tiempo de las acciones y las relaciones de intercambio y asimetrías negativas o positivas entre familias extensas distintas entre ranchos parentales, es decir, trabajar la etnografía segmento por segmento *in situ*. Ya que la etnografía levantada se realizó en el rancho donde habita la familia extensa, pero hizo falta tiempo para recorrer la guía. El tiempo para la realización de esta maestría no lo permitió. Otras líneas abiertas son ahondar sobre otras motivaciones en torno a la guía de las calabazas que propician la movilización de los ranchos parentales, donde seguramente se encontrarán más temas abiertos en otras localidades.

Otra línea abierta que retomo de los comentarios a esta tesis por parte de la doctora Neyra Alvarado es si: “¿nos encontramos con nociones comunes temporoespaciales como resultado de actitudes, concepciones y prácticas de poblaciones que habitan una extensa región en la Sierra madre occidental y los desiertos del norte de México?”.

ANEXO FOTOGRÁFICO









Bibliografía

Alvarado, N. (2004). *Atar la vida, trozar la muerte*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo Exconvento de Tiripetío.

Aedo, Á. (2011). *La dimensión más oscura de la existencia. Indagaciones en torno al kieri de los huicholes*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Aedo, Á. (2011). *La dimensión más oscura de la existencia. Indagaciones en torno al kieri de los huicholes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Aedo, Á. (2013). El problema de la ambigüedad y sus intentos de resolución. Tres episodios cosmológicos huicholes y coras. En c. Marie-Areti Hers, *Miradas renovadas al Occidente indígena de México* (págs. 343-361). México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Arhem, K. La Red Cósmica de la Alimentación. En G. P. Philippe Descola, *Naturaleza y Sociedad Perspectivas Antropológicas*. Siglo Veintiuno Editores.

Arqueología, M. (2010). La calabaza. *Arqueología Mexicana* #35 , 20-21.

Barfield, T. (2000). *Diccionario de Antropología*. Estado de México, México: siglo xxi.

Buttler, J. (2011). Cuerpos que importan. En M. F. Diana Taylor, *ESTUDIOS AVANZADOS DE PERFORMANCE* (págs. 57-89). New York: Fondo de Cultura Económica.

Cayón, L. (2013). *Pienso, luego creo*. Bogotá, D.C.: Instituto Colombiano de Antropología e Historia .

Coyle, P. E. (2008). La cacería del venado. En J. N. (coordinador), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica* (págs. 294-334). México, D.F.: CNCA-FCE.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). Introducción: Rizoma Mil mesetas. En G. y. Deleuze, *Mil mesetas*.

Descola, P. (2012). Más allá de la naturaleza y de la cultura. En *Cultura y Naturaleza* (págs. 75-96). Amorrortu editores .

Díaz, R. (1997). La vivienda en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia. *Alteridades, Vol.7 núm13, UAM Unidad Iztapalapa, Distrito federal, México* , 5-15.

- Diguet, L. (1992). *Por tierras occidentales entre sierras y barrancas*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México, Instituto Nacional Indigenista.
- Ema, J. (2004). Del sujeto a la agencia (a través de lo político). *Athenea Digital*, 5.
- Faba, P. (2013). La memoria como conocimiento. Pensar el pasado entre los huicholes (wixaritari) de Nayarit y Jalisco. En Á. A. varios, *Miradas renovadas al Occidente indígena de México* (pág. 416). México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Fajardo Santana, H. (2007). *COMER Y DAR DE COMER A LOS DIOSSES: Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola*. Guadalajara-San Luis Potosí: Centro Universitario de los Lagos.
- Furst, P. (1976). *Alucinógenos y cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gallardo, M. C. (2012). Construyendo categorías para pensar la agencia política en sociedades desiguales. una reflexión sobre Arendt y Buttler. *Revista Internacional de Pensamiento Político I época Vol. 7* , 275-289.
- Galinier, J. (febrero de 2016). Seminario: Cuerpo diurno, cuerpo nocturno, antropología del Nictémero/UNAM.
- GELL, A. (1998). *Art and agency. An Anthropological Theory*. . Oxford: Clarendon Press.
- Geist, I. (2005). *Liminaridad, tiempo y significación. Prácticas rituales en la Sierra Madre Occidental. Colección Científica*. México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gutiérrez del Ángel, A. (2012). Los hilos nierika de la serpiente: de la endogamia a la danza y de retorno al mito. En A. G. Ángel, *Hilando al norte: nudos, redes, vestidos, textiles* (págs. 497-527). San Luis Potosí: El Colegio de San Luis-El Colegio de la Frontera Norte.
- Gutiérrez del Ángel, A. (2002). Jerarquía, reciprocidad y cosmovisión: el caso de los centros ceremoniales tukipa en la comunidad huichola de tateikie. *Alteridades. Tiempos y espacios del parentesco* , 75-97.
- Gutiérrez, I. d. (2010). *Las danzas del padre sol*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial Porrúa.
- Guzmán, A. (1997). *Mitote y Universo Cora*. Tesis Licenciada en Etnología, México.
- Hernández, F. (2007). *La alimentación de los antiguos mexicanos en la Historia natural de Nueva España*. México D.F.: Universidad nacional Autónoma de México.
- Hernández, F. (2010). Del ayotli de la naturaleza y géneros de las calabazas indias. *Arqueología Mexicana* , 20-21.
- Jauregui, J. (2003). El cha'anaka de los coras, el tsikuri de los huicholes y el Tanmoachan de los mexicas. En C. Jesús Jauregui y Johannes Neurath, *Flechadores de estrellas* (págs. 251-285). México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara.
- Jauregui, J. y. (2003). *Flechadores de Estrellas*. México: Estudios Monográficos Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Conaculta-INAH.

- Johansson, P. (2003). La muerte en Mesoamérica. *Revista Arqueología Mexicana. El ciclo de la vida. Las edades del hombre en Mesoamérica. Vol. X-Núm. 60* , 46-53.
- Kindl, O. (2003). *La jícara huichola, un microcosmos mesoamericano*. México: Estudios Monográficos Etnografía de los Pueblos Indígenas de México Conaculta-INAH.
- Kindl, O. (2012). Caminos de colores. El hilo como itinerario visual en los cuadros de estambre (nierikate) huicholes. En E. Arturo Gutiérrez del Ángel, *Hilando al norte: nudos, redes, vestidos, textiles* (págs. 341-380). San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, El Colegio de la Frontera Norte.
- Kindl, O. (2014). El cuerpo y la cuerda. (LESC, Ed.) *Ateliers d'anthropologie [en ligne]*,40 .
- Krieg, P. W. (1989). El ojo del observador. . En P. W. Krieg. Barcelona: Editorial Gedisa S.A Barcelona.
- Laplantine, F. (1979). *La etnopsiquiatría* (Editorial Barcelona ed.). (Gedisa, Ed.)
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI, Editores Argentina.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Leal Carretero, S. (1992). *Xurawe o la Ruta de los Muertos*. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara.
- Levi, J. M. (2012). Chicomostoc, cuevas, agricultura y el número siete: siguiendo un hilo cosmogónico desde mesoamérica al suroeste de Estados Unidos, a través de la Sierra Tarahumara. En E. Arturo Gutiérrez del Ángel, *Hilando al norte: nudos, redes, vestidos, textiles* (págs. 177-232). San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Liffman, P. M. (2012). *La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Lopez Austin, A. (2004). Elogio del cuerpo mesoamericano. *Artes de México* , 18-39.
- López Austin, A. (1998). La parte femenina del cosmos. *Arqueología mexicana , La mujer en el mundo Prehispánico Vol.V Núm.29* , 7-11.
- López Austin, A. (2015). *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*. México D.F: Ediciones Era .
- López Austin, A. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- López-Austin, A. (2011). *Tamoanchan y Tlalocan*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lorente Fernández, D. (2016). Chamanismo. *Artes de México, número 118* , 34-43.
- Lumholtz, C. (1986). *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. México D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Lumholtz, C. (1986). *El México Desconocido*. México: Instituto Nacional Indigenista.

- Lumholtz, C. (1898). Grabaciones de Carl Lumholtz en la región huichola 1898. (L. González, Trad.) Museo Americano de Historia Natural de Nueva York.
- Luna Ruiz, X. M. (2004). *MUSICA WIXARIKA ENTRE CANTOS DE "LA LUZ" Y CORDÓFONOS*, Tesis de Licenciatura en Etnomusicología. Escuela Nacional de Música, UNAM.
- Luna, X. (2005). *Música y cantos para la luz y la oscuridad 100 años de testimonios de los pueblos indígenas*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Manzanares Monter, S. A. (2009). *El Sistema de cargos de los Xukurikate*. México: Univesidad Nacional Autónoma de México.
- Mauricio F. Boivin, A. R. La noción de conciencia práctica y teoría de la estructuración de Giddens. En A. R. Mauricio F. Boivin, *Constructores de Otredad. Una introducción a la antropología social y cultural* (págs. 156-160). EA.
- Millán, S. (2015). *LA ALTERIDAD PERMANENTE: COSMOVISIONES INDÍGENAS Y TEORÍAS ANTROPOLÓGICAS*. CIUDAD DE MÉXICO.
- Millán, S. (2014). Animales, ofrendas y sacrificios: alianza y filiación en dos pueblos indígenas de Mesoamérica. *DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA*, 62 (AÑO 21).
- Moctezuma, E. M. (2003). Embarazo, Parto y niñez en el México prehispánico. *Revista Arqueología Mexicana. El ciclo de la vida. Las edades del hombre en Mesoamérica.*, 16-21.
- Neurath, J. (2013). *La Vida de las Imágenes Arte huichol*. NMéxico D.F: Artes de México Conaculta.
- Neurath, J. (2002). *Las fiestas de la casa grande*. México: Estudios Monográficos Etnografía de los Pueblos Indígenas de México Conaculta-INAH.
- Neurath, J. (2003). Cosmovisión y Sexualidad en la fiesta Namawita Neixa de Keuruwit+a. En J. y. Jauregui, *Flechadores de Estrellas* (págs. 207-220). México: Estudios Monográficos Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Conaculta-INAH.
- Oliveras de Ita, D. (2013). "La gente del rayo en la chinantla media". En M. A. Bartolomé, *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México Actual*. México: INAH.
- Olivier, G. (2015). *Cacería, Sacrificio y poder en meoamérica Tras las huellas de Mixcoatl, "Serpiente de Nube"*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Pacheco, R. C. (2016). *La navegación del tambor y el vuelo de los niños: complejidad rirual huichol*. Universidad Nacional Autónoma de México: Tesis grado de doctor en Estudios Mesoamericanos.
- PITROU, P. (2011). La noción de vida en Mesoamérica Introducción. En P. PITROU, M. VALVERDE VALDÉS, & J. NEURATH, *La noción de vida en Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos).
- Preuss, K. T. (2008). La influencia de la naturaleza sobre la religión en México y los Estados Unidos. En J. NEURATH, *Por los caminos del maíz* (págs. 85-150). México, D.F.: FONDO DE CULTURA ECONÓMICA/CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES.

Preuss, K. T. (1998 (1906)). En J. J. (comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit Ensayo sobre coras huicholes y mexicaneros*. México D.F.: Instituto Nacional Indigenista-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

Ramirez, E. (2005). Mitos y Enfermedad entre los Huicholes . *Revista Arqueología Mexicana Salud y enfermedad en el México Antiguo*. Vol. XIII-Núm. 74 , 84.

Robles, H. M. (1995). «Los sistemas de cultivo agrícolas entre los huicholes.» . En J. L. Iturrioz, *En Reflexiones sobre la identidad étnica* (págs. 241-245). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Schaefer, S. B. (2002). *To think With a Good Heart: Wixárika Women Weavers and Shamans*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Seler, E. (1998 (1906)). Indios huicholes del estado de Jalisco. En J. J. (comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit, ensayo sobre coras huicholes y mexicaneros de*. Centro Frances de Estudios Mexicanos Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.

Valdovinos, M., Lira, R., & Nava, F. (2013). *Konrad Theodor Preuss. Walzenaufnahmen der Cora und Huichol aus Mexiko 1905-1907. Grabaciones en cilindros de cera de los coras y los huicholes de México* . (L.-C. K. Ziegler, Ed.) Berlin-Distrito Federal: Museen zu Berlin Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas Canibales*. Madrid: Kats.

Zingg, R. (2012 (1982) (1938)). *Los huicholes Una tribu de artistas*. México D.F: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Glosario de palabras wixaritari

'aitsarie	templo que está a la entrada Teekata).
'atsiyari	semillas
'iku	maíz
'ikuxiya	enfermedad del maíz
'ipuima	que sabe de la víbora rayada o voladora
'iyari	corazón, alma, fuerza vital, plexo solar
'iki	atado de mazorcas, personificación de Tatei Niwetsika
'iri	flecha
'irikame (pl. irikate)	persona(s)-flecha, antepasado(s) vivo(s)
'ukaima	que sabe de las lágrimas
'ukiratsi	anciano del rancho
'Ututawi'	el “cazador puma, a la izquierda (del abuelo fuego), [al norte].
'uwenikatsie	lugar sagrado ubicado hacia el oriente. Un asiento literal de los kakaiyari-antepasados) y tiene como su equivalente Wirikuta (desierto donde crece el peyote).
'Awakame Kiruxukame	ensartador- persona-cuerno
'uxipierieya	descansó en el interior
'aikutsi:	pequeña jícara que se utiliza para contener líquidos en las fiestas, especialmente agua, y todo tipo de bebidas rituales. Kindl (2003) señala que se elabora con una planta llamada Lagenaria siceraria. (Pacheco, 2016).
coamil	lugar de siembra inclinado, sobre el cerro
hai	nubes
haiku	serpientes de nube
hakeri	niño sin pecado, cargo ritual [proviene del esp. “ángel”]
Hamútsama (“que sabe del agua de entretejido fuerte”)	
Hauxamanaka	lugar de la madera flotante en Cerro Gordo, Durango

Hayuama	agua azul
hauri	gran jícara con velas de todas las familias
hikuri	peyote (<i>Lophophora williamsii</i>)
hewixi	gigantes, vivían en la oscuridad
kakaiyari	antepasado
kakaiyarixi	antepasados
katira	vela
kaxetuni madera	carretones o cuexcomates circulares o cuadrados de otate y
Kiekari	territorio cultural
Kieri	las flores nocturnas de los wixaritari
kieta	el lugar del rancho kie = rancho; -ta = lugar
Kirikuxata	lugar sagrado de la guía de las calabazas
Kipaima	que sabe del cabello [de maíz]
Kuruxitiki	polvo que cae-de cruz
Kwietsanariya	sistema de roturación o de tiro (Robles, 1995)
maiwe, maiweme	lugar donde hay que abstenerse pues es sagrado. [También es maiwe no marcar bien las mojoneras de donde empieza y termina la palabra del otro
Matsiwima ¹	que sabe que es brazalete, es una persona mujer-fríjol
mara'akame (kate)	especialista ritual, chamán, (plural)
Makuhekia	Se ve claro alrededor o "El Mirador"
Maxakwaxi	el venado cola blanca
Mukatuxa	Tierra Blanca
Muwieri katanakatsie	lugar sagrado ubicado al sur, (las varitas emplumadas de los antepasados)
neteukari	mi abuelo/nieto, un término recíproco) (Manzanares Monter, 2009)
nekutsi	mi abuela (Manzanares Monter, 2009)
netutsi	mi bisabuelo/bisnieto o todos los demás parientes de estas generaciones) Asimismo los parientes de tercera generación ascendente y descendente: (Manzanares Monter, 2009)
newaru	como le dicen a las abuelas en el rancho.
Nanayari	raíz (raíces, enredaderas, lianas-arraigo (Liffman, 2012))

Nanayari Tatewari”	la raíz de Nuestro Abuelo fuego
nierika)	visión
nuiwari	la proliferación y el crecimiento maternos
nunutsi	niño
Parikata	dios de la caza del venado
Paritekia	en lo alto del Cerro Quemado,
Reu’unax	el lugar de nacimiento del sol en Wirikuta
takwa	patio
Takutsi	Nuestra Abuela
Takutsi Nakawe	Tiene varias denominaciones como la formadora del mundo o la abuela en crecimiento, entre otros
Tamatsi Kauyumarie	el venado azul
Tamatsi Teiwari Yuawi	Nuestro Hermano Mayor el Mestizo Azul Oscuro. (Neurath, 2013)
Tatei Niwetsika	Nuestra madre del Maíz
Tamatsi Paritsika	Nuestro hermano el Venado”
Tananama	dioses que habitan en el cielo
Tatakwari	nuestro patio
Tatata	Nuestro padre, el Sol
Tateima	las madres
Tatewari	Nuestro abuelo [del Fuego]
Tatei Niwetsika teiyari	que vive “Nuestra madre maíz
Tatei Mawarixa	Fiesta de las Calabazas, ofrenda para nuestra madre.
Tatei Neixa:	“la danza de nuestra madre”, también: “fiesta del elote o del tambor” o Wima Kwaxi” (Pacheco, 2016)
Tatei Niwetsika Wayeyani	“Nuestra Madre va a empezar a ser
Tatei Tairawime,	Nuestra Madre maíz morado
Tatei Taxaiwime	Nuestra madre maíz amarillo
Tatei Tsiwime	Nuestra Madre maíz pintito
Tatei Turixikita	diosa de la concepción y del nacimiento. (Lumholtz, 1986)

Tatei Tuxame	Nuestra Madre maíz blanco
Tatei Werika 'imari	la Virgen de Guadalupe, águila real, diosa de la vida y de la muerte
Tatei Xapawiyeme	Nuestra Madre del sur
Tatei Yiwime	Nuestra Madre maíz negro, la “mayor” variedad de maíz y por tanto la más importante para el rancho.
Tatei Yurienaka	Diosa Madre de la Tierra
Tatuwani	gobernador tradicional
Tayaupa	Nuestro padre el Sol
Tawewiekame	nuestro padre el sol
Teiwarixi	foráneos
teiyari	[madredad] decir teiyari,[“madredad” ¹] es polisémico, hacer diversas acciones ceremoniales en distintas espacialidades y temporalidades
tejuino	maíz fermentado
tepari	(piedra circular). matriz del mundo, (Faba, 2013)
teparixa	enfermedad del tepari”
Teekata	Tatewari (Nuestro abuelo [del fuego] fue encontrado por vez primera. Lugar sagrado cercano a Tuapurie.
tewari	abuelo
timawamete	los que traen la ofrenda
Tsiikakame	“es poco dulce” o es “caja dulce” como calabaza-hombre
Tsiikama	“que sabe que es duro y dulce”, como la mujer Matsiwa (“brazalete”) de Kauyumarie (deidad venado) como el frijol-hombre
Tsikiri	cruces romboides
Tsikirimuka	ubicado al norte (el aire, “Ojo de dios asentado”)
tukaripa	cuando/donde es la luz
tumari	maíz molido
Tumuxawi	hombre-venado
tunuarita	se relaciona con “el lugar del amanecer”
tsamuri	contenedor ceremonial circular de palma tejida con maíz molido, chocolate con galletas de animalitos y tortillitas
tukari	el día

Tukipa	conjunto ceremonial que integra un templo redondo con adoratorios de dimensiones menores y de techo de dos aguas, también contiene un patio ceremonial
tunuari	reunión
tikari	la oscuridad
Tikimarikatsie	lugar sagrado al norte
tikaripa	cuando/donde es la oscuridad
tixueku o tepu	tambor
titahiri	“se extingue en la sierra”
Wap̄i	pedúnculo y tapa donde se sostiene la calabaza con el tallo-fuego
Watakame	primer sembrador de semillas
Wawatsari	el “cazador tigre” que quedó a la derecha (del abuelo fuego) [al sur]
Wika’etsiya	sistema de coa o sistema de roza, tumba y quema, (Robles, 1995)
Wirikuta	el territorio ancestral en el desierto de San Luis Potosí visitado por hikuritamete, que representan los tukipa de la Sierra; el área oficialmente reconocida rebasa 120 000 hectáreas (Liffman, 2012)
Wixaritari	huicholes, plural
Xapawiyeme Chapala	“Diosa Madre del Sur”, Nuestra madre de la lluvia en el lago de Chapala
xikuri	pañó de la cabeza
Xitaimakatsie	
Xitaimakatsie	la mamá del maíz tierno adentro. lugar sagrado situado hacia el occidente (mamá del maíz o abuela del maíz) y tiene como su equivalente Haramara (nuestra madre del mar en San Blas, Nayarit)
xiriki	adoratorio
xirikite	adoratorios, plural
xukuri’ikate	“jicareros”
Xurawe	Estrella
xutsi	calabaza
Yiwawitari	“La lluvia ‘negra’”
yeiyari	el orden ceremonial “diurno” patriarcal. (Liffman, 2012)

yuame

maíz negro

yumari

chocolate molido

Yumu'ukame

yu = posesivo 3ª persona; mu'u = cabeza; kame = persona-agente:
su cabeza de familia]

Yumu'utame

“sus cabeza-personas”

