



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

**De la Madre Águila Joven a la Madre Maíz.
Acercamiento a la noción huichola de deidad
a través de la noción huichola de persona**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A
NORA NALLELY RODRÍGUEZ ZARIÑÁN

Tutora: Dra. María Isabel Martínez Ramírez,
Instituto de Investigaciones Históricas

Ciudad de México

Diciembre 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la comunidad *wixarika* de *Tuapurie*

A mi madre y herman@s

A la memoria de mi padre y de mi hermano mayor

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
I. PRIMERA APROXIMACIÓN A LA DEIDAD NUESTRA MADRE ÁGUILA JOVEN.....	26
1.1 Antecedentes arqueológicos.....	27
1.2 Antecedentes etnográficos.....	30
1.3 Algunos antecedentes en torno al estudio de las deidades indígenas.....	34
1.4 Algunos antecedentes en torno a las deidades <i>wixaritari</i>	39
1.5 Las deidades <i>wixaritari</i> nativas y las deidades <i>wixaritari</i> mestizas.....	44
1.6 De invención y co-inventión. Aproximarse a la Madre Águila Joven a través de su nombre y/o del contenido de un canto ritual.....	52
1.7 Comentarios finales.....	75
II. TRANSFORMACIONE DE UNA DEIDAD QUE ES MAÍZ, VENADA Y PARTE DE LA PRIMERA LLUVIA.....	81
2.1 Etnografía de la transformación.....	82
2.2 “ <i>Werika +imari</i> y el maíz son lo mismo”: Ciclo agrícola y ceremonial (<i>neixa</i>) del maíz <i>wixarika</i>	86
2.3 “Es el maíz, es una venada y es la lluvia, bueno, parte de ella”. Análisis de convergencias y lógica de transformación de una categoría sensible llamada <i>Werika +imari</i>	135
2.4 Comentarios finales.....	162
III. EL MAÍZ TAMBIÉN CUMPLE. ACERCAMIENTO A LA NOCIÓN WIXARIKA DE DEIDAD A PARTIR DE LA NOCIÓN WIXARIKA DE PERSONA.....	165
3.1 Antecedentes sobre la noción de persona.....	168
3.2 <i>Tewi</i> . La noción <i>wixarika de persona</i>	174
3.3 El maíz también cumple. Las posibilidades corpóreas como cuerpo carne del <i>tewi</i>	202

3.4 <i>Tatei Neixa</i> como parte fundamental en la construcción del maíz como <i>tewi</i>	206
3.5 El ciclo <i>neixa</i> como ritos de paso en la construcción del maíz como persona.....	217
3.6 ¿Humanidad, “te+teridad”, práctica común, hacer igual?.....	223
3.7 Comentarios finales.....	232

IV. CONCLUSIONES.

LA MADRE ÁGUILA JOVEN DESDE LA NOCIÓN HUICHOLA DE DEIDAD.....	241
4.1 Algunos comentarios en torno al maíz asignado como semilla para la siembra anual.....	248
4.2 Noción huichola de deidad	
Acercamiento a las característica de las deidades huicholas nativas.....	251
4.3 Nuestra Madre Águila Joven, <i>Tatei Werika +imari</i>	257

Anexo I

Tatei Werika +imari: Bisagra entre una deidad <i>wixarika</i> y una deidad mestiza.....	261
---	-----

Anexo II

Esquemas de	
contenido.....	267
Bibliografía.....	276
Glosario de nombres comunes.....	289
Glosario de nombres propios.....	294

LISTA DE TABLAS

- Tabla 1. Convenciones ortográficas
- Tabla 2. Centros *tukipa* correspondientes a *Tuapurie*.
- Tabla 3. *Kakauyarite* y *Tateteima* con cargo en *Keuruwit+a*.
- Tabla 4. Los santos *wixaritari*.
- Tabla 5. Contraste entre el *wawi* y el *kawitu* (narrativas *wixaritari* en torno a sus deidades).
- Tabla 6. Grupos en que se divide el maíz nativo *wixarika*.
- Tabla 7. Componentes que se duplican en la fila de *Na'ariawame*.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1. Ubicación de los sitios arqueológicos mencionados y de las cabeceras de las comunidades *wixaritari* serranas o tradicionales.
- Figura 2. Muestra de vasijas *pseudo cloisonné* con la iconografía que expresa a un águila con una o más serpientes.
- Figura 3. Iconografía *wixarika* mostrando un águila y una serpiente.
- Figura 4. Plumaje de águila real (*Aquila chrysaetos canadensis*) inmadura y adulta.
- Figura 5. *Tepali* de *Tatei Werika +imari*, anverso y reverso.
- Figura 6. Énfasis en el uso de plumas de águila joven en el Suroeste americano, Grandes planicies, Noroccidente mexicano y Altiplano Central.
- Figura 7. Cuadro de estambre mostrando a un águila astada.
- Figura 8. Conjunto ilustrativo del ciclo de crecimiento del maíz, *Niwetsika*.
- Figura 9. Imagen ilustrativa de maíz *Teiyari* como atado *Niwetsika*, comúnmente referida como *Niwetsika*.
- Figura 10. Maíz almacenado, comparable al modo como se conserva el *im+ari wixarika*, sobre troncos-viga al interior de las casas.
- Figura 11a y 11b. *Tatei Werika +mari/Tatei Niwetsika* como semilla *Teiyari* en *Namawita Neixa*. Fardo compuesto por un conjunto de atados *Teiyari* o *+kite*.
- Figura 12. Atado *teiyari* o *+ki* a partir del cual se conforma el gran fardo de la deidad maíz en *Namawita Neixa*.
- Figura 13. Atado de elotes *Teiyari* en *Tatei Neixa*.
- Figura 14. Atado de mazorcas *Teiyari* en *Hikuri Neixa*, distribuido en dos canastas.
- Figura 15. Acercamiento a *Tekuamana* (izquierda) y *Tekuamana* en fila.

Figura 16. Diferentes perspectivas de las dos *Haiku* con tocado de plumas, una la porta el *Tekuamana* y la otra su compañero.

Figura 17. Parte frontal de la fila que es *N+ariwame* (cuya extensión total no se observa en la imagen).

Figura 18. Aspecto *tsinauye* (pinto) compartido entre algunos componentes de la categoría. Maíz *Tsinavime*, plumas de águila que no ha alcanzado la madurez total y cervatillo cola blanca.

Figura 19. Detalle en cola de *Aquila Chrysaetus*, aspecto quieta y en movimiento.

Figura 20. Detalles en la cola del venado *Odocoileus virginensis* en distintas fases de su desarrollo, aspecto quieto y en movimiento.

Figura 21. Expresión visual del vínculo serpiente/venado, maíz/serpiente o maíz/lluvia y maíz/venado.

Figura 22. Animales *tewiyari* que portan indumentaria *wixarika*.

Figura 23. Brasero mexicana con la efigie de la diosa maíz, *Chicomecóatl* portando en sus manos las mazorcas destinadas a ser semillas para la siembra.

Agradecimientos

Desde junio de 2010, sin que yo siquiera lo advirtiera, Ben Nelson, maestro, colega y amigo, junto con Loni Kantor, planearon llevarme a la sierra y arreglar mi encuentro con los *tuapuritari* y con la que habría de ser como una nueva familia para mí. Este paso fue el primero de tantos más que me proveyeron de increíbles experiencias académicas pero también personales. Una vez en la sierra, la familia Candelario Robles, Valdez Robles y Rodríguez Nonato, entre muchas, muchas otras, por no decir todas, fueron quienes me abrieron las puertas de su casa sin la menor vacilación. Su *iyari* y su *costumbre* me dieron la oportunidad de conocer mundos paralelos antes unimaginables para mí en muchos sentidos. El apoyo y la confianza de Ben, de Loni y de los *tuapuritari* ha sido una constante, literal, desde el primer día en que los conocí, 2004, 2008 y 2010 respectivamente, y he estado siempre sorprendida e infinitamente agradecida por ello. Con respecto a los *wixaritari*, debo agradecer también su paciencia para enseñar a la *teiware* todo lo que se le ocurría, a esa *teiware* que muy poco tiempo después se convirtió en Nuruima y/o Noraima, les agradezco mucho el haberme escuchado, contestado, abrigado, recibido, incluido, haberme confiado su casa, haberme llevado de aquí para allá y, seguro, hasta cuidar silenciosamente de que no me fuera a caer o a perder.

No puedo dejar de mencionar la beca Conacyt que me permitió desarrollar esta investigación en su primera etapa y agradecer al IIA y a la UNAM por la oportunidad de crecer académicamente en sus espacios. Como parte de ello, a través de los cursos de maestría y del seminario de La humanidad compartida, los comentarios de Isabel Martínez, Carlo Bonfiglioli y Alejandro Fujigaki fueron clave para la reflexión sobre mi enfoque de investigación y el cambio de éste. Agradezco ampliamente a mi tutora, Isabel Martínez quien, siempre comprensiva de que los estudiantes también somos personas, dedicó su tiempo para correcciones y comentarios siempre puntuales y respetuosos. Lo anterior, aunado a la admirable capacidad académica de Isabel siempre me dio seguridad y orgullo de que ella fuera mi guía. Por otra parte, quisiera mencionar que Johannes Neurath y Ricardo Pacheco, han desarrollado parte de su trabajo de campo en la misma comunidad donde yo la desarrollé. Por este motivo, las investigaciones de dichos autores fueron fundamentales para el desarrollo de esta tesis, y sus observaciones y recomendaciones directas o a través de ponencias o publicaciones, sin duda, fueron un factor relevante, lo cual agradezco sinceramente. Se agradece también la calidez y apertura permanente para dialogar como colegas y como amigos, o como dos *teiwari* en la sierra, gracias Ricardo. Y por supuesto, mi agradecimiento a todos los investigadores que me anteceden, desde Lumholtz hasta el presente, pues congruente o no con este enfoque, su trabajo fue la base para este texto.

Asimismo, agradezco no sólo a mi tutora sino a mis lectores, Johannes Neurath, Carlo Bonfiglioli, Ricardo Pacheco y Fernando Nava, quienes dedicaron un tiempo para revisar este texto y comentarlo sin el menor empacho. Ya en la etapa de correcciones, reconozco las observaciones y el tiempo que este último y Víctor Adrián García Córdova dedicaron al formato y a los detalles del glosario, fueron admirables. El empeño de Fernando Nava en mejorar la presentación y hacer las

modificaciones convenientes de propia mano aún teniendo dos cargos académicos de alta demanda de tiempo, sin duda, habla de una gran calidad de académico y de persona.

El inicio de esta tesis comenzó en un momento especialmente difícil a nivel personal, lo que continuó así por varios años hasta que decidí (o tal vez no tuve otra opción) dejar de remar contra la corriente y dejar que la cosas fluyeran a su propio ritmo, muy lento, pero seguro. En el camino hubo personas que siempre estuvieron, otras que no puedo ver pero que están, otras llegaron, otras se fueron, no las culpo, yo también hubiera huido de haber podido, o de haber tenido un poco menos de coraje y convicción... o de apoyo... En este sentido, te agradezco mucho CAA por subrayarme que si iba a renunciar lo debía hacer bien, porque eso me llevó a Luz, para convencerme de continuar. El apoyo de Luz María Téllez y de Hilda Cruz Durán fue muy importante para la conclusión de esta tesis, son personas que a pesar de lo evidente nunca dejaron de hacerme sentir de manera cálida que en algún momento este proceso –académico y personal– concluiría. Asimismo, Fernando Nava, entonces coordinador de posgrado, también ofreció amabilidad y calidez en los trámites requeridos para esta tesis y sin cuya ecuanimidad dudo se hubiera incluso continuado.

Quiero agradecer a mis amigos de la vida y a mis alumnos de la UNE y de la ENAH, ellos me ayudan a esparcir mi mente en otros temas y a sonreír cuando la vida parece sólo exigir seriedad. Obviamente la familia, los seres que nos rodean en la vida diaria son tan importantes como todos quienes he mencionado antes, especialmente mi madre. Ellos son quienes esperan cuando uno se va y vuelve (para volver a irse), te apoyan sin dudas y sin flaqueo, son quienes comparten de cerca cada día, fácil y feliz o difícil y amargo, de todos modos se quedan, siempre están. Y a ti Canela, gracias por esperarme, cada vez un poco más en cada viaje, por recibirme como tú sabes, por cada día, tarde, noche y madrugada acompañarme incansablemente y sin una sola queja en las infinitas nuevas versiones de cada capítulo, eres la mejor Canelita que mi papá pudo dejarme como apoyo.

Quizás el principal agradecimiento de mi parte es a esta investigación en sí misma. Me has dejado aprendizaje y experiencias, me envolviste en un proceso académico y personal que jamás contemplé, por extraño que parezca fuiste mi contrafuerte emocional, me obligaste a buscar alternativas personales sorprendentes, me condujiste a personas *wixaritari* que ahora son amigos y parte importante de mi vida, a maneras de ser y de pensar que desconocía, hoy los paisajes serranos se han vuelto un abrigo y un espacio no sólo conocido sino familiar. Muchas gracias por la experiencia tesis, finalmente, estás concluida.

INTRODUCCIÓN

Los *wixaritari*, conocidos también como huicholes, son un grupo indígena mexicano cuyas comunidades tradicionales se ubican en la Sierra Madre Occidental, al norte del estado de Jalisco. El tema de esta tesis corresponde al análisis de su deidad Tatei Werika +imari, cuyo nombre se traduce como Nuestra Madre Águila Joven¹ y quien, en la etnografía de los *wixaritari*² generalmente es referida como diosa del cielo.

La razón para emprender el estudio de esta deidad se debe a que en mi tesis de licenciatura realicé el análisis del conjunto iconográfico compuesto por un águila y una serpiente que se encuentra presente en nueve vasijas prehispánicas (650-800 d.C.) procedentes de valles zacatecanos. Uno de los resultados de dicho estudio fue la identificación del águila de dicha iconografía con la deidad huichola Tatei Werika +imari, Nuestra Madre Águila Joven. Dando continuidad a dicho estudio, la presente tesis es una aproximación a la deidad huichola antes señalada, esta vez, sin embargo, no desde el dato arqueológico sino desde la etnología. El trabajo de campo lo desarrollé particularmente entre los *wixaritari* de Tuapurie (norte de Jalisco) desde 2010 hasta 2018, manejando los datos desde el enfoque de la teoría nativa. Así, a partir del dato arqueológico, una vez decidida a abordar a la Madre Águila Joven desde la etnología, y teniendo como objetivo analizar cuál era el papel de esta deidad dentro de *el costumbre wixarika*, la pregunta a responder fue ¿con qué elemento del medio ambiente se podía identificar a esta deidad y por qué? Sin embargo, esta pregunta habría de transformarse rápidamente dado que prestar especial atención a la teoría nativa derivó en una redefinición del tema, lo que me desplazó a explorar paralelamente a la deidad huichola Tatei Niwetsika (deidad maíz), la noción *wixarika* de persona, cómo esta última se liga con la noción *wixarika* de deidad y la llamada humanidad de las deidades huicholas.

Aunque la presente investigación se basa en un estudio de caso (Tatei Werika +imari), al mismo tiempo el estudio lleva a cuestionar nuestra concepción de los “clásicos”

¹ En adelante utilizo el término de Tatei Werika +imari o Madre Águila Joven de manera indistinta.

² *Wixaritaria* (sg. *wixarika*) es el endoetnónimo de los huicholes.

panteones politeístas mesoamericanos donde lo común es señalar que se trata de un dios para cada fenómeno o elemento natural. El cuestionamiento vendrá al enfrentar el hecho de que los dioses que integran los panteones no pueden reducirse a ser expresiones de la naturaleza sino que son seres sujetos de explicaciones mucho más libres, individuales y extensas; es mucho más complejo que señalar que se trata de un dios para cada fenómeno o elemento natural como, en el caso de los *wixaritari*, quedó casi instituido por los primeros trabajos de Lumholtz. Sin embargo, no pretendo hacer una crítica a su trabajo, indudablemente productivo, sino al enfoque mítico-naturalista vigente casi aún hoy en día pues el estudio dejará ver que las concepciones de los dioses son mucho más amplias, mucho menos rígidas. Así, el presente texto es a la vez una crítica al enfoque politeísta en el que cada dios lleva una iconografía definida, asociaciones individuales y estáticas ya que, si bien el arranque de este estudio comienza con dicho enfoque, rápidamente el material de campo desafiará tal paradigma, ante lo que la teoría nativa y el análisis de las prácticas se convertirán en la alternativa de una bifurcación.

CAMBIO DE PARADIGMA

Sin mucha idea de cómo iba a desarrollar mi trabajo de campo, viajé a la sierra para tener mis primeros acercamientos con la comunidad y con mis posibles informantes. Una amiga *wixarika* me presentó con otra de sus amigas, una *mara'akame*, especialista ritual *wixarika* a quien en este texto llamaré Xutulima.³ Si bien la decisión de mi amiga, respecto a cómo ayudarme en mi estudio, no me pareció la más indicada dado que estaba llegando sin escalas a conversar sobre ello con una *mara'akame*, su intuición fue acertada. De este modo es como se desarrollaron las cosas, y ésta es la manera como la problemática y el método se desplazarían hacia otras preguntas.

Por ejemplo, la figura del águila se encuentra en diversos contextos *wixaritari*, desde monedas hasta bordados en morrales e indumentaria, en el trabajo en chaquira, pasando por discos de piedra y hasta cobijas que a veces se cuelgan a manera de pintura sobre las

³ Con la finalidad de no exponer su identidad, el nombre de cada uno de los *wixaritari* aquí mencionados, si bien es un nombre huichol, no corresponde a su verdadero nombre.

paredes. Comenzando la investigación supuse que las imágenes de muchas de estas águilas, de alguna manera, aludían a Tatei Werika +imari. Sin embargo, durante la conversación que mantuve con Xutulima, y su hermano Etsiakame, fue recurrentemente señalado que éstas *no eran* Tatei Werika +imari, la Madre Águila Joven, sino sólo un águila. La explicación tajante de una *mara'akame* respecto a que las figuras del águila no correspondían a Tatei Werika +imari inmediatamente me puso a pensar en ¿cómo entonces debería iniciar un estudio de la Madre Águila Joven si este aspecto visual (figuras de águilas), tan “fácilmente aprehensible” para una persona ajena a la cultura huichola, no era la Madre Águila Joven?

Así, uno de los primeros desafíos a enfrentar fue el hecho de que, paradójicamente, de todas las posibles materialidades de esta deidad, la figura del águila en la iconografía huichola era la que menos la contenía. Como resultado, la figura del águila quedó fuera de foco pues dejó de tener sentido analizar algo que era representativo de Tatei Werika +imari para mí, pero no para los *wixaritari*. Y no es que dicho estudio no hubiera podido hacerse, de hecho un estudio enfocado en el águila seguro tendría grandes puntos de interés, pero el presente estudio siguió otro rumbo, el que indicó la etnografía. De hecho, mucho del análisis pudo haberse coartado ante esta primera limitante, sin embargo, la conversación y disposición de Xutulima fue de suma importancia en esta etapa de la investigación pues si bien ella señaló la, en cierto sentido, ausencia de Tatei Werika +imari de toda esta iconografía y/o plástica, también me habló de las diferentes manifestaciones materiales de dicha deidad. Por ejemplo, Xutulima indicó a Tatei Werika +imari como una deidad que era o había sido humana (en palabras textuales), señalándola además como maíz, como el maíz pinto, especialmente como el maíz destinado a la siembra, como una venada y como parte de la primera lluvia de la temporada húmeda. Por supuesto, partiendo sólo de la imagen de un águila yo jamás hubiera podido reconocer en tales manifestaciones materiales a Tatei Werika +imari.

Semejante multiplicidad situó a la investigación en un problema pues, dado el primer registro que realizó Lumholtz (1904) para esta deidad, lo primero que yo esperaba encontrar en campo era que Tatei Werika +imari me fuera indicada por los huicholes

como cielo estrellado, o por lo menos en estrecha relación con éste. Pero, marcando un amplio contraste con lo esperado, ahora no sólo no podía seguir teniendo al águila como eje de investigación en el estudio de Tatei Werika +imari sino que, además, ésta había resultado ligada, no con uno sino con múltiples elementos (maíz, maíz pinto, venada, lluvia, águila...) que, por cierto, parecían considerablemente dispares entre sí. Afortunadamente, sin quitar el dedo del renglón, a lo largo del texto será posible notar que estas “confusas” afirmaciones, más que objeto de análisis, serán las herramientas para éste.

De esta manera es como el hecho de que Tatei Werika +imari condense aspectos múltiples y diversos, en los que el águila no sólo no es el único sino tampoco el más importante, llevará a replantear los objetivos y preguntas particulares de investigación. Por ejemplo, si bien la pregunta general seguirá siendo ¿cuál es el papel de Tatei Werika +imari dentro de *el costumbre wixarika*? más allá de buscar resolver si se trata de una deidad del cielo o del maíz, ahora la pregunta será, ¿cómo se explica la multiplicidad de Tatei Werika +imari?, ¿qué es lo que los *wixaritari* nos están dejando saber cuando se refieren a Tatei Werika +imari como “humana”? y ¿de qué manera su calidad “humana” incide en la noción huichola de deidad? Naturalmente, sin embargo, antes será necesario explorar cuál es la noción huichola de humano y cuál es la noción huichola de deidad.

De este modo, registrar con qué elemento de la naturaleza se identifica Tatei Werika +imari para después enlistar asociaciones, dominios, puntos cardinales, colores y animales que le “pertenecen” ya no será el camino para explorarla. Al respecto, el camino señalado por Xutulima fue mucho más sugerente, y por ello es que el desarrollo de la investigación seguirá en gran parte un modelo procedente de su narrativa. Los relatos de Xutulima fueron una guía tan importante para la estructura de este estudio que podría considerarse coautora (véase Severi 1996: 11; 1990 y Griaule 1948). No obstante, es importante señalar que además de su narración, la investigación se nutre de trabajo de campo que incluyó observaciones, participación, comentarios, explicaciones puntuales y buena cantidad de conversaciones con otros *wixaritari* en múltiples y muy diversos contextos de campo.

Finalmente, como resultado de este estudio puedo sugerir que las deidades indígenas –y posiblemente las prehispánicas– no son susceptibles de ser definidas, por ejemplo, únicamente como deidades del maíz, de la lluvia, de la tierra, o del fuego. No es que sea necesario abandonar las definiciones de este tipo, que indudablemente aportan orden y preparan para un primer contacto, basta con mantener en mente que, si bien, la traducción del nombre de las deidades es un primer acercamiento, para comprenderlas tal vez sea necesario, más que enlistar “sus asociaciones” y “sus dominios”, tener presente que las cadenas de relación que componen a estas deidades pueden ser sumamente distintas a lo que se pudiera esperar. Indicar lo anterior no es un señalamiento a ningún estudio en particular más que al mío, en el que, inicialmente, tuve como objetivo conocer con qué elemento del medio ambiente o fenómeno natural correspondía Tatei Werika +imari para poder analizarla y definirla como deidad de dicho elemento o fenómeno. En campo, este objetivo planteado desde mi propio marco conceptual nunca encontraría una respuesta atinada pues éstas se ofrecieron, obviamente, desde otro, el *wixarika*. Mientras yo buscaba *qué* era Tatei Werika +imari, ellos me respondían *quién* era hablándome sobre sus múltiples características, e incluso contándome una historia en la que participaba; mientras yo buscaba identificarla con elementos naturales ellos me permitían conocerla, como a una persona, a través de su historia. Una pregunta planteada equivocadamente nunca sería capaz de reconocer una respuesta tan valiosa. El hecho afortunado fue haber notado el equívoco (o probablemente sólo alguna parte de él); por eso es que en el texto hago evidente no sólo el problema, el método y los resultados sino también los equívocos que me llevaron a ellos. Exponerlos tiene un motivo pues, como menciona Viveiros de Castro, la equivocación no debe verse como una falla sino como una herramienta (2004b: 11),⁴ no es un hecho negativo e indeseable pues, además, es inmanente a la antropología, en dado caso, lo obligado es encontrar su potencial, abrir posibilidades (*Ibíd.*: 10).

⁴ Viveiros de Castro (2004: 2), propone el método de equivocación controlada como un “medio para re conceptualizar el emblemático procedimiento comparativo de nuestra antropología”, donde es común asumir paralelos culturales que por lo tanto constituyen sinónimos. Con el método de la equivocación controlada, sin embargo, Viveiros de castro busca llamar la atención sobre esos supuestos sinónimos, donde más que similitudes, conviene hallar las diferencias conceptuales pues lo más probable que “ellos y nosotros no estemos hablando de las mismas cosas” (*Ibíd.*: 7).

Así, este estudio ya no pretende analizar a Tatei Werika +imari a partir de su nombre, de la figura del águila y de la búsqueda de a qué elemento o fenómeno natural corresponde como diosa. En contraste, es un estudio de la deidad maíz *wixarika* Tatei Niwetsika y un acercamiento a la noción huichola de persona y a la noción huichola de deidad, en cuyo desarrollo, Tatei Werika +imari se volvió el estudio de caso que permitió, u obligó, a transitar por estos temas.

CAPITULADO

Como he dejado ver, una de las premisas (y equívocos [cf. Viveiros de Castro 2004b]) de las que partí fue que para el estudio de Tatei Werika +imari debía enfocarme en el estudio del águila. Así, probablemente mostrando la huella de este equívoco, el capítulo I comienza presentándonos a la deidad en estudio a partir del análisis de los componentes de su nombre. Sin embargo, si bien esta es la puerta de entrada, enseguida se muestra cómo el modo que Xutulima encontró para indicarme quién era Tatei Werika +imari fue a través de narrarme el *contenido* de un canto ritual, o *wawi*, en el que dicha deidad participa y que, de hecho, sumado a la conversación y a su exposición sobre Tatei Werika +imari, sirvió como guía para el desarrollo de esta tesis. Por ello, repito, en cierto sentido, Xutulima podría considerarse *coautora* de este estudio, finalmente, ella fue quien tuvo que idear cómo iba a hablarle de Tatei Werika +imari a una mestiza. En este sentido, *parte* de la etnografía que aquí se presenta podría pensarse menos como ejemplo del “pensamiento indígena” huichol (Severi 1996: 11-12) para reconocer en ella más bien *algunas* voces huicholas, en este caso, la de Xutulima. Sin embargo, reconocer que los relatos de Xutulima no representan a todo el pensamiento huichol no demerita este estudio pues cabe recordar quién es Xutulima, una *mara’akame* totalmente inmersa en el pensamiento indígena *wixarika*. Además, el tipo de narrativa que me proporcionó Xutulima es altamente valorado entre los huicholes pues no cualquiera lo conoce, por este motivo he tenido suerte de tener el contenido de un *wawi* como prelude, guía y fuente de información, sobre todo cuando éste fue provisto por una *mara’akame*. Cabe mencionar que todos los datos que Xutulima me aportó encontraron reflejo en mi trabajo

de campo en otros contextos de la sierra y con distintos *wixaritari*. No podía ser de otra manera, pues el conocimiento de un *wawi*, especialmente cuando procede de un cantador, está totalmente ligado con la experiencia, con la práctica de *el costumbre wixarika*.

Por este motivo, el capítulo I presenta fragmentos de la conversación que tuvimos Xutulima, su hermano Etsiakame y yo, así como el contenido de dicho *wawi*. Aunque parezca que el relato no habla exclusivamente de Tatei Werika +imari, ésta es la manera que Xutulima eligió para hablarme de las características de la deidad en estudio, y en los siguientes capítulos se entenderá por qué. Otra parte narrada también por Xutulima y, que se expone en el capítulo I, indica actividades que van desde la cacería hasta la celebración de ciertas ceremonias. Se trata de una narración breve del ciclo *neixa*,⁵ realizada desde la exégesis no sólo de un *wixarika* sino de una *mara'akame*, donde Xutulima indica el proceso de siembra del maíz y las actividades ceremoniales que acompañan a este ciclo. Inicialmente puede parecer fuera de lugar narrar el ciclo del maíz en esta sección dedicada a un primer acercamiento a Tatei Werika +imari pero en su momento, sin dejarse interrumpir, Xutulima continuó explicando cómo comenzó el primer *neixa* de ese entonces y tenía una razón para ello.

Este primer acercamiento a Tatei Werika +imari dejará ver que dicha deidad, al ser maíz, venada y parte de la primera lluvia, posee diferentes potencias de transformación o condensación de identidades (Severi 2002: 37). Al respecto, será notable que dentro de esta multiplicidad, la relación entre Tatei Werika +imari y el maíz es la más profunda. Por este motivo, por ser una relación marcada durante las conversaciones que, además, fue respaldada con más trabajo de campo y con estudios previos de la cultura material (Rodríguez Zariñán 2009), el estudio del maíz como eje de investigación se volverá casi una consigna. Y es de esta manera como el estudio de la deidad Tatei Werika +imari, aparentemente dejando de lado al águila joven, llegará a ser paralelamente un estudio de la deidad huichola maíz, Tatei Niwetsika.

⁵ Fiesta cuando se ofrece venado, toro, maíz acompañado de bebidas, baile, música tradicional, según una exégesis *wixarika*.

Así, el capítulo II toma al maíz como hilo conductor dado que si de todas las transformaciones que caracterizan a Tatei Werika +imari, el maíz es la más marcada, se esperará que el análisis del ciclo ceremonial agrícola aporte luz acerca de un nuevo objetivo: conocer el cómo y por qué de estas transformaciones. Por este motivo es que el capítulo II presenta una etnografía del maíz a lo largo del año, especialmente del maíz utilizado como semilla para cada siembra (el *teiyari*), continua con la etnografía del ciclo *neixa* y finaliza con un análisis de Tatei Werika +imari como categoría sensible (Lévi Strauss 2012 [1964]) resultado de una cadena de relaciones en la que convergen el maíz, el venado, la –primera– lluvia y el águila.⁶

El análisis del ciclo *neixa* y de esta cadena de relaciones sugerirá que una de sus ceremonias, Namawita Neixa, constituye un rito mortuorio para el maíz pues, durante dicha celebración, el maíz *teiyari* recibe todos los ritos que se le hacen a una persona *wixarika* que fallece. Este detalle, clave, remitirá a la narrativa de Xutulima cuando, para hablar sobre Tatei Werika +imari, la primera característica que mencionó fue que “anteriormente todas las deidades eran humanas”. Así, los constantes señalamientos de la humanidad de Tatei Werika +imari y el referido trato de persona que recibe su principal posibilidad corpórea (el maíz *teiyari*) en Namawita Neixa llevarán a preguntarse ¿en qué medida, o de qué manera, la noción *wixarika* de persona (humano) está relacionada con la noción *wixarika* de deidad? Y, por ende, a plantearnos ¿en qué medida explorar el concepto huichol de deidad permite comprender quién es Tatei Werika +imari?

Resolver dicha pregunta conducirá a desarrollar el capítulo III, el cual aborda la noción *wixarika* de persona, para lo cual, en gran parte, se mantendrá al maíz como hilo conductor. Dicho análisis partirá de los términos nativos para “persona”: *tewi* y *tewiyari*, los cuales, por el momento, de manera general se puede adelantar que corresponden a los huicholes (*tewi*, pl. *te+teri*) y a sus dioses nativos (*tewiyari*, pl. *te+teriyari*),

⁶ Una categoría sensible es aquella que reúne elementos que la experiencia ha permitido relacionar aun cuando a la vista son distintos (como ocurre en el presente caso de estudio). Por ende, explorar la lógica que justifica tal relación requiere tener en cuenta la experiencia que, el grupo que alberga dicha categoría sensible, posee en torno a las especies animales, vegetales o ciclos que la integran (Lévi-Strauss 2012 [1964]).

respectivamente. La primera parte del capítulo III aborda la composición interna, las posibilidades corpóreas y las actividades que caracterizan al *tewi* y al *tewiyari*; y, a través de estudios de caso, dejará ver que *tewi/tewiyari* es un concepto nativo que se refiere a quienes practican *el costumbre* huichol, y que nada tiene que ver con humanidad en un sentido antropomorfo. Cabe mencionar que si bien *tewi*, la noción *wixarika* de persona, ha sido abordada por otros autores (Neurath 2011, Pacheco 2015, 2016, Escalante 2015), dichos estudios, no abordan el *tewi* como categoría. En contraste, este capítulo tendrá como objetivo justamente este punto, explorar qué es lo que permite a un *tewi* ser tal.

En este capítulo se advertirá que al ser un concepto ligado con las prácticas, ser *tewi/tewiyari* requiere de una construcción permanente, por este motivo, así como los huicholes deben construirse como *te+teri* (sg. *tewi*), así también las deidades tienen la responsabilidad de construirse como *te+teriyari* (sg. *tewiyari*). Para constatar lo anterior, y ya bajo el supuesto de que Tatei Neixa constituye un rito de paso para el maíz al ser su ritual mortuorio, la segunda parte del capítulo se enfocará en revisar en qué medida el resto de las ceremonias que componen el ciclo *neixa* (teniendo a Tatei Neixa como principal apoyo) pueden también constituir ritos de paso que realiza el maíz (posibilidad corpórea de la deidad en estudio) en su construcción como persona o *tewiyari*, lo que en este caso significa construirse también como deidad. A través de este desarrollo, el hecho de que tanto los huicholes como sus deidades compartan el compromiso de cumplir con *el costumbre* mostrará la distancia que hay entre la noción *wixarika* de deidad y la noción occidental de deidad.

Finalmente, el estar convencidos de que la característica *tewi* de los huicholes y la característica *tewiyari* de sus deidades tiene poco que ver con un cuerpo biológicamente humano llevará a preguntarnos en qué medida la llamada humanidad de los dioses huicholes –y en general, amerindios– está más ligada a un *hacer* compartido que a un sentido antropomorfo. Si bien se puede pensar que ahondar en estos puntos se aleja del análisis de Tatei Werika +imari, en todo caso considero que explorar cómo los huicholes

piensan a sus deidades es tan importante como analizar qué colores, direcciones o puntos cardinales corresponden a éstas.

Por este motivo, después de abordar la noción huichola de persona y ver cómo ésta se combina con la noción huichola de deidad, el capítulo IV, las conclusiones, tendrá como objetivo reunir las observaciones en torno al maíz utilizado para cada siembra anual, el *teiyari* pero también, el capítulo revisitará los datos etnográficos con los que comenzó el trabajo de campo y se verificará en qué medida, partiendo de la noción huichola de deidad, las características que Xutulima dio de Tatei Werika +imari resultan más comprensibles que si uno pretende entender a Tatei Werika +imari a través de un concepto occidental de deidad. Las deidades, en términos occidentales por ejemplo, suelen ser conceptualizadas como seres mayormente etéreos con dominios sobre la naturaleza, distantes e intangibles pero omnipresentes. Para los huicholes, sin embargo, se verá como parte de las conclusiones, que éstas no son etéreas sino perfectamente tangibles pues no tienen uno sino múltiples cuerpos que, de hecho, son manipulables; son cercanas pues son sus parientes directos y, no por ser deidades son omnipresentes sino que, de hecho, necesitan hacer uso de sus cuerpos para asistir, estar y hacer, pues es a través de ellos que pueden llevar a cabo *el costumbre wixarika*. Y cumplir con *el costumbre* es lo que, de hecho, les permite construirse como “personas” y/o “deidades”, como *tewiyari*.

Al respecto, no sobra decir que explorar el concepto huichol de deidad no tiene nada que ver con usar, o no, la palabra *deidad* o *dios* –de hecho, son términos que utilizaré en este escrito constantemente. Basta con tener claro que al usar estos términos no me refiero a nuestra definición de deidad: “ser sobrenatural que tiene poder sobre una parte concreta de lo existente y sobre el destino de los seres humanos”.⁷ De hecho, cabe mencionar que el referir a los integrantes del panteón huichol como deidades (con un concepto occidental de trasfondo incluido) viene de una vieja tradición académicamente repetida

⁷ http://es.thefreedictionary.com/_dict.aspx?h=1&word=Dios: consultada en febrero de 2015.

desde Lumholtz hasta nuestros días,⁸ sencillamente, porque el término *deidad* fácilmente introduce al lector al tema y nos permite entendernos en términos generales. Como mencioné, basta con saber que la cuestión no radica en los términos sino en los conceptos que envuelven, pues *deidad*, *kakauryari* y *tatei*, las deidades huicholas nativas, no sólo son términos diferentes sino conceptos y relaciones diferentes, cuyas implicaciones se vuelven importantes en la medida que avanza el análisis en torno a ellas, como en este caso.

Al respecto, si bien los primeros planteamientos de esta investigación partieron del concepto occidental dominante en el que las deidades son seres mayormente etéreas e intangibles, al final, espero lograr que el lector reconsidere esta manera casi natural de entender a las deidades para, en contraste, considerar que al menos las deidades huicholas tienen mucho más de multicorpóreas y tangibles que de etéreas, son cercanas, falibles y están tan obligadas a cumplir *el costumbre* como los huicholes. Este último punto, por cierto, hace que –por su composición interna y multicorpórea– los *kakauryarite* y las *tateteima* compartan más puntos en común con los huicholes de los que éstos últimos comparten con cualquier otro indígena o mestizo, y ello se refleja en que sólo los huicholes, sus *kakauryarite* y sus *tateteima* queden envueltos en un mismo concepto: *tewi/tewiyari*.

Son muchos los autores que enfatizan la importancia de tener en cuenta las categorías nativas, desde Lévi Strauss (2012 [1964]: 29), Beaucage (2009), Descola (2001, 2002, 2007) y Holbraad (2008) hasta Viveiros de Castro (2004a, 2004b). Todas estas investigaciones y otras muchas más que se me escapan han buscado concientizar cómo la filtración de los conceptos occidentales del investigador repercuten en sus análisis antropológicos. En este sentido, las observaciones de dichos autores han sido guías importantes para tener en cuenta que, efectivamente, los conceptos *wixaritari* pueden ser totalmente difusos cuando se pretende que funcionen bajo una lógica a la que no pertenecen, la nuestra. En este caso, la premisa ha sido estudiar a la deidad huichola no a partir de mi concepto de deidad sino del de ellos y si las deidades son “humanas”, estudiar dicha humanidad pero

⁸ Incluso cuando sin falta –aunque de modo tangencial– las etnografías suelen mencionar que dichas “deidades” no son nombradas por los huicholes como dioses sino como antepasados.

no a partir del término castellano sino del *wixarika*, *tewi/tewiyari*. Prestar atención a la característica *tewiyari* de las deidades huicholas nativas y explorar su significado ayudó a comprender mejor el pensamiento *wixarika* hacia éstas, detalle importante ya que como advierte Lévi-Strauss (2012 [1964]: 29) “Aceptar, como tema de discusión, una categoría que nos parece falsa nos expone siempre a un riesgo: el de mantener [...], alguna ilusión acerca de su realidad”. En este sentido, el aspecto *tewi/tewiyari*, al no estar estrictamente ligado a un cuerpo biológicamente humano sino a la práctica de *el costumbre wixarika*, sugiere que *la “humanidad” de los dioses huicholes no es cosa de un pasado mítico sino del presente, porque no se trata de humanidad sino de “te+teridad”*.

Cerrando el texto he agregado un anexo en el cual abordo brevemente algunos datos en torno a Tatei Werika +imari y la Virgen de Guadalupe dado que aun cuando, como será evidente, en mi trabajo de campo no he confirmado una cercana relación entre ambas, tampoco podría descartarla. Un segundo anexo contiene esquemas de contenido de cada capítulo.

Finalmente, me gustaría resaltar la importancia de aprender un poco más la lengua *wixarika*. Desafortunadamente, no la manejo como quisiera, pero ofrezco un glosario elaborado de primera mano en torno a la terminología que tuve que conocer para el desarrollo de este estudio, citando las referencias correspondientes cuando las definiciones son tomadas de terceros. Queda señalar que para referirme a las deidades huicholas femeninas nativas, a lo largo del texto no utilizo el adjetivo *teteima* sino *tateteima* (sg. *tatei*), es decir, incluyendo el posesivo *ta*, lo que se traduce como Nuestras Madres (sg. Nuestra Madre). Podría haber eliminado el posesivo y dejado sólo el sustantivo *teteima* para referirme a ellas como Madres y no como Nuestras Madres; sin embargo, he preferido no hacerlo para respetar la exigencia que tiene la lengua *wixarika* de agregarlo invariablemente cuando se trata de términos de parentesco.

Para la representación escrita de la lengua *wixarika*, en este texto fueron seguidas, en general, las convenciones ortográficas propuestas por Iturrioz, mismas que se presentan en la tabla1 (véase Iturrioz *et al* 2004: 123 y ss):

Consonantes		Vocales	
Fonema	Representación ortográfica	Fonema	Representación ortográfica
/p/	<p>	/i/	<i>
/t/	<t>	/i:/	<ii>
/k/	<k>	/ɨ/	<+>
/k ^w /	<kw>	/ɨ:/	<++>
/ʔ/	<'>	/u/	<u>
/h/	<h>	/u:/	<uu>
/ts/	<ts>	/e/	<e>
/m/	<m>	/e:/	<ee>
/n/	<n>	/a/	<a>
/r/	<r>	/a:/	<aa>
/ṛ/	<x>		
/y/	<y>		
/w/	<w>		

Tabla 1. Convenciones ortográficas

Las particularidades adoptadas aquí, ya manifestadas en el cuadro anterior, son dos: de las consonantes, la oclusiva glotal /ʔ/ se representa con el apóstrofo <'> (y no con el símbolo técnico); y de las vocales, la cerrada central /ɨ/ se representa con el signo de adición <+> (y no con la letra 'atravesada'). Información útil sobre la fonología y otras cuestiones de la lengua *wixarika*, se encuentra en la obra completa de Iturrioz (*et al* 2004). Cabe mencionar que la consonante <l> /l/ y <r> /r/ así como <r> /rr/ y <s> /s/ suelen intercambiar sonidos, respectivamente. Asimismo, la gramática *wixarika* suele sustituir <d> por <t> o <l>, <g> por <k>, y <w> por <p> (véase Iturrioz *et al* 2004: 123).

TRABAJO DE CAMPO Y EL ESPACIO RITUAL

Los huicholes, junto con los coras, tepehuanos del sur y mexicanos conforman el Gran Nayar, área que incluye parte de los estados de Jalisco, Nayarit, Zacatecas y Durango (figura 1). Estos grupos que componen el Gran Nayar comparten diversas costumbres y, aunque hablan lenguas distintas, los cuatro pertenecen a la gran familia lingüística Yutoazteca. Dentro de esta última, los huicholes y los coras conforman la subfamilia corachol (Valiñas 2000: 178).

Las comunidades huicholas de mayor antigüedad, serranas o “clásicas” como las llama Medina Miranda (2002: 5), se encuentran en el extremo sur de la Sierra Madre Occidental, en la saliente norte del estado de Jalisco (alrededores de la Sierra de Álica y Sierra Los huicholes). Dichas comunidades clásicas incluyen a Tateikie (San Andrés Cohamiata), Tuapurie (Santa Catarina Cuexcomatitán) y *Waut+a* (San Sebastián Teponahuastlan),⁹ poblaciones que son conocidas como Cabeceras, dado que de cada una de ellas dependen distintos centros ceremoniales y múltiples rancherías. No obstante, los huicholes también tienen poblaciones fuera de la sierra, ubicadas al sur de Durango, Zacatecas (*ídem.*) y Nayarit.¹⁰ Algunos de estos “nuevos asentamientos” se derivan de movimientos sociales externos generados a principios del siglo XX (Neurath 2003: 8). Asimismo, hay grupos viviendo de modo permanente o semipermanente en distintas ciudades, sobre todo en la Ciudad de México, Guadalajara y Monterrey, donde ejercen el comercio artesanal y/o estudian.

Cabe mencionar que las comunidades serranas antes citadas no son homogéneas entre sí, de hecho, desde el siglo XVIII existen distinciones registradas que van desde la forma de vestir hasta el nivel de castellano hablado (Rojas 1993: 113); incluso hay variantes marcadas en el uso de la lengua *wixarika*, evidente, por ejemplo, en los términos preferentes para referirse al sol, al parentesco o a los colores. También hay variaciones en la apertura hacia los mestizos y extranjeros, así como particularidades en la ejecución de las ceremonias (cf. Neurath 2002 y Gutiérrez 2010).¹¹ Es importante tener en cuenta estas diferencias entre comunidades ya que la etnografía aquí expuesta presenta también particularidades distintas a las obtenidas en otras comunidades huicholas.

⁹ Con su actual anexo: *Tutsipa*, en Tuxpan de Bolaños, Jalisco.

¹⁰ Tales como “Colorado de la Mora, Salvador Allende, Puga y Roseta, y la colonia Zitacua” (Medina Miranda 2012: 10).

¹¹ Por ejemplo, en Tuapurie, a diferencia de Tateikie, no se celebra el Volteado de la mesa ni Las Pachitas, y la Semana Santa tiene características marcadamente distintas. En el caso de las fiestas tradicionales del ciclo agrícola del maíz (referidas como ciclo *neixa* en adelante), los contrastes son menores aunque no por ello inexistentes. Asimismo, a diferencia de Tuapurie, en Tateikie existen muchas más actividades rituales celebradas en torno a estructuras ceremoniales de tipo familiar (sg. *xíriki*, pl. *xírikite*) que de tipo comunal (*tuki*) (véase Neurath 2002: 138).

Como antes mencioné, la población huichola en la sierra se organiza en torno a tres comunidades principales o cabeceras, Tateikie, Tuapurie y Waute+a. A cada una de estas cabeceras les corresponde un territorio y los centros ceremoniales ubicados en éste. Cada cabecera cuenta con diferentes espacios para ceremonias “masivas”. Es decir, cada cabecera cuenta 1) con una iglesia (*teyupanie*), ubicada ahí mismo, donde se celebra Semana Santa, por ejemplo; 2) diversos *tukipa* dispersos por el territorio, donde las ceremonias tienen que ver con el ciclo agrícola; y 3) gran cantidad de *xírikite* familiares que, ubicados en rancherías, es donde se celebran fiestas esencialmente en relación con las “deudas” que los huicholes, como familia, deben “pagar” a sus deidades.

Mi trabajo de campo se desarrolló esencialmente en Tuapurie y, como resultado de mi proceso de investigación, me centraré en las ceremonias de *tukipa*. De Tuapurie dependen tres *tukipa*, el de la cabecera (Tuapurie, Santa Catarina Cuexcomatitan), el de Keuruwit+a (Las Latas) y el de Xewepa (Pochotita).

Cabecera	Centro <i>tukipa</i>
Tuapurie	Tuapurie
	Keuruwit+a
	Xewepa

Tabla 2. Centros *tukipa* correspondientes a Tuapurie.

Cada *tukipa* se compone de un patio semicircular con una estructura arquitectónica principal llamada *tuki*.¹² El *tuki* se ubica en el margen oeste del patio, tiene una base oval de aproximadamente veinticinco metros de diámetro y está hecho de mampostería pegada con lodo. El techo del *tuki*, de zacate, es de cuatro vertientes no bien definidas y se sostiene por dos vigas de madera que se levantan desde el área central de la estructura (véase Neurath 2002: fotografía 23). En los *tuki* pertenecientes a Tuapurie, los niveles de piso (apisonados) están cerca de medio metro por debajo del nivel del patio y, en su parte oeste, pegada a la pared y el suelo, se levanta una pequeña base tipo “altar” (de alrededor de setenta centímetros de alto por un metro y medio de largo) hecha con el mismo

¹² El sufijo *pa* corresponde a “donde está” o “donde hay”, de manera que *tukipa*, etimológicamente, se refiere a “donde está el *tuki*”. El *tuki* también recibe el nombre de *Callihuey*, término náhuatl que se traduce como “casa grande”.

método de construcción y acabado que el *tuki*.¹³ Cerca de la entrada del *tuki* se encuentra un fogón regularmente encendido, es el fuego, la deidad llamada Tatewari (Nuestro Abuelo Fuego).

Rodeando el patio, en primer plano, diversas estructuras con sistema constructivo similar pero de base rectangular acompañan al *tuki*. Estas estructuras se llaman *xírikite* (sg. *xíriki*),¹⁴ las cuales, sin embargo, son de menores –y variables– dimensiones (de dos a ocho por tres metros, aproximadamente) que el *tuki*. Los *xírikite* pertenecen a distintas deidades (por ejemplo, el de Tatei Werika +imari es compartido con N+ariwame, al noreste del *tukipa*)¹⁵ y consta que por lo menos algunos de ellos representan lugares de culto en el paisaje (véase Neurath 2002: 207, 219). Inmediatamente detrás de estos *xírikite* se encuentran otras estructuras parecidas pero de mayores dimensiones (hasta de cuatro por doce metros), las cuales, sin embargo, son de carácter habitacional destinadas a los *wixaritari* con cargo (jicareros, *xukuri+kate* o *wawa+te*, *infra*) en el *tukipa*.

Mi trabajo de campo, que continúa hasta el presente, comenzó desde 2010, aunque fue hasta 2012 cuando se desarrolló de manera formal en comunidades pertenecientes a la cabecera de Tuapurie ([Santa Catarina Cuexcomatitan]¹⁶ municipio de Mezquitic, Jalisco), tal como In+akuxut+a (Nueva Colonia), Zampoal, Huitzixata, Keuruwit+a (Las Latas), Taimarita y Yuariarta, poblados y rancherías aledañas a cada una de dichas comunidades y Tuapurie (cabecera) mismo. Vale la pena señalar que los habitantes de estos poblados en varios casos son los mismos o, por lo menos, son familiares cercanos. En menor medida, otros aportes proceden de una breve visita de quince días a la cabecera de Tateikie y a La Laguna (junio de 2010). Aunque de apenas dos semanas, esta visita resultó sumamente productiva para complementar y contrastar mi información. A partir de mi experiencia en

¹³ Sobre el “altar”, en el caso del *tuki* de Tuapurie, se ubica la pequeña escultura de una mazorca.

¹⁴ Los *xírikite* comparten el nombre con estructuras similares pero que son para el uso de la familia extensa, por lo tanto, estos *xírikite* familiares no se ubican en el *tukipa* sino en los ranchos.

¹⁵ Véase ubicación en Neurath (2002: número 5 de mapa 7).

¹⁶ Del náhuatl *Cuexcomatl*, palabra que se refiere a un tipo de almacén en relación con el sustento/vida, más el sufijo *titlan* que se refiere a “lugar de” o “junto al lugar de”. El nombre de Santa Catarina Cuexcomatitan, sin duda está en relación con el cerro de Tékatá (que se encuentra inmediato a la comunidad de Tuapurie), cerro cuya forma, y en sentido figurado su contenido (agua), recuerda a un cuexcomate.

Tateikie, pero sobre todo de la lectura de etnografías referentes a dicha área y de mi estancia en comunidades y rancherías pertenecientes a Tuapurie, me fue evidente que entre estas dos cabeceras existen diferencias que no pueden pasarse por alto. Una de dichas diferencias, y muy importante en este caso, es, por ejemplo, la diferente medida en la que Tatei Werika +imari se encuentra asociada con la Virgen de Guadalupe. Así, los datos en los que se basa este análisis son resultado de la estancia en las poblaciones citadas durante diferentes periodos de 2010, 2012, 2013, 2014, 2015, 2017 y 2018¹⁷ durante los cuales necesariamente se participa en la vida cotidiana. No obstante, por los motivos que antes he expresado puse especial énfasis en colaborar en las actividades del ciclo agrícola, asistir y hacer observación participante en las fiestas del ciclo ceremonial huichol,¹⁸ así como en conversar constantemente con diversos hombres y mujeres *wixaritari*, sobre todo adultos y adultos mayores que han tenido cargos en el centro ceremonial, pero también con quienes aún no los han tenido y hasta ahora participan sólo en el cultivo del maíz y en la asistencia a las ceremonias. Asimismo, tuve también largas conversaciones con *mara'akate* (especialistas rituales, sg. *mara'akame*), tal como las únicas dos mujeres cantadoras que hay en el área de Tuapurie hasta el momento. De hecho, es a partir de la especial colaboración de una de ellas que se obtuvo el registro del *contenido* de un canto religioso que resultó ser una importante fuente y guía para la presente investigación. De esta manera, el análisis de los datos etnográficos aquí vertidos es producto de relacionar la asistencia a celebraciones anuales con la constante participación en la vida cotidiana de la sierra.

¹⁷ Quince días en enero, veinte durante julio y noventa días entre octubre de 2012 y febrero de 2013, Semana Santa, así como del 14 de junio al 12 de julio y del 15 al 30 de septiembre de 2013; del 10 al 30 de enero de 2014; 25 de mayo al 25 de junio de 2014, del 10 al 15 de noviembre de 2014, durante el mes de junio de 2015, del 5-12 de junio de 2017 y marzo de 2018.

¹⁸ Hasta el momento he asistido, la mayoría de las veces en más de una ocasión, a Itsutexa (Cambio de varas), Texa (llegada de los peregrinos), Weiyak (Semana Santa), Hikuri Neixa, Namawita Neixa, Mawarixa y Tatei Neixa.

I. PRIMERA APROXIMACIÓN A LA DEIDAD NUESTRA MADRE ÁGUILA JOVEN

Este capítulo constituye un marco donde se muestran diversas maneras de aproximarse a una misma deidad huichola, desde la arqueología hasta el contenido de un canto ritual. El capítulo se puede dividir en dos bloques, de algún modo, siguiendo la manera como se desarrolló el proceso de investigación. El primero es de antecedentes en torno al tipo de datos que se tienen de Tatei Werika +imari y la manera como éstos se han obtenido; en contraste, el segundo muestra la manera que eligió Xutulima¹ para introducirme al estudio de Tatei Werika +imari.

En primer lugar se abordan los antecedentes arqueológicos y etnográficos de la deidad en estudio. Posteriormente se explora cómo se ha desarrollado el estudio de las deidades indígenas y de las deidades huicholas, dado que ello fue el marco desde el cual partió el primer planteamiento de esta investigación (objetivos, hipótesis y metodología inicial). Conocer estos antecedentes resulta necesario para comprender cómo la posterior conversación con Xutulima traerá consigo problemáticas, objetivos y metodologías inadvertidas. El capítulo también aborda de manera general a las deidades huicholas para, tal como lo hizo Xutulima, posteriormente contar con un marco desde el cual “extraer” a Tatei Werika +imari como sujeto de estudio. Como se indicó, siguiendo la manera como se desarrolló el proceso de investigación, se continua con el análisis del nombre de Tatei Werika +imari para finalmente abrir paso a otro tipo de aproximación, el relato que hizo Xutulima en torno a dicha deidad. Dada su relevancia para este estudio presento el relato completo. En éste, Xutulima expone el contenido de un *wawi* (canto ritual) donde se narra parte de la peregrinación a *Wirikuta* hecha por la deidad en estudio para después continuar con una síntesis del ciclo *neixa*. Este relato será la clave para el cambio de método, preguntas y objetivos antes mencionado, la clave para el cambio de un enfoque mítico naturalista o de historia de las religiones a uno guiado por la co-invencción del problema (Wagner 1975) con Xutulima.

¹ Xutulima es el nombre que he asignado a mi informante *mar+’akame* de manera arbitraria, su verdadero nombre queda como anónimo, su género, sin embargo, es verdadero, se trata de una mujer.

1.1 ANTECEDENTES ARQUEOLÓGICOS

En años recientes, el antecedente prehispánico de Tatei Werika +imari fue identificado como parte del *corpus* iconográfico de tres sitios arqueológicos ubicados en los valles zacatecanos aledaños a la Sierra Huichola: Alta Vista en el Valle de Súchil (Chalchihuites), La Quemada en Valle de Malpaso y El Teúl en el Valle de Tlaltenango (Rodríguez Zariñán 2009) (figura 1). La iconografía prehispánica mencionada conjunta a un águila y a una serpiente como figuras principales ubicadas en el fondo de por lo menos nueve vasijas; una de ellas es un plato decorado con la técnica al negativo mientras que las ocho restantes corresponden a copas del tipo cerámico *pseudo cloisonné*, datadas alrededor del 650-800 d. C. (figura 2). Al respecto, resultó interesante notar que dicho conjunto iconográfico coincidía con el que hoy en día se encuentra entre los huicholes (quienes poseen también un águila y una serpiente como parte de uno de sus conjuntos iconográficos, figura 3),² sin embargo, fue aún más relevante la posibilidad de que el águila en dicha iconografía prehispánica pudiera corresponder, además, al antecedente directo de una deidad huichola, Tatei Werika +imari (*Ídem.*).³ Es decir, se había identificado una doble correspondencia pues, además de un conjunto iconográfico semejante, se trataba también, específicamente, de una deidad compartida.

Uno de los argumentos que avalaron la correspondencia entre el águila en la iconografía prehispánica y la deidad huichola Tatei Werika +imari fue el hecho de que, tanto en el conjunto iconográfico prehispánico como en el *wixarika*, el ave correspondía a un águila joven. En el caso prehispánico la juventud del águila quedaba indicaba a partir del plumaje ya que, en la iconografía, sus alas y su cola presentan invariables extremos inferiores oscuros (figura 2), lo cual, como me di a la tarea de investigar, es una característica propia del águila real, pero sólo cuando es exclusivamente joven o inmadura (figura 4; Peterson y Chalif, 1989). Como se puede ver (figura 3), en el caso huichol la iconografía de esta

² Similitud reconocida también por Jiménez (2004).

³ Marie Areti Hers (en el discurso museográfico del museo de sitio de Huejuquilla el Alto), Fauconnier y Faba (2008: 524-528) han señalado también la posible identificación de esta deidad *wixarika* en contextos prehispánicos, aunque no refiriéndose a la iconografía de las vasijas *pseudo cloisonné* sino específicamente a petrograbados localizados en los alrededores del área de Huejuquilla el Alto, Jalisco.

deidad no enfatiza su carácter joven, sin embargo, lo señala lingüísticamente desde que Tatei Werika +imari se traduce como Nuestra Madre Águila *Joven*, hecho que resulta en interesante analogía con el énfasis en la juventud que registra el caso prehispánico.⁴

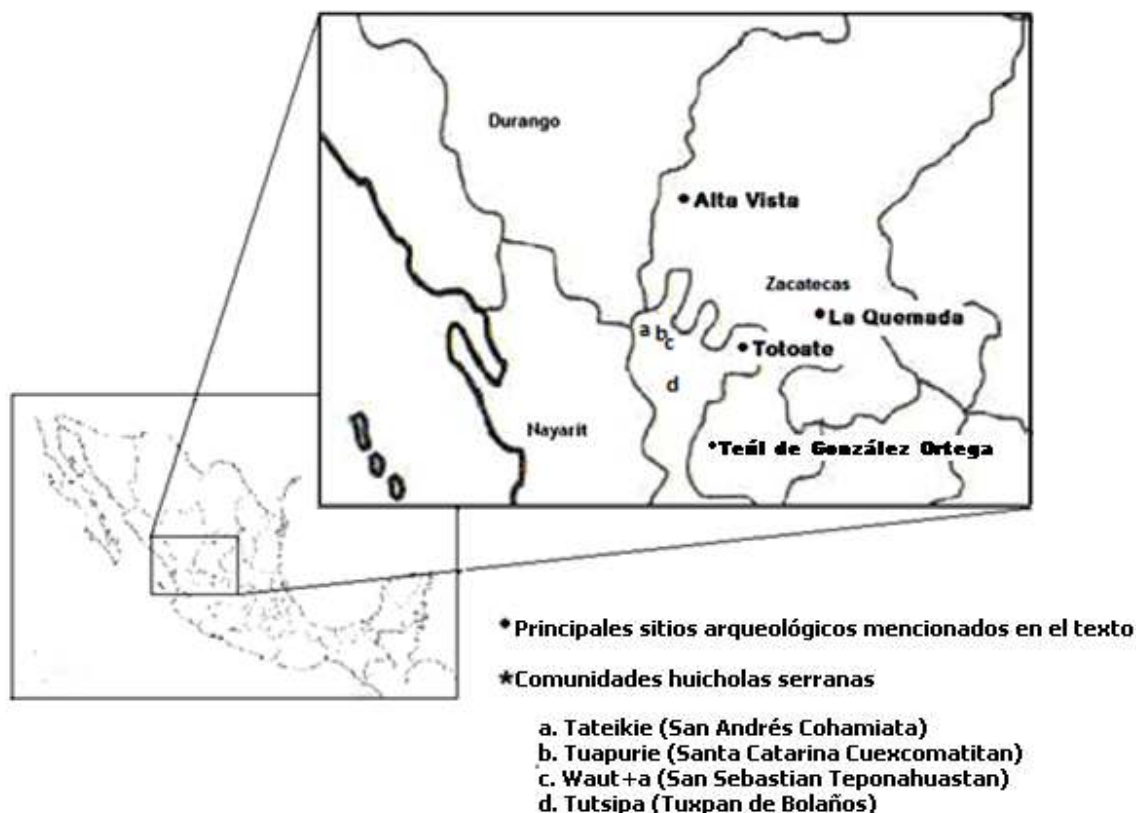


Figura 1. Ubicación de los sitios arqueológicos mencionados y de las cabeceras de las comunidades *wixaritari* serranas o tradicionales.

⁴ Para profundizar en los argumentos extensos que sostienen el enlace entre el caso prehispánico y el *wixarika*, puede remitirse a la investigación correspondiente (Rodríguez Zariñán 2009). En breve, puedo mencionar que en ambos casos la iconografía se encuentra asociada a una serpiente, la cual también en ambos casos corresponde necesariamente a una serpiente *sin* cascabel; asimismo, en ambos casos la iconografía se encuentra al interior de vasijas ceremoniales, mismas que a su vez guardan paralelos sumamente sugerentes en cuanto a manufactura y patrones de desecho. No considero conveniente extenderme aquí en estos argumentos dado que corresponden a un estudio de arqueología que, aun cuando dio pie a la actual investigación, no interviene en absoluto en el desarrollo ni en las conclusiones de este escrito de enfoque etnológico. Sin embargo, si el lector así lo desea, aquél estudio y este pueden leerse en secuencia, aunque también de manera independiente.

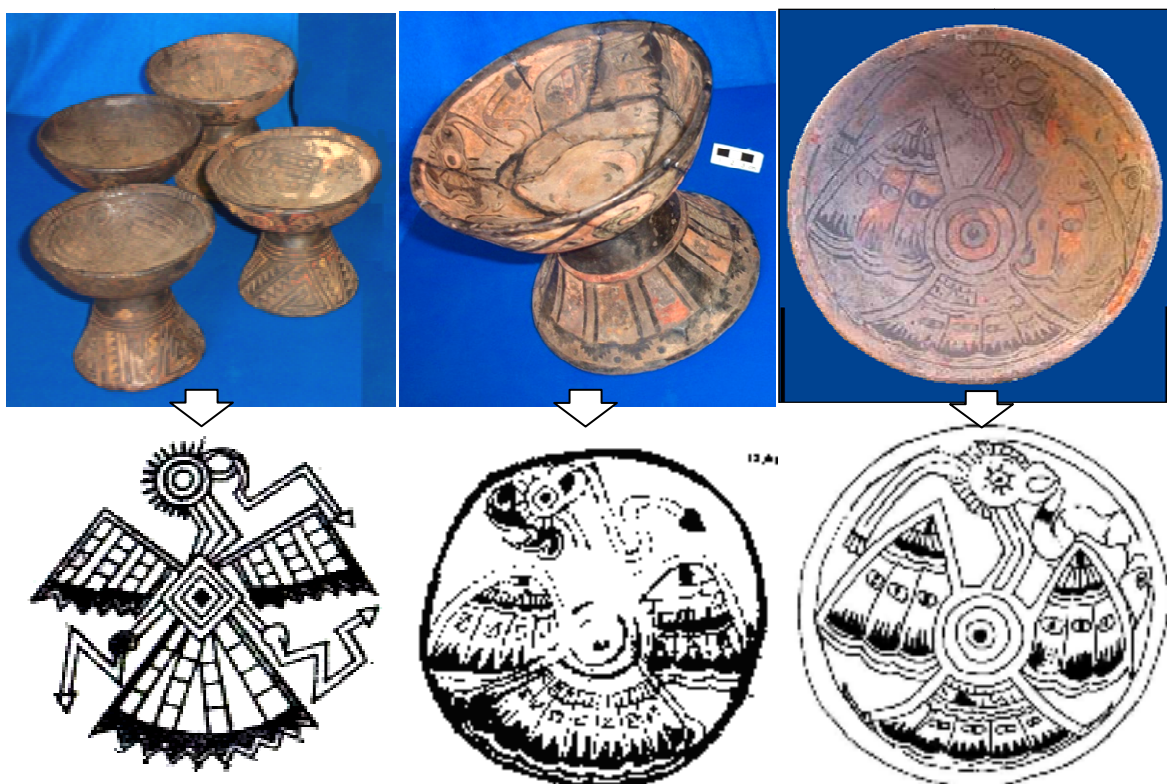


Figura 2. Muestra de vasijas *pseudo cloisonné* con la iconografía que expresa a un águila con una o más serpientes. Fotografías y dibujos de Rodríguez Zariñán (2009), excepto por dibujo inferior izquierdo tomado de Holien y Pickering (1978) y fotografía superior derecha cortesía de Laura Solar (2009) con trabajo digital de Rodríguez Zariñán (2009).



Figura 3. Iconografía *wixarika* mostrando un águila y una serpiente. 3a Cara superior del disco de Tatei Werika +imari (tomada de Lumholtz 1986 [1900, 1904]); 3b Imagen de águila bicéfala con rombo y serpiente asociados (tomado del mural Misterio y Viaje de los Tres Espíritus Sagrados, 2000).⁵ 3c Muestra de jícara *wixarika* en la que el águila y la serpiente se expresan a través de una moneda con el escudo nacional mexicano (Sala Gran Nayar, MNA).

⁵ Mural expuesto en el Museo Zacatecano, Zacatecas.

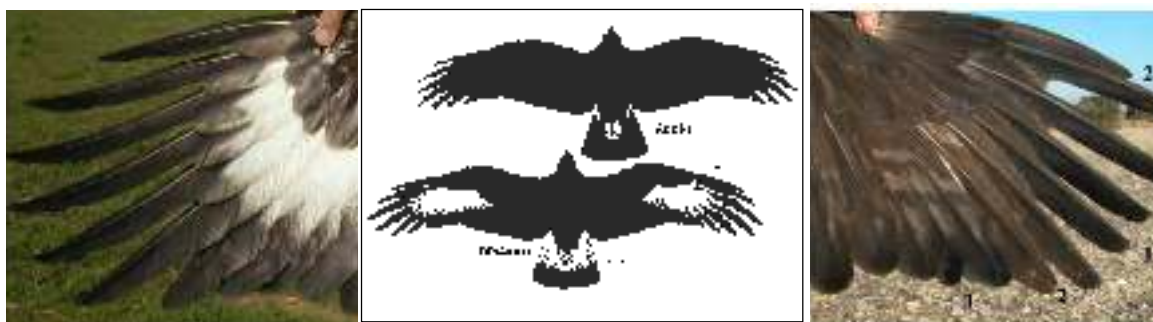


Figura 4. Plumaje de águila real (*aquila chrysaetos canadensis*) inmadura y adulta. Centro: dorso de águila, mostrando las diferencias entre el plumaje de un ave joven o inmadura y una adulta (Peterson y Chalif, 1989: Lámina 14). Izquierda: Plumaje interior en ala de ave inmadura. Derecha: Plumaje interior en ala de ave adulta.⁶

De esta manera, bajo el entendido de que dicha iconografía prehispánica poseía un referente en la citada deidad huichola Tatei Werika +imari, una de las preguntas a plantearse fue: ¿quién es Tatei Werika +imari? La primera manera de encontrar una respuesta fue revisar la etnografía al respecto.

1.2 ANTECEDENTES ETNOGRÁFICOS

El siguiente recuento de antecedentes etnográficos referentes a Tatei Werika +imari fue resultado de una minuciosa colección de datos dispersos dado que, como se verá, con mayor o menor profundidad la deidad en estudio siempre había sido abordada de manera secundaria, siendo Lumholtz (1986 [1900, 1904]: 91-93) y más recientemente Fikes (2011) quienes aportaron la mayor cantidad de referencias explícitas. La particular atención o mención de esta deidad dentro de las etnografías es un hecho reciente (véase Medina Miranda 2015, Neurath 2015, Pacheco 2016).

Los primeros datos que se registran para Tatei Werika +imari provienen justamente de Lumholtz y datan de fines del siglo XIX y principios del XX. Dicho autor recabó informes y exégesis que los huicholes le dieron en torno a sus deidades, complementando los datos con el registro de sus discos de piedra o *tepalite*,⁷ esculturas y ofrendas que a la vez son

⁶ Tomado de http://www.ibercajalav.net/img/126_Aquila_chrysaetos.pdf: consultada en 2009.

⁷ Los *tepalite* (sg. *tepalí*) son discos de piedra, regularmente cantera, de entre 12 y 40 centímetros de diámetro. Se elaboran en honor a las deidades más importantes y son ubicados al interior o exterior del templo (Lumholtz 1986 [1900, 1904]: 51) de la deidad correspondiente. “Un disco [...] representa el dominio del dios o la diosa, se pintan o graban con dibujos simbólicos de sus atributos y relaciones con el mundo.

prodigiosas muestras de arte ritual *wixarika*. De este modo es como Lumholtz presentó el primer registro de Tatei Werika +imari. Durante su estancia en *Tuapurie*,⁸ dicho autor (1986 [1900, 1904]: 89-93) describió el disco o *tepalli* de esta deidad (30 centímetros de diámetro y 7 centímetros de grosor). En el anverso de dicho disco, Tatei Werika +imari está grabada de frente y bicéfala, rodeada de montañas y cerros sobre los cuales crece el maíz (figura 5, izquierda). Por el reverso del disco, se encuentran los grabados de algunas constelaciones huicholas (entre otras, las *Tsimanixi* [Pléyades], la *Wakana* [Osa menor] y *Tear+ka* [Escorpio] [*Ibíd.*: 89]) (figura 5, derecha). Según Lumholtz (*Ibíd.*: 93), dicho disco había sido elaborado para la Fiesta de las calabazas y el maíz verde (Tatei Neixa) con afán de pedir buenas cosechas y de ser colocado en el templo de Tatei Werika +imari. Por el detallado registro que Lumholtz ofreció al respecto, este *tepali* es el objeto *wixarika* antiguo más significativo en relación con Tatei Werika +imari.

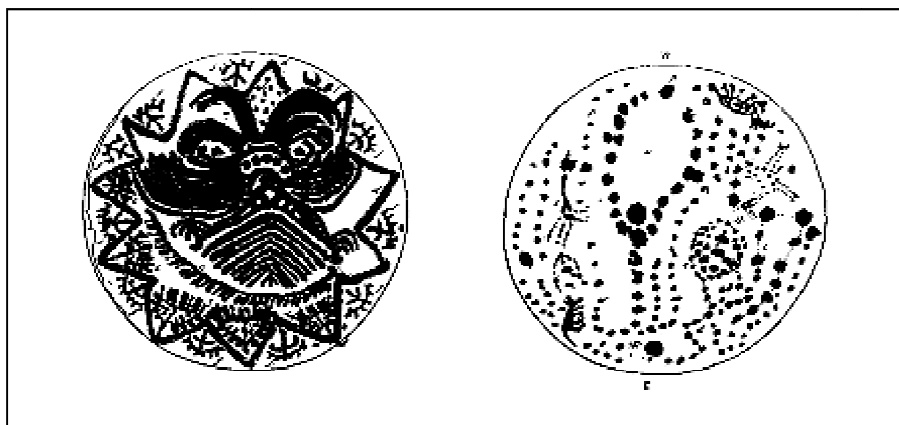


Figura 5. *Tepali* de Tatei Werika +imari, anverso y reverso (imágenes originales de Lumholtz 1986 [1900, 1904]: Figuras 41 y 42; modificación digital por Rodríguez Zariñán).

A partir de los datos de Lumholtz es que Seler (1998 [1901]: 91, 92)) sugirió que Tatei Werika +imari correspondía a la diosa del cielo, específicamente del cielo nocturno dada la imagen de constelaciones en el reverso del disco (figura 5, derecha). Años más tarde, Tatei Werika +imari no volvió a explorarse de manera extensa, no obstante, su vínculo con el

Estos objetos son, por lo tanto, sumamente instructivos para demostrar el pensamiento religioso de los indios" (*Ídem.*).

⁸ Comunidad serrana *wixarika* (figura 1).

cielo fue constatado tanto por Preuss como por Zingg.⁹ El primero (Preuss 1998b [1908]: 286-287) la señaló como el Águila Muchacha que vive en el cielo (¿en el este?) y a quien se consultaba para saber sobre las posibilidades de recuperación de un enfermo, ya que era ella quien se encargaba de “sostener el alma”. Un par de décadas más tarde, Zingg (1982 [1938] I: 514) nuevamente se refirió a ella como diosa del cielo y registró mitos procedentes de Bolaños con datos similares a los antes obtenidos, tal como el que la Madre Águila Joven vivía en el cielo, donde recibía al alma de los huicholes fallecidos (Zingg 1998 [1934]: 173, 208). La etnografía moderna continúa registrando un vínculo entre esta deidad y el cielo. Neurath (2003: 15; 2015), por ejemplo, la señala como diosa del cielo *diurno*; mientras que los *wixaritari* José Benítez (2005: 62) y Santos Motoapohua (2000) la han indicado en general como la bóveda celeste, sin enlace específico con el cielo matinal o nocturno. Este último autor, además, se refiere a ella como “Espíritu del cielo y de la tierra”. Por otro lado, Benítez (2005: 62) le asocia también con el cambio de estaciones y la llegada de los “niños de la lluvia”. Más recientemente, la etnografía de Fikes (2011) sigue señalándola como “Madre celeste” y menciona recurrentes ejemplos que muestran el vínculo que Tatei Werika +imari guarda con la vida y la muerte, temática del escrito de dicho autor.

Sin embargo, no todo es un enlace con el cielo y/o la vida y la muerte. Etnografías modernas de *Tateikie*¹⁰ mencionan (Gutiérrez 2002: 300; 2010: 187; Medina Miranda 2015) que Tatei Werika +imari está asociada con la Virgen de Guadalupe, forma parte de los cargos de la Iglesia y se integra a la “narrativa mitológica” como una de las dos parejas de la deidad *wixarika Tayau* (Nuestro Padre sol), pareja de la cual descienden todos los santos.¹¹ Al respecto, cabe adelantar que, en el caso de *Tuapurie* (el área donde realicé la mayor parte de mi trabajo de campo centrado específicamente en el análisis de esta deidad) el lazo entre la Madre Águila Joven y la Virgen de Guadalupe, aunque existente

⁹ A pesar de la innegable importancia y valor académico de los escritos de Diguét y de Preuss (unos de los primeros investigadores en visitar el área), en ninguno de éstos se encuentran referencias extensas acerca de esta deidad.

¹⁰ Comunidad serrana *wixarika* conocida también como San Andrés Cohamiata (figura 1).

¹¹ De acuerdo con dicha etnografía, la otra pareja es Tatei Kiewimuka, de la cual descienden el resto de los antepasados (Gutiérrez 2002) o deidades huicholas nativas.

(véase el primer registro al respecto en Lumholtz [1986 (1900, 1904): 279], no es el más relevante.

En 2009 para mi tesis de licenciatura, el análisis de los datos etnográficos señalados así como el análisis de la iconografía de Tatei Werika +imari subrayaron cierto vínculo entre esta deidad y la superficie terrestre, el venado y el maíz (Rodríguez Zariñán 2009: 168 n15, 173-180).¹² Sin embargo, debo indicar que, tal como el resto de los antecedentes etnográficos aquí citados,¹³ en dicha investigación (*Ibíd.*: 162-183, 191-193) tampoco tenía a Tatei Werika +imari como tema medular, además de que la abordé a partir de la lectura y análisis de etnografías realizadas por terceros. La diferencia con la presente investigación es que en este caso Tatei Werika +imari es el objetivo central y que el acercamiento procede esencialmente de mi trabajo de campo.

Como puede notarse, para el momento en que inicié esta investigación de maestría, aunque dispersos, existían ya diversos registros en torno a Tatei Werika +imari. Éstos, sin embargo, todavía no explicaban la dinámica en la que se movía esta deidad porque, señalarla en relación con el cielo, la vida, la muerte, la Virgen de Guadalupe o incluso con el maíz, todavía no permitía comprender suficientemente cuál era su papel en *el costumbre wixarika*. Consecuentemente, existía una problemática de fondo dado que, si bien, a partir de la identificación del antecedente prehispánico de Tatei Werika +imari se podía constatar la profundidad histórica de esta deidad en la región, se desconocía en gran parte no sólo quién había sido entonces sino quién era exactamente para los *wixaritari* pues, aún revisando los antecedentes etnográficos, la pregunta seguía siendo en gran parte la misma, ¿quién era Tatei Werika +imari? o ¿cuál era el papel de Tatei Werika +imari dentro de *el costumbre wixarika*, más allá de ser una deidad del cielo como

¹² Por ejemplo, Tatei Werika +imari se registró como especial protectora del maíz (Lumholtz 1986 [1900, 1904]: 359; Zingg 1998: 169) a lo que se puede sumar el hecho de que la imagen del águila, a través de monedas, aparece frecuentemente en jícara dedicadas a Ut+anaka, deidad tierra húmeda asociada con el maíz (véase Kindl 2003). Cabe mencionar, por cierto, que esta intuita relación con el maíz encontró eco en la etnografía en Tateikie, donde un registro menciona que Tatei Werika +imari se considera proveedora de maíz (Gutiérrez 2010: 137).

¹³ Con excepción de las recientes publicaciones de Medina Miranda (2015) y Neurath (2015). Medina Miranda aborda a Tatei Werika +imari enfatizando la relación entre ésta y la Virgen de Guadalupe (en Tateikie), mientras que Neurath lo hace en relación con el cielo.

comúnmente estaba indicada en la etnografía?¹⁴ Por ende, la presente tesis se planteó el objetivo de responder esta pregunta; pero éste fue sólo el objetivo inicial pues, en el desarrollo de la investigación, entre otros puntos, fue necesario comenzar por problematizar ¿qué era una deidad *wixarika*? o ¿a qué nos referíamos cuando hablamos de deidades huicholas? Dichas problemáticas se volverán fundamentales para el desarrollo de esta tesis y serán exploradas a lo largo de sus capítulos pero antes es indispensable que el lector sepa cómo y por qué es que el concepto de deidad se volvió un problema. Para ello, ayudará abordar brevemente cómo ha sido el estudio de las deidades en el área y regiones circunvecinas, para después revisar algunos detalles con los que nos enfrentó el trabajo de campo.

1.3 ALGUNOS ANTECEDENTES EN TORNO AL ESTUDIO DE LAS DEIDADES INDÍGENAS

Existe una larga tradición de estudios en torno a las deidades indígenas (prehispánicas y actuales) que es preciso revisar dado que ésta conformó las condiciones para proyectar la presente investigación bajo un primer tipo de preguntas. Así, conviene considerar brevemente cómo se ha desarrollado el estudio de las deidades del panteón indígena, lo que al mismo tiempo es explorar cómo ha sido la construcción que el mismo investigador ha hecho de las deidades que estudia. Este breve apartado facilitará distinguir entre la noción de deidad que como investigadores hemos construido y la noción de deidad –en este caso huichola–que aún queda por analizar.

El estudio de las deidades usualmente ha partido de reconocer con qué elemento del medio ambiente es que éstas se asocian (por lo general no más de uno) para continuar, por ejemplo, con el registro de los animales, colores o regiones que se les atribuyen. Este método, característico de la historia de las religiones y hasta de la escuela de la “mitología

¹⁴ De hecho, la mínima mención de Tatei Werika +imari con respecto al universo de datos en torno al costumbre huichol complicaba incluso comprender el por qué de su larga permanencia en el área (y, por cierto, su considerable relevancia en la iconografía prehispánica).

natural”,¹⁵ tiene una larga tradición en el estudio de las deidades del México indígena y prehispánico.

Como es de suponerse, el estudio de las deidades cuenta con una amplia bibliografía, sin embargo, éste no es el lugar para una síntesis exhaustiva al respecto. Para los objetivos de este estudio, baste con un repaso general que muestre cómo ha sido el registro y desarrollo del estudio de las deidades del México antiguo, finalmente, desarrollado a la par del estudio de las del México indígena contemporáneo. Para ello, tomaré como muestra los estudios en torno a las deidades mexicas dado que es una de las áreas que mejor ejemplifican este tipo de estudios y que han marcado la pauta al respecto. Los registros se remontan hasta los primeros cronistas, religiosos españoles que arribaron en el s. XVI al actual territorio mexicano, entre ellos, por ejemplo, fray Bernardino de Sahagún (2013 [s. XVI]), fray Toribio de Benavente (Motolinía 1996 [circa 1565]) y fray Diego Duran (1995 [1588]). Los registros de dichos frailes en torno a la religión mexicana, por supuesto, constituyen fuentes de valor incalculable para el conocimiento del panteón prehispánico. Dichas fuentes corresponden a los primeros registros occidentales que buscaban acercarse al panteón indígena para comprender a sus deidades y, de este modo, poder erradicar su culto más fácilmente. Así, tales cronistas exponen el nombre de éstas, sus atavíos, sus ceremonias, los ritos y los sacrificios en torno a ellas, señalándolas básicamente como *dioses de “x” o “y”* elemento o fenómeno natural, e indicando cuáles eran sus “dominios”. Sahagún, por ejemplo, en su Libro I dedicado a los dioses del panteón mexicana, según cuente con los datos, procedió mencionando el o los nombres de la deidad, su traducción o significado,¹⁶ de qué era dios o diosa, lo que tal dios proveía (lluvias, alimentos, entre otros) o incitaba (guerras, por ejemplo) e incluso sus

¹⁵ La escuela de la mitología natural parte de que mitos y ritos son básicamente “escenificaciones miméticas de ciclos naturales” (Neurath 2015: 203).

¹⁶ Por ejemplo: “Que trata del dios llamado *Ixtlilton*, que quiere decir el negrillo, y también se llama *Tlaltetecuín*” (Sahagún 2013 [s. XVI]: 41). “[...] *Xiuhtecuhtli*: es otro Vulcan [...] tiene también otros dos nombres, el uno es *Ixcozauhui*, que quiere decir ‘cariamarillo’; y el otro es *Cuezaltzin*, que quiere decir ‘llama de fuego’. También se llamaba *Huehuetéotl*, que quiere decir ‘el dios antiguo’ [...]” (*Ibíd.*: 37).

actividades,¹⁷ además de señalar con especial detalle el aspecto físico de las deidades o cuál era el atavío que llevaban durante sus fiestas.¹⁸

A lo largo del periodo virreinal, estudios posteriores que incluyeron informes en torno a los dioses indígenas no tuvieron enfoques muy distintos. Sin embargo, a finales del s. XIX, el estudio específico de las deidades volvió a ser considerablemente enriquecido con las aportaciones de Eduard Seler (y de Paul Schellhas [1897] en el caso de los mayas). En sus *Comentarios al Códice Borgia*, Seler (1963 [1904]), apoyado en los cronistas como una de sus principales fuentes, identificó a las deidades en dicho códice (y en otros más como el Vaticano 3773). La información que agregó Seler en cuanto a las deidades fue tocante a la regencia de éstas sobre los días del calendario prehispánico, al animal y la región del mundo con la que cada dios se identificaba¹⁹ y, por la naturaleza de su material de estudio (códices), abundó ampliamente en la descripción gráfica y atavíos de las deidades, lo que constituye, desde luego, un gran aporte. Asimismo, las investigaciones de la época se caracterizaron por identificar a las deidades como personificaciones de elementos y fenómenos naturales,²⁰ incluyendo a los astros como un aspecto fundamental.²¹

¹⁷ Por ejemplo, Sahagún (2013 [s. XVI] [s. XVI]: 30) señala que Quetzalcóatl, como viento, barría el camino de los dioses del agua, o que Cihuacoatl, de noche, “voceaba y bramaba en el aire” (*Ibid.*: 31).

¹⁸ “Chicomecoatl. Es otra diosa Ceres. Esta diosa llamada *Chicomecoatl* era la diosa de los mantenimientos, así de lo que se come como de lo que se bebe; a ésta la pintaban con una corona en la cabeza, y en la mano derecha un vaso, y en la izquierda una rodela con una flor grande pintaban: tenía su *cueitl* y *huipilli* y sandalias, todo bermejo; y la cara teñida de bermejo; debió esta mujer ser la primera que comenzó a hacer pan y otros manjares y guisados.” (Sahagún 2013 [s. XVI]: 31).

¹⁹ Por ejemplo, movido por ciertas similitudes entre el Códice Borgia y el Fejervary Mayer, indica que el códice Borgia grafica las seis regiones del mundo (Seler 1963 [1904], II: 211-221).

²⁰ Por ejemplo, la manera como se indica a los dioses a lo largo del texto de Seler y en el índice temático de las ilustraciones es la siguiente: “Chalchiuhtlicue, diosa del agua viva” (Seler 1963 (1904) II: 213), “Quetzalcóatl, dios del viento”, “Mictlantecuhtli, señor (dios) del inframundo” o “dios de la muerte”, “Tlazolteotl, diosa de las inmundicias, anciana deidad de la tierra y de la Luna, que es también diosa de la voluptuosidad y la gran paridora”, “Tlazolteotl, diosa de las inmundicias”, “diosa de la luna”, “diosa de la tierra”, “Tláloc, dios de la lluvia”. Véase también Preuss (1910 “La observación de la naturaleza en las religiones del círculo cultural mexicano”), donde se expone a la naturaleza como parte fundamental para comprender las religiones “del círculo cultural mexicano”.

²¹ Por ejemplo, podemos leer: “El dios del Sol y la diosa de la Luna y de la Tierra, ambos [son] representantes de las batallas que ocurren en el cielo entre los astros. También, las personas que celebran el *xuravét* (ceremonia) en realidad no son gente sino estrellas” (Preuss 1998 [1925]: 351).

Otras publicaciones que ejemplifican la atención que esta época se presta a los astros son “La lucha entre el sol y las estrellas en México” (Preuss 1905) y “La religión astral mexicana en tiempos prehispánicos y en la actualidad” (1998 [1908]).

A mediados del siglo XX las contribuciones en torno a las deidades indagaron respecto a otro punto. Se continuó describiendo a las deidades del panteón mexica señalando que “nearly every major department of nature and human culture was embodied in at least one supernatural personality” (Nicholson 1971: 408), pero ahora se prestó atención al hecho de que diferentes deidades compartían características.²² Enfocándose en ello, uno de los intereses fue analizar cómo podían haber estado agrupados o cómo podría agruparse a los dioses mexicas y/o cómo entender sus características similares. Nicholson (1971) lo resolvió agrupándolos en dioses creadores y celestes, dioses asociados con la fertilidad, y dioses de la guerra.²³ Estas agrupaciones señalaron puntualmente los rasgos comunes entre diversas deidades, clarificando sus asociaciones. De este modo, Nicholson señaló la existencia de deidades que eran aspectos de otra y de relaciones tutelares entre éstas, de algún modo, explicando con ello los elementos compartidos con otras deidades del grupo o complejo al que pertenecían (*Ibíd.*: 408). Así, en su conocido estudio de las deidades mexicas, Nicholson mencionó el o los nombres de cada deidad, su significado, dios o diosa de qué era y si estaba fusionado con otras deidades o a qué grupo de deidades pertenecía.²⁴ Entonces, la asociación o aspectos compartidos entre deidades²⁵

²² Por ejemplo, el hecho de que las deidades del maíz compartían atavíos con deidades de la tierra, del agua o con deidades de la luna (véase Heyden 1983).

²³ El objetivo primero de dicho autor era organizar a las deidades, a las cuales acomoda en tres grupos (deidades celestes y creadoras, deidades de la lluvia, humedad y fertilidad agrícola y deidades de la guerra). Cada grupo se subdivide en complejos, por ejemplo, el grupo de la lluvia, humedad y fertilidad agrícola se divide en complejos de deidades de la lluvia, deidades del agua y deidades del maíz. Cada complejo se compone por diferentes deidades, y es entonces cuando viene evidente que aunque cada una de las deidades del complejo tiene insignias diagnósticas, los elementos individuales estaban frecuentemente compartidos.

²⁴ Tomemos como ejemplo el caso de Chicomecoatl “The fundamental maize goddess was known under various names, but a calendaric name, Chicomecoatl, was apparently most common [...] She was known as Xilonen in a special guise as goddess of the young maize plant which produced the *xilotl*, the tender green maize ear. As indicated above, Chicomecoatl like Xochiquetzal, was merged to some extent with the female half of Omēteotl, especially the Tonacacihual aspect” (Nicholson 1971: 417).

²⁵ Por ejemplo, el hecho de que las deidades de la vegetación, casi “siempre llevan pintura facial roja y amarilla” (Heyden 1983: 135) y que “las deidades del sustento y las del agua comparten muchos rasgos” (*Ibíd.*: 140). Refiriéndose a las representaciones en códices, Heyden (*Ibíd.*: 141-142) menciona que “... las diosas acuáticas tienen rasgos diagnósticos como líneas onduladas en el huipil, flores acuáticas en el escudo, la nariguera de mariposa estilizada y agua que sale por abajo. Pero también llevan rasgos de la vegetación como la pluma de quetzal que representa la caña de maíz, y la sonaja *chicahuaztli* que imita la lluvia...”. Respecto a la figura de Mictlantecuhtli debajo de la escultura de Coatlicue, Fernández (1966: 51) menciona que “Que el ‘Señor de la Tierra’ se transfigure en el ‘de la Región de los Muertos’, o que ambos estén

cobró relevancia. Así, nuevos estudios enfatizaron la existencia de una fusión en la que “un conjunto de dioses se concibe también como una divinidad singular, unitaria; y los casos opuestos, de división, en los que una deidad se separa en distintos númenes, repartiendo sus atributos” (López Austin 1983: 76), lo que se conoce como “fisiones y fusiones” de los dioses. A partir de ello se explicó por qué diversas deidades presentaran características similares o compartidas, y se reconocieron claramente “conglomerados, desdoblamientos y advocaciones” (*Ídem.*). Estos “desdoblamientos y advocaciones” permitieron explicar “los intercambios de atavíos y emblemas de los dioses, tan abundantes en sus representaciones” (*Ibid.*: 75). Como resultado, a finales del s. XX, y hoy en día, los estudios referentes a las deidades enfatizan la posibilidad de éstas en agruparse de acuerdo al elemento natural al que corresponden o a sus características iconográficas (López Austin 1983, Heyden 1983, Boone 1999, Mikulska 2008).

De este modo, los estudios en torno a las deidades han señalado que “en el panteón del México antiguo los diferentes aspectos o etapas de la naturaleza se consideraban sagrados y por lo tanto se les daba nombres de dioses [...]” (Heyden 1983: 129). En este sentido, las etapas o variantes de cada aspecto natural fueron entendidas como formas divinizadas que constituían una deidad, es decir, como advocaciones (*Ibid.*: 137). De esta manera, las deidades indígenas han sido indicadas como personificación de fenómenos o elementos naturales (Sahagún 1938; Seler 1963 [1904]; Nicholson 1971; López Austin 1983, 1996; Heyden 1983; Montoliu 1984), lo cual además se ha respaldado en estudios de historia de las religiones que exponen lo común que es la deificación, por ejemplo, del sol, de la luna o de la lluvia (Eliade 1975: 120 y 125). Ahora bien, menciona López Austin (1983: 76), si las deidades son entendidas como personificaciones de la naturaleza, el proceso de transformación de los dioses debería seguir la lógica de los procesos naturales, por lo que analizar dicha lógica podría ser la clave para entender el desdoblamiento y las asociaciones entre deidades. El estudio de los fenómenos naturales sin duda aportaría considerablemente a nuestra comprensión de las deidades, afortunadamente, algunos

representados a un mismo tiempo en el relieve, no parece incongruente, si, como sabemos, varias deidades coincidían unas con otras”.

estudios hoy en día plantean y ejemplifican la importancia de ello (Lammel, Goubinoff y Katz 2008). Por otra parte, el estudio de las deidades ha prestado gran atención al simbolismo de su iconografía o plástica (Seler 1963 [1904]; Mikulska 2008), en algunos casos a analizar qué de sus componentes gráficos aluden a partes de un mito (Fernández 1966, Matos Moctezuma 1997, Montoliu Villar 1984) o a revisar con qué se asocian (el telar, el pulque, la luna, la juventud, la muerte, los nacimientos, etcétera).²⁶

Así es la manera como investigadores centrados en el estudio de los dioses mesoamericanos y/o mexicas han considerado a éstos como personificaciones de fenómenos naturales, como dioses que poseen el llamado “don de ubicuidad” o capacidad para poder estar presentes en diversos espacios a la vez y como dioses que se caracterizan por su capacidad de fisión y fusión (López Austin 1996: 13). En términos generales, éste es el enfoque con el que se han abordado los dioses del panteón mexica, el cual a su vez constituye un marco representativo de aquel en el que se han desarrollado muchas de las investigaciones en torno a las deidades del México indígena, incluyendo a las *wixaritari*.

1.4 ALGUNOS ANTECEDENTES EN TORNO AL ESTUDIO DE LAS DEIDADES *WIXARITARI*

Para el caso *wixarika* no se cuenta con crónicas tan amplias en torno a las deidades como las que existen para el centro de México en el s. XVI.²⁷ Como se ha dejado ver, los datos amplios que se tienen al respecto son resultado de la visita de Lumholtz a la sierra huichola entre 1895 y 1898,²⁸ quien, aunque tenía como objetivo registrar y coleccionar objetos con fines museográficos, el registro que hizo de las deidades *wixaritari* constituye una de las fuentes más completas en torno al tema. El autor dedicó un apartado específico y amplio para las deidades y su cultura material, la cual coleccionó, dibujó y explicó con exégesis *wixarika*. Lumholtz incluyó a tantas deidades como pudo, traduciendo el nombre

²⁶ Las deidades mayas son indicadas con representaciones de elementos o fenómenos naturales, asociadas con otro x o y elemento, conyugue de tal o cual dios, identificadas a partir de sus asociaciones con el tejido, con la serpiente, el agua, la procreación, con los animales asociados o que le pertenecen y de qué manera es representada (véase bibliografía citada en Montoliu Villar 1984).

²⁷ Apenas en torno al Gran Nayar, tenemos datos respecto a deidades como Cuanemeti, Piltzintli y Narama, por ejemplo (véase Calvo 1990).

²⁸ Auspiciado por el American Museum of Natural History.

de cada deidad e indicando qué hizo ésta según la mitología. De acuerdo con la tendencia de la época (contemporáneo de Seler), dicho autor prestó atención a los puntos cardinales, a los colores, a los animales y a las aves que pertenecían o correspondían con cada deidad (véase Lumholtz 1960 [1904]: 36). Lumholtz describió a los dioses huicholes como “evidentes personificaciones de los fenómenos naturales” (*Ibíd.*: 194) y a lo largo de su obra se refirió a éstos como *dioses de “x”* o *diosas de “y”*, por ejemplo, diosa de la lluvia, diosa del mar, diosa de la tierra, diosa del maíz. Además, el autor observó y puntualizó que las deidades femeninas eran invariablemente referidas como madres, mientras que las deidades masculinas diversificaban los parentescos entre bisabuelos, abuelos, padres y hermanos mayores. El autor (*Ídem.*) indicó que los principales dioses huicholes “representa[ba]n a los cuatro elementos”, en los que el fuego y el aire correspondían a deidades masculinas, mientras que la tierra y el agua correspondían a deidades femeninas.

Otro investigador con grandes aportes al tema fue K. Theodor Preuss, quien trabajó con los huicholes entre 1905 y 1907. A diferencia de Lumholtz, Preuss no se centró tanto en las deidades sino en los ciclos rituales en relación con el ciclo natural y el movimiento de los astros, así como en el registro y análisis de cantos y relatos nativos. Como es característico de la época, en sus investigaciones los astros recibieron atención importante. El modo como abordó a las deidades fue mencionando la traducción de su nombre, a dónde vivían y con quién, algunos fragmentos en torno a sus historias – conocidas a partir del registro de cantos –, las cuales muchas veces interpretó o explicó como eventos astronómicos (véase Preuss 1998d [1931]: 376). Dicho autor indicó que entre los huicholes “no existe deidad suprema [...] [sino un] conjunto de dioses que conforma una comunidad democrática, un panteón colorido y multifacético” (*Ibíd.*: 377). Preuss desarrolló su trabajo bajo la idea de que la naturaleza era el punto de partida para comprender a las deidades huicholas, ya que a la naturaleza suelen atribuírsele fuerzas mágicas que luego se hacen dioses (paráfrasis de texto en Neurath y Jáuregui 1998: 19).

Para Zingg (1998 [1938]: 488), tal como se ha venido viendo con otros autores, los dioses eran “personificaciones de fenómenos naturales, elevados a potencial de divinidad”

(véase también p. 507, 539, 561). Interesado especialmente en compilaciones mitológicas, la manera como Zingg (1982 [1938] I y II) tocó el tema de las deidades fue mencionando su nombre, qué significaba, cuándo se les llevaban ofrendas, cómo se les trataba, qué comían, mencionando mitos donde aparecían y con qué figuras se les identificaba;²⁹ todo lo que sin duda fue importante, sin embargo, se abstuvo de ofrecer explicaciones o interpretaciones al respecto. De hecho, para Zingg existía una falta de lógica en la concepción huichola de los dioses, incoherencia que, a su juicio, dificultaba hallarle sentido.³⁰ Por otra parte, Zingg no coincidía con el astralismo de Preuss, el cual le resultaba casi incomprensible (*Ibíd.*: 535). A lo que Zingg sí prestó particular atención fue a la sucesión entre la temporada húmeda y la temporada seca, sucesión que consideró una lucha entre deidades masculinas y femeninas (*ibíd.*: 491). De hecho, es así como describió a las deidades, dividiéndolas de acuerdo con la “temporada a la que pertenecían” (véase también Shelton 2002:56-57).

A lo largo de la segunda mitad del siglo XX y lo que va del s. XXI, los estudios en torno al *costumbre wixarika* se han dedicado a abordar temáticas más específicas, es decir, profundizan en diversos temas tales como el alma (Furst 1972, Anguiano 1996, Perrin 1996, Pacheco 2010), la mitología (Medina Miranda 2012), los ciclos ceremoniales (Neurath 2002; Gutiérrez 2010), la arquitectura (Schaefer 1996; Neurath 2002), el telar (Schaefer 1990), la peregrinación a *Wirikuta* (Gutiérrez 2002), las jícaras (Kindl 2003), los jicareros (Manzanares 2009) (jícaras y jicareros, a final de cuentas son versiones de deidades, *infra*), el territorio (Liffman 2012), la lengua y el paisaje (Kantor 2015), estudios sobre la muerte y la persona (Pacheco 2010, 2016; Escalante 2015), entre otros. A pesar de la variedad temática, cada una de estas investigaciones está en estrecho vínculo con las

²⁹ En torno a los colores, Zingg (1982[1938] I: 553), a diferencia de Lumholtz (1904: 36), menciona que éstos no están asociados a regiones o a dioses como entre los aztecas y los pueblo.

³⁰ “[...] el hecho de considerar que las velas son las manos de la Abuela Crecimiento demuestra la falta de lógica de la concepción huichol de esta diosa, también carece absolutamente de sentido su idea de que las conchas marinas son las ‘uñas de sus pies.’” (Zingg 1982 [1938] I: 533). Para Zingg (*Ibíd.*: 534), “La mitología huichol presenta un paralelo curiosamente ilógico entre el padre-Sol y la Abuela Crecimiento [...]” abundando en detalles indica que ese es “un ejemplo evidente de esa incoherencia y falta de lógica en la estructura interna de la mitología, que tanto dificulta la tarea de hallarle un sentido a la filosofía sacro-teológica de la mitología huichol. Hay muchas otras incongruencias menores que sólo se advierten después de una lectura atenta, pero la incoherencia general de la estructura interna es bien visible.”

deidades huicholas, sobre todo porque éstas últimas ocupan parte importante de la vida cotidiana de los huicholes. Es así como las contribuciones respecto a este grupo indígena, aun cuando toquen temas muy específicos, mencionan frecuentemente a las deidades; el modo como las incluyen es generalmente mencionándolas como dioses de ciertos fenómenos naturales (dios del viento, diosas de la lluvia, diosa del maíz, etcétera), personificaciones de la naturaleza (Schaefer y Furst 1996: 12; Ramírez 1998: 65; Medina Miranda 2012: 57; véase también Manzanares 2009, etcétera). Generalmente se indica el nombre de la deidad, la posible traducción de éste y alguna hazaña en la que participa en relatos nativos que vengan a cuenta (véase también Shelton [2002: 39-62], quien dedica un apartado al estudio de las deidades *wixaritari*). Bajo esta convención de lo que son las deidades, cada estudio continúa con el tema que desarrolla de manera particular y así es como, frecuentemente, cada ámbito de la tradición o de *el costumbre wixarika* se encuentra entremezclado con sus deidades, y como prácticamente cada investigación desde el s. XIX hasta el presente ha contribuido de alguna manera al estudio de éstas. Como resultado, la etnografía y etnología con los *wixaritari* han tenido significativos aportes al tema de sus deidades, por ejemplo, cambiando nuestra concepción de la materialidad de éstos.³¹ Sin embargo, la manera de abordar a las deidades huicholas ha tenido un proceso similar al que recién se revisó para el Altiplano Central con los mexicas pues, como se ha visto, a lo largo del estudio de la deidades *wixaritari* se ha buscado conocer el color, región, animal o ave que se les asocian, mito que les corresponde, pero sobre todo, el elemento o fenómeno natural³² que personifican.³³ Como lo he enfrentado en mi propia investigación, las deidades huicholas presentan también eso que en los

³¹ Por ejemplo, el hecho de que los dioses huicholes pueden reconocerse en jícaras, en personas, en piedras, en lugares y por lo tanto no sólo en esculturas además de que aún siendo esculturas, éstas no son representaciones sino la deidad misma. Al respecto revísense avances de Diguët (1992 [1899]: 143), de Preuss (1998 [1907]: 169) y de Kindl (2003) en cuanto a que no son objetos simbólicos sino las deidades y Perrin (1996) y Neurath (2002) en cuanto a tipos de materialidades de los dioses huicholes (*+r+kame* y *jicareros* respectivamente).

³² Al respecto, por cierto, es interesante mencionar que en *wixarika* no existe una traducción para fenómeno natural.

³³ “La madre del maíz”, “diosa del maíz”, “dios del fuego”, “diosas de la lluvia”, “diosa de la tierra”, etcétera.

estudios del Altiplano Central se ha denominado fisión y fusión de deidades;³⁴ sin embargo, las investigaciones en torno a los *wixaritari* aún no han abordado a sus deidades como complejos, aun cuando estos sean evidentes (por ejemplo, el complejo de deidades que es el Hermano Mayor, las deidades de la fertilidad, de la lluvia o del maíz) y frecuentemente reconocidos. En lo que podríamos relacionar con la llamada fisión y fusión de los dioses, de hecho, ciertos registros señalan la existencia de nombres diferentes para algunas deidades huicholas (Lumholtz 1986 [1900-1904]; Medina Miranda 2013: 169³⁵) o cómo diferentes etapas del maíz reciben un “nombre y una personalidad particular” (Schaefer y Furst 1996: 17; Medina Miranda 2013: 170).

Como es notable a través de esta breve revisión, el sello con el que tendencialmente se ha abordado a las deidades prehispánicas e indígenas contemporáneas ha sido como personificaciones de la naturaleza, asociadas con rumbos, astros o animales y que en ocasiones tienen desdoblamientos en relación con las etapas de desarrollo de un mismo elemento o fenómeno natural.

Bajo dicho marco académico es que en 2011 desarrollé el primer planteamiento de investigación en torno a la Madre Águila Joven, en el cual, uno de los objetivos planteados fue identificar con qué elementos del entorno huichol era que Tatei Werika +imari guardaba asociaciones más directas y por qué. La manera de aproximarme contemplaría el análisis de contextos rituales en los que se mencionara el nombre de la deidad en estudio y/o en los que se usaran plumas de águila, el registro de la mitología referente a Tatei Werika +imari, identificación de la fiesta o ceremonia que le correspondiera,³⁶ hacer un listado de sus asociaciones, de los rumbos, colores o elementos con los que se asociaba, del tipo de ofrendas que recibía y un análisis de su cultura material en la que,

³⁴ “La que se llama *Yuavime* se convierte en cinco colores, pero nomás era una sola” (Medina Miranda 2013: 171). Menciona Medina (*Idem.*) “Finalmente, todos estos elementos forman parte de la totalidad y son uno mismo, me explicarían Catarino, Julio y José [sus informantes] [...]”

³⁵ “Por lo general, a la diosa madre de las mujeres maíz se le conoce como Tatei Uteanaka. Pareciera, entonces, que Namakate y Wiriuwe fueran la misma persona, aspecto nada extraño en la mitología huichola, en la cual los protagonistas cambian de personalidad con frecuencia dependiendo de los eventos y el contexto en el que se relata” (Medina Miranda 2013: 169).

³⁶ Enfocándome en Tatei Neixa, fiesta durante la cual Lumholtz había registrado el uso del disco de Tatei Werika +imari a finales del siglo XIX.

naturalmente, prevalecería la figura del águila. Lo anterior permitiría concluir si se trataba de una deidad celeste o telúrica, cuyos dominios abarcaban *x* o *y* aspecto, si se trataba de una manifestación o versión joven de *x* o *y* deidad, si era madre, contraparte o complemento de tal o cual *y*, muy probablemente, concluir que se trataba de una integrante del complejo de númenes *wixaritari* de la fertilidad. Todo ello con el afán de saber o confirmar a qué elemento o fenómeno natural correspondía y entender así el por qué de sus atributos, de su aspecto y de su nombre. Sin embargo, el lector no encontrará tal tipo de estudio en este texto, y no porque inicialmente no lo hubiera planteado así, sino porque el trabajo de campo no me lo permitió; implicó mucho más que eso o, simplemente, algo distinto. Así lo decidió Xutulima, una de mis primeras informantes, y así se reafirmó a lo largo de mis estancias en la sierra.

1.5 LAS DEIDADES *WIXARITARI* NATIVAS Y LAS DEIDADES *WIXARITARI* MESTIZAS

Las deidades *wixaritari* pueden ser divididas básicamente en dos grandes grupos (véase Neurath 2002: 137), 1) las nativas y 2) aquellas que llegaron como consecuencia del arribo de la religión católica. Los huicholes denominan *kakaugarite* y *tateteima* a las primeras, mientras que a las segundas las refieren como Los santos. Cabe mencionar que antes de hablarme de Tatei Werika +imari, lo primero que hizo Xutulima fue explicarme la organización de las deidades del *Tukipa* de *Tuapurie* (deidades nativas), sólo después de ello es que comenzó con el contenido del canto. Por este motivo, siguiendo su metodología, enseguida expongo la información que ella me proporcionó, a la que yo agrego los datos en torno a Los santos con la única finalidad de completar el marco de las deidades *wixaritari*, sean nativas o mestizas.

1.5.1 *Los kakaugarite y las tateteima.*

*kakaugarite*³⁷ y *tateteima* (sg. *Tatei*) son los términos con los que los huicholes se refieren a lo que nosotros conocemos como sus deidades masculinas y femeninas,

³⁷ En el área de Tuapurie existen ciertas variantes, lo mismo se puede decir *Kakaugarite* que *kakauma* o *takakauma* (la partícula *ta* significa “nuestros”).

respectivamente.³⁸ Para los huicholes, sus deidades, es decir tanto los *kakauyarite* como las *tateteima*, “nacieron en la costa, en el mar oeste, ahí nacieron todos, eran víboras, pero eran personas” (Zampoal, Jalisco, noviembre 2012), “llegaron en una migración y son considerados los antepasados de la población huichola actual” (Preuss (1998b [1908]: 273). De entre las deidades *wixaritari* (de acuerdo con los datos de Gutiérrez [2002: 69] y Neurath [2002: 212, 248]) la pareja primordial es Na+r+ y Nakawe (fuego y agua, respectivamente), los cuales una vez domesticados se convirtieron en Tatewari (Abuelo Fuego) y Takutsi Nakawe (Abuela Crecimiento); le siguen Tayau (Nuestro Padre Sol) y Tatei Werika +imari (quien, se ha señalado como diosa del cielo).³⁹ Otro integrante es Tamatsi (Nuestro Hermano Mayor), quien tiene diversos desdoblamientos y dada la terminología de parentesco, se entiende como hijo del Sol y, por lo tanto, hermano mayor de los huicholes, quienes se refieren al sol como “Nuestro Padre”. Tatutsi Maxakuaxi es el Bisabuelo Cola de Venado. Las madres de la lluvia son cuatro, una de cada punto cardinal, se nombran: Tatei N+ariwame (Madre Lluvia del este), Tatei Kiewimuka (Madre Lluvia del oeste), Tatei Xapawiyeme (Madre Lluvia del sur) y Tatei Ha+tsi+k+puri (Madre Lluvia del norte). Sin embargo, la creadora y máxima representante de la temporada húmeda es Takutsi Nakawe (Zingg 1982 [1938] I: 527). Otras deidades femeninas o *Tateteima* son Tatei Niwetsika, la Madre Maíz; Tatei Yurianaka, la Madre Tierra; Tatei Haramara, el mar y Tatei Ut+anaka, asociada al maíz y a la tierra fértil (Aedo 2001: 158).

Al respecto, si bien se trata de antepasados, cabe mencionar que estas deidades no son vistas como “ancestros remotos sino [como] parientes mayores relativamente cercanos. Así lo indican los términos de parentesco que forman parte del nombre de los dioses: [...] Nuestra Abuela (Takutsi), Nuestro Padre (Tayau), Nuestra Madre Lluvia (Tatei Witari)” (Neurath 2002: 221; 2010: 61). En este sentido, como bien notó Lumholtz (1904: 194), toda deidad femenina es denominada como *Tatei*,⁴⁰ es decir, con el mismo término de

³⁸ Cabe advertir que algunas etnografías engloban a las deidades masculinas y a las femeninas con el mismo término: *Kakauyarite* (sg. *kakauyari*).

³⁹ En Tateikie, se registra que Tayau se une con Tatei Werika +imari y también con Tatei Kiewimuka; se considera que de Tatei Werika +imari descienden los santos y de Tatei Kiewimuka los antepasados huicholes (Gutiérrez 2002: 69). Estos datos, sin embargo, no encuentran referente en la etnografía de Tuapurie.

⁴⁰ Quizá sólo con excepción de Takutsi, quien es referida también como Nuestra abuela.

afinidad parental: madre. En contraste, los *kakauyarite* no se limitan a un grado de parentesco sino que denotan varios, sea bisabuelo, abuelo, padre o hermano (*ídem.*). Así, a partir de la terminología, es evidente que estas deidades se encuentran emparentadas con los huicholes, pero también entre ellas, aunque el tipo de vínculo sea variable en algunos casos.⁴¹

La traducción del nombre de cada una de las deidades recién mencionadas deja ver cierta correspondencia con elementos o fenómenos naturales (o una mezcla de ellos). Sin embargo, aunque tal equiparación funciona bien como un primer acercamiento, no son las únicas manifestaciones de las deidades *wixaritari*, quienes, *a la vez*, pueden ser identificadas con lugares geográficos específicos, con objetos y/o con personas. Cuando se trata de lugares geográficos específicos, además de *kakauyarite* o *tateteima*, llevan el nombre de *neneakate* (sg. *neakame*). Pero no todas las deidades huicholas son *neneakate*, por ejemplo, N+ariwame es *neakame*, pero Tayau (el sol) no, porque “no está en un lugar en la tierra sino que está allá arriba” (Niukame, Tuapurie 2014).⁴² Para el caso de las *tateteima*, como *neneakate*, muchas de éstas corresponden a cuerpos de agua; en el caso de los *kakauyarite*, una de sus materializaciones son los cerros, ya que éstos son “los innumerables dioses que, durante su viaje primordial desde el inframundo al oriente, poblaron todo el mundo en forma de cerros (*kakauyárite*) y otros rasgos naturales” (Preuss 1998b [1908]: 273). Sin embargo, cabe mencionar que no todos los cerros corresponden a *kakauyarite*, algunas veces las formaciones rocosas sólo acreditan el paso de alguno de ellos o de alguna *tatei*, alguna de sus actividades o algo que les sea característico.⁴³

Otra de las materializaciones de las deidades *wixaritari* son “objetos”. Hasta hace unos años ha sido común considerar que lo que para nosotros son objetos rituales también lo

⁴¹ Por ejemplo, Tatei Werika +imari se ha llegado a registrar como pareja del sol (Gutiérrez 2002: 69), pero también como su madre (Lumholtz 1986 [1900, 1904]: 40, 196). A la vez, algunos registros documentan que la madre del sol es Kiewimuka (Gutiérrez 2002) o Ut+anaka (Anguiano y Furst 1987: 33).

⁴² Werika +imari tampoco lo es dado que está en muchos lados, tal como Tuimayau pero también en Werika Mutá.” (Niukame, Tuapurie 2014).

⁴³ Por ejemplo, hay lugares que indican el lugar donde *Nakawé* vomitó, o el lugar donde está su diente (Nakawé tamete).

son para los huicholes, sin embargo, no siempre es así. Desde Diguët (1992 [1899]: 143) y Preuss (1998c [1907]: 169) hasta nuestros días (Anguiano y Furst 1987; Kindl 2003; Alcocer y Neurath 2007; Neurath 2013), el trabajo de campo entre los *wixaritari* advierte que muchos de los que para nosotros son objetos rituales *wixaritari*, para los huicholes no son objetos que pertenezcan a las deidades ni símbolos de éstas, sino que son las deidades mismas. Ejemplo de ello son las *xukurite* (sg. *xukuri*) o jícaras efigie, como las ha llamado Kindl (2003: 29).

Las jícaras son vasijas hechas a partir de la mitad de un bule, mismas que los huicholes usan en distintos modos y contextos. Kindl (2003) divide las jícaras huicholas en jícaras domésticas, comerciales, y votivas.⁴⁴ Estas últimas son utilizadas en contextos ceremoniales y se dividen a su vez en dos: rituales y efigie. Las rituales son elaboradas para los *kakauryarite* o *tateteima*, a manera de ofrenda o de plegaria, es común que lleven algunas monedas y también algunas chaquiras en su interior. Sin embargo, las jícaras que aquí nos atañen son las efigie, las cuales no son jícaras *para* las deidades, objetos que les pertenezcan o que hayan sido elaborados en honor a ellas sino que *son* las deidades (*Ibíd.*: 29, 72-78, 222) y por ello es que éstas corresponden a otra de sus materializaciones. En adelante, bajo el entendido de que me refiero a las jícaras efigie, usaré sólo el término de jícaras o *xukurite*.

El *wixarika* entiende a estas jícaras efigie como entidades vivas, quienes, como tales, están sometidas a un ciclo de vida y muerte al ser creadas y reemplazadas periódicamente (*Ibíd.*: 238).⁴⁵ Cada una de estas jícaras está bajo el cuidado de una pareja (hombre y mujer) *wixarika*, quienes son conocidos como jicareros, *xukuri+kate* o *wawa+te*.⁴⁶ Los jicareros, como las jícaras, son otra de las materializaciones o personificaciones de las

⁴⁴ Las domésticas, como su nombre lo dice, se usan en tareas de la casa y regularmente no llevan mayor decoración ni cuidado, a lo mucho, en ocasiones presentan una banda en color rojo o negro sobre el borde. Las jícaras comerciales llevan la superficie interior totalmente cubierta con cuentas de chaquira formando distintas figuras.

⁴⁵ Cabe mencionar desde aquí que estas jícaras no suelen poseer iconográficamente la figura de la deidad que son, como seguramente esperaríamos. Por ejemplo, la jicara llamada *Tayau* no lleva en su interior la figura de un sol, así como la jicara *Werika +imari* tampoco lleva la de un águila joven.

⁴⁶ El jicarero se encarga también de cuidar toda la parafernalia y el maíz que corresponde a la deidad.

deidades pues durante los cinco años que dura su cargo toman el nombre de éstas y viven en el área del *tukipa*. Además, son los encargados de guardar las jícaras y en cada peregrinación a *Wirikuta*, así como en cada visita a un lugar sagrado, deben llevarlas consigo para que las jícaras también vayan. Cabe mencionar que *xukuri+kate* se forma por las palabras *xukuri*, que es *jícara* y *+kate*, la palabra para *pies*. De manera que los *xukuri+kate* son, literalmente, las jícaras que caminan, se desplazan, por lo tanto, que están vivas.⁴⁷ Durante cada ceremonia las jícaras son alimentadas con sangre de la vaca o toro sacrificado, así como con *tumari*,⁴⁸ a través de un ligero asperje de dichos fluidos. En Tateikie, las jícaras son sustituidas cada cinco años a la par de los jicareros (Kindl 2003); mientras que en Tuapurie el periodo de sustitución de las jícaras es indefinido.

Cada *tukipa* cuenta con un grupo de jicareros,⁴⁹ sin embargo, el número de jicareros varía en cada *tukipa*. Esta diferencia se debe, en algunos casos, a la disponibilidad de *wixaritari* que puedan ejercer el cargo (Manzanares 2009: 39). Por ejemplo, en la época de Zingg (1982 [1938] I: 349-356), para Bolaños se mencionan de cuatro a seis jicareros, en Tateikie hoy en día se registran treinta y siete (Gutiérrez 2002), mientras que en Keuruwit+a se cuentan veinticuatro. Como antes indiqué, mi trabajo de campo lo realicé especialmente en las inmediaciones de Keuruwit+a, por lo que en la tabla 3 indico los veinticuatro jicareros de este centro ceremonial en el orden y en los grupos en que los huicholes los conciben.⁵⁰ En la columna derecha he procurado poner una traducción de su nombre en español para facilitar el acercamiento a las deidades huicholas.

Según la *mar+'akame* que me apoyó con estos datos (La mesa, *Tuapurie* 2012), los veinticuatro jicareros se dividen en cinco grupos, cada uno de los cuales está encabezado por un *Kakauyari* o una *Tatej*, quien fue el primer o la primera –del grupo– en aparecer. “En ese orden quedaron por eso es que se sigue conservando [...]. Entonces las principales [jícaras] serían Tatewari, Tayau, Tamatsi, N+ariwame y Kiewimuka. El hecho de pertenecer

⁴⁷ Note la similitud con el verbo náhuatl *nemi*, que significa *caminar* pero también *vivir*.

⁴⁸ Maíz sagrado (*teiyari*) molido y mezclado con agua.

⁴⁹ Cuyo cargo, en Tuapurie, es renovado en mayo de cada cinco años.

⁵⁰ Conocer la organización interna de las deidades del *tukipa* es un dato apreciable dado que, por ejemplo, desconocemos el orden original del panteón de deidades prehispánicas. Véase Olivier (2011) para el problema del “ordenamiento” de las deidades mexicas, y Nicholson (1971) para una propuesta al respecto.

a un grupo implica que comparte nombre con el resto del conjunto. Por ejemplo, Tamatsi no es uno solo, sino que puede llamarse como cualquiera de los integrantes de su grupo.” (Ídem.).

		Nombre <i>wixarika</i> de la deidad	Terminología con la que se conoce en español
Grupo 1	1	Tatewari	Nuestro Abuelo fuego
	2	[Tamatsi] Kauyumari	Nuestro Hermano Mayor Kauyumari
	3	Kam+kime	El Lobo (Neurath 2002)
	4	Sakaimuka	Dios del Sol del Occidente (Preuss 1998b [1908]: 276)
	5	Yakahuame	-
Grupo 2	6	Tayau	Nuestro Padre (el Sol)
	7	Na+r+	Fuego no domesticado (Neurath 2002)
	8	Tatutsi	Nuestro Bisabuelo
	9	Takutsi Nakawe	Nuestra Abuela Crecimiento
	10	Maxakuaxi	Cola de Venado
	11	Xurave Teamaik+	El Joven Estrella
Grupo 3	12	Tamatsi	Nuestro Hermano Mayor Venado
	13	Tamatsi +r+ye	Nuestro Hermano Mayor con la flecha (Neurath 2002)
	14	[Tamatsi] Eaka Teiwari	Nuestro Hermano Mayor Viento
	15	Tamatsi Wak+r+	Nuestro Hermano Mayor el Tepehuano (Neurath 2002)
	16	Tamatsi Teiwari Yuawi	Nuestro Hermano Mayor el Mestizo Azul
	17	Kaxiwari	Madre Lluvia (Lemaistre 2003)
Grupo 4	18	[Tatei] N+ariwame	Madre Lluvia del este
	19	[Tatei] Ut+anaka	Nuestra Madre Tierra Fértil (Aedo 2001: 158)
	20	[Tatei] Kuixuxure	Halcón cola roja
	21	[Tatei] Werika +imari	Madre Águila Joven
Grupo 5	22	[Tatei] Kiewimuka	Madre Lluvia del poniente
	23	[Tatei] Yurameka	-
	24	[Tatei] Xapawiyeme, Wiyemata	Madre Lluvia del sur, identificada con la Laguna de Chapala

Tabla 3. *Kakauyarite* y *tateteima* con cargo en Keuruwit+a.

Por otro lado, es notable que en la tabla no se encuentren *tateteima* tan bien conocidas como Tatei Haramara (Nuestra Madre el Mar) o Tatei Niwetsika (Nuestra Madre Maíz). Sin embargo, recuérdese que dichos cargos corresponden a los jicareros en Keuruwit+a, mas no a la totalidad de *tateteima* o deidades femeninas reconocidas por los huicholes, que son más de veinticuatro.

1.5.2 Los santos.

Aunque no son *kakauyarite* ni *tateteima*, el caso de los santos completa el actual panteón *wixarika*. Los santos fueron introducidos durante el siglo XVIII por la religión católica⁵¹ y, en clara diferencia con los *kakauyarite* o las *tateteima*, Los santos no tienen un claro vínculo de parentesco con los *wixaritari*, no son referidos como padres, madres ni como hermanos.⁵² En este sentido la más cercana es la Virgen de Guadalupe, a quienes los huicholes *tuapuritari* más comúnmente nombran *Tanana* (tabla 4), término que ciertos informantes traducen como Nuestra madrina⁵³ (Tuapurie 2013).⁵⁴

Los santos varían para cada cabecera, pero en el caso de *Tuapurie*, son Xaturi Ampa, Xaturi Tsipe, Santa Catarina, Seniora, Tanana, San José y Xaturu o Xaturumi. En la siguiente tabla se indica la terminología con la que se conoce en castellano y la materialidad que le caracteriza.

⁵¹ Véase Medina Miranda (2012: 63-71) para relatos huicholes de Tateikie respecto al origen de Los santos.

⁵² Dado lo anterior dudo un poco en referirme a ellos como “deidades *wixaritari*”, aunque definitivamente lo son, dado que los huicholes se han apropiado de su significado en todos los sentidos.

⁵³ La cual, por cierto, es una traducción *wixarika* coincidente con la obtenida por Lemaistre (2003) y Manzanares (2009: 75) en Tateikie. Traducir Tanana como “Nuestra Madrina” debe sonar un poco raro dado que se puede suponer que debería traducirse como “Nuestra Madre” (dado que como bien observa Lemaistre, *nana*, es el término nahua para referirse a la madre (*nantli*). Sin embargo, considero que precisamente, por tratarse de un término nahua y no tener traducción literal con la lengua *wixarika tuapuritari*, los huicholes tuvieron total libertad de traducirlo a su preferencia.

Neurath (2002: 305) ofrece otra traducción *wixarika* para Tanana, “nuestra raíz”.

⁵⁴ De hecho, Tananama es un término genérico que usan los huicholes de Tateikie para referirse a Los santos (véase Medina Miranda 2012: 63-66, 81).

	Nombre <i>wixarika</i> del santo	Terminología con la que se conoce en español	Materialidad ⁵⁵
1	Xaturi Ampa	Xaturi el grande	Crucifijo grande
2	Xaturi Tsipe	Xaturi el chico	Crucifijo pequeño
3	Santa Catarina	Santa Catarina	Escultura de Santa Catarina
4	Seniora [sic] ⁵⁶	Seniora	Escultura de una santa
5	Tanana	Virgen de Guadalupe	Cuadro de la Virgen de Guadalupe
6	San José	San José	Cuadro de San José
7	Xaturu / Xaturumi	Santo Domingo	Crucifijo pequeño

Tabla 4. Los santos *wixaritari*.

Además del parentesco, otra diferencia entre Los santos, los *kakauyarite* y las *tateteima* es que la materialidad de Los santos no es equiparada con elementos o fenómenos naturales ni con espacios geográficos; además, no se ubican cerca del *tukipa* sino sólo en la iglesia de la cabecera (*teyupanie*). Su materialidad tampoco está en una jícara por lo que no existen jicareros a su cargo, sino que para cada santo se nombra anualmente a una pareja *wixaritari* que se encarga de su cuidado, los llamados *marituma* (castellanización huichola del término *mayordomo*).⁵⁷ Estos últimos cuidan de todas las pertenencias de Los santos, tal como su vestimenta *wixarika*, si la tienen. La materialidad de Los santos es el crucifijo, una antigua escultura o el cuadro que lleva su imagen pero, no cualquier crucifijo, escultura, cuadro o pintura sino, sólo aquellos que se encuentran en la iglesia de la cabecera, el *teyupanie*.⁵⁸ Dado lo anterior, Los santos viven en una peregrinación constante, ya que cuando las rancherías solicitan su presencia para alguna ceremonia de *xiriki*, el crucifijo o cuadro⁵⁹ debe ser trasladado hasta ahí desde la cabecera, Tuapurie.

⁵⁵ Estas materialidades son de manufactura mestiza, a excepción de Seniora, la cual se quemó recientemente por descuido al colocar una vela (2014), como resultado por lo que los huicholes tuvieron que elaborar una nueva escultura.

⁵⁶ Desconozco el santo católico alguna vez asociado. Cabe mencionar, sin embargo, que aun cuando el nombre en español haga referencia al sexo femenino, para los *wixaritari*, Seniora es masculino.

⁵⁷ De acuerdo con Neurath (2002: 140), Xaturi Ampa y Xaturi Tsipe son los únicos santos que tienen jícara y el cargo de *marituma* que le corresponde no se cambia anualmente sino cada cinco años.

⁵⁸ Respecto a cómo resuelven la ausencia de estas imágenes “originales” las comunidades ubicadas fuera de la sierra o de reciente creación véase Medina Miranda (2012: 82).

⁵⁹ Por alguna razón que desconozco, no he observado la presencia de las esculturas de Santa Catarina o de Seniora en las fiestas, sólo de los crucifijos y los cuadros.

En el caso de los cuadros (alguna vez pintados al óleo), éstos de ninguna manera son nuevos ni presentan imágenes nítidas, por el contrario, éstas son apenas perceptibles; sin embargo, su aspecto avejentado jamás sería motivo para sustituirlos por unos nuevos. La materialidad de Los santos no está en cualquier cuadro o estampa sólo porque éstas presenten sus imágenes. Lo importante para los *wixaritari* no reside en la imagen gráfica, la materialidad de Los santos y el valor de los cuadros radica en que son éstos los que, como las jícaras, han sido permanentemente alimentados con la sangre de los toros y vacas sacrificadas así como con *tumari*.⁶⁰ Es por ello que estos cuadros no son referidos como los “cuadros de Los Santos” sino como Los santos, esta materialidad es también el motivo por el que para los huicholes suena absurda la posibilidad de celebrar Semana Santa en otra localidad que no fuera la cabecera, pues es ahí el único lugar, donde están Los santos, en el *teyupanie*.

Hasta aquí el breve marco de *el costumbre wixarika* y de las deidades huicholas entre las que se encuentra Tatei Werika +imari. Es momento de aproximarse a ella, primero, a través de su nombre y, después, a través del contenido de un canto ritual obtenido en campo.

1.6 DE INVENCION Y COINVENCION.

APROXIMARSE A LA MADRE ÁGUILA JOVEN A TRAVÉS DE SU NOMBRE Y/O DEL CONTENIDO DE UN CANTO RITUAL

Una manera de comenzar el estudio de Tatei Werika +imari fue a través de su nombre, cuya sola traducción abría abanicos de análisis que, sin embargo, mantenían a la figura del águila como eje. Esto no representaba ningún problema, porque, como he mencionado, la figura del águila se encuentra en muy diversos contextos *wixaritari*, lo que era un hecho afortunado dado que una manera común de acercarse al estudio de una deidad suele ser a partir de su representación material, y dicha profusión de imágenes ofrecía una gran variedad de contextos para analizar. De hecho, comencé un análisis de dicha iconografía y de sus contextos (Rodríguez Zariñán 2009), pero el trabajo de campo me proveyó de la

⁶⁰ Maíz sagrado (*teiyari*) molido y mezclado con agua.

explicación tajante de una *mar+’akame* que señaló que la imagen de estas águilas *no* eran Tatei Werika +imari. Este hecho representó un conflicto con el método de investigación que tenía planeado porque ¿para qué iba a iniciar la exploración de Tatei Werika +imari a partir de la figura del águila, si este aspecto visual no era dicha deidad?

1.6.1 El nombre

Como antes se ha indicado, Tatei Werika +imari se traduce como Nuestra Madre Águila Joven.⁶¹ *Tatei*, “Nuestra Madre”, es el modo como los huicholes se refieren a sus deidades femeninas. *Werika* alude al águila real, y *+imari* es el término *wixarika* con el que se denomina a las mujeres jóvenes.

Tatei: Nuestra Madre

En “*tatei*”, *tei* es la sílaba para “madre”, sin embargo, en la lengua *wixarika* muchas veces este tipo de sustantivos deben imperativamente ir acompañadas del posesivo, éste es el caso de *tei*, que en *tatei* se traduce como “Nuestra Madre”. El plural es *tateteima*.

Ta/tei

Posesivo 1ª persona plural [Nuestro] / sustantivo [Madre]

Nuestra Madre

Ta/te/tei/ma

Posesivo 1ª persona del plural [Nuestra] / Reduplicación indicando plural / Sujeto [Madre] / Sustantivizador
Nuestras Madres

Como se ha mencionado, *tatei* y *tateteima* son los términos *wixaritari* para referir a sus deidades femeninas exclusivamente nativas, pues en el caso de sus deidades mestizas el término genérico que usan los huicholes es Tananama, Nuestras Madrinas.⁶² Dado lo anterior, dicho sea de paso, el hecho de que los huicholes denominen *tateteima* a sus

⁶¹ Existen diversas variantes en la escritura y traducción del nombre. La hallamos, por ejemplo, como Tate’ Vêl’ika Uima’li, Madre Joven Águila o Joven Madre Águila (Lumholtz 1986 [1900, 1904]: 40, 89); Uérika Uimári, Muchacha Águila (Preuss 1998 [1908]: 285); Tatéi Wérika ‘Uimári, Nuestra Madre la Joven Muchacha Águila (Anguiano y Furst 1987: 6, n3) Tatei Wierika Wimari, Nuestra Madre, el joven águila real (Neurath 2002: 367, 370), Tatei Wüimari (Lemaistre 2003), Tatei Wexik+a Wimari, o Tatei Werika Wimari, Nuestra Madre Joven Águila (Benítez 2005: 62), Wexika Wimari (Manzanares 2009) o Tatei Werika ‘imari (Iturrioz 2004: 40; Lira 2014).

⁶² Aun cuando *nana* es *madre* es náhuatl, en huichol este término se traduce como *madrina*.

deidades nativas femeninas ejemplifica la cercana relación parental que conciben con ellas (ver Anexo).

*Werika: Águila*⁶³

Entre las águilas que se pueden llegar a ver en el área de la sierra que habitan los huicholes se encuentra el águila real (*aquila chrysaetos canadensis*)⁶⁴ y de manera menos frecuente el águila solitaria (Ceballos y Márquez 2000: 112-119). Ambas especies llegan a tener aspecto similar en distintos momentos de su desarrollo, sin embargo, una importante diferencia es que el águila real hembra es cerca de 30 cm más grande que su par del sexo masculino. De acuerdo con la distribución del ave y con la manera en que los huicholes la describen (un ave grande, mucho más grande que las aguilillas o halcones que se dejan ver en la sierra), el águila que los huicholes representan gráficamente y a la que se refieren con el término *werika* es al águila real.⁶⁵ Abusando de la intuición puede sugerirse que el gran tamaño del águila real hembra haya sido causa para priorizar a esta ave como deidad femenina y no como masculina.

⁶³ *Werika* se traduce como águila, y es un término cuya transcripción ha variado entre *vêl'ika*, *uérika*, *wérika*, *wierika*, *wexik+a*, *werika*. En estas variantes, por ejemplo en *vêl'ika* y *wérika*, el intercambio entre [l] y [r] es fácilmente comprensible dado que son variantes de la lengua. No tan comprensibles son los cambios entre [r] y [x] ni la adición del sonido [+] entre *werika* y *wexik+a*. Entre los huicholes *tuapuritari*, se me ha explicado con puntualidad el detalle en estos sonidos y el diferente significado que implican: *werika* es águila, mientras que *wexik+a* es uno de los nombres del sol. “*Wexik+a* es uno, *werika* es otro, *Werika +imari* es otro” (Etsiakame, La mesa, Tuapurie 2012). Cabe mencionar que la relación entre el sol y el águila es casi tradición dentro de la antropología mesoamericana; sin embargo, lo anterior explica de manera literal que no existe una identidad entre *Werika +imari* y el sol: “*Tawexik+a* no es *Werika +imari*” (Ídem). En este caso no seguiré la tradición a menos que mi etnografía así lo señale.

⁶⁴ Cabe mencionar que en ninguna de mis temporadas de campo (desde 2012-2018) he visto sobrevolar un águila real. En contraste, halcones, aguilillas e incluso guacamayas fueron avistamientos relativamente comunes de acuerdo con los msnm donde me encontrara. A juzgar por fotografías de colegas (Ana Paula pintado, 2014) en la sierra pero en la región *raramuri*, avistamientos de águila real suelen ser más frecuentes en esta área.

⁶⁵ Ya Lumholtz (1986 [1900, 1904]: 36) había mencionado que el águila de los huicholes se trataba de un águila real (investigador que contaba con conocimientos respecto a flora y fauna [Jáuregui 1994]), sin embargo, no especificó en qué basó su criterio. No obstante, coincido con su identificación dados los argumentos expuestos en Rodríguez Zariñán (2009). Confronte Lemaistre (1996: 324, 328), quien señala que el águila *werika* de los huicholes corresponde al águila solitaria.

De manera bastante común, diversos *wixaritari* utilizan el término en español “águila” para referirse a águilas pero también a halcones y aguilillas (*kuixu*);⁶⁶ sin embargo, cuando usan el término *werika*, sólo aluden al águila real. Entre los huicholes, la iconografía del águila es más que frecuente. Su imagen, comúnmente bicéfala,⁶⁷ se encuentra, por ejemplo, sobre discos de piedra, madera pintada, en morrales, cuadros de estambre, indumentaria, jícaras decoradas con chaquira y destinadas a la venta o en jícaras rituales pero a través del uso de monedas –la mayoría de las veces – nacionales que muestran la cara⁶⁸ (véase Lumholtz 1986 [1900, 1904]; Kindl 2003; Zingg 1982 [1938] I: 305, 1998: 49, 81), también en cobertores y calendarios de origen mestizo.

Ahora, si bien el término *werika* forma parte del nombre de la deidad en estudio, conviene tener en cuenta que dicho término tiene connotaciones que no necesariamente entran en relación directa con la deidad.⁶⁹ Lo mismo sucede en el caso gráfico donde tampoco todas las figuras que los huicholes indican como *werika* aluden a Werika +imari. De hecho, como se abundará, Tatei Werika +imari está lejos de ser materialmente reconocible sólo por la figura de un águila o de sus plumas (*infra*). Ser conscientes de que el término *werika* forma parte del nombre de una deidad pero que también corresponde a un ave (relacionada de hecho con varias otras deidades) señala que no se debería asumir

⁶⁶ “Son cinco águilas, cada quien tiene sus colores, aunque no sea águila real”; “hay muchas águilas, de diferentes”; “el águila real se distingue porque está grande y oscura, hay *otra* amarilla, roja, negra, pintita, y la que tiene raya blanca con negra pero que es negra, esa *águila* solo se llama *kuixu*, no se llama *werika*, *werika* es otra, la más grande” (Tuapurie 2013).

Quizás de la misma manera que el lenguaje hablado, en la iconografía tampoco es fácil distinguir entre águilas, halcones o aguilillas, ya que en varios ejemplos se ilustran de manera muy similar (ver imágenes en Lumholtz 1986 [1900, 1904]).

Seler (2004 [1909-1910]: 18) observó algo similar en sus estudios mexicanistas, para los que señala que “es indiscutible que los pueblos antiguos empleaban el mismo nombre y asociaban la misma imagen para animales que hoy en día están catalogados en distintas especies zoológicas.”

⁶⁷ Existen especulaciones acerca del origen europeo de esta concepción bicéfala dada la presencia de los Habsburgo (Kindl 2003: 169). Sin embargo, como notan Kindl (2003), Anguiano y Furst (1987: 6, n3), aunque pocos, también hay registros de águilas bicéfalas durante el posclásico (Beyer 1965 [1921]: 461-464), a los que se suma una pieza prehispánica con este mismo motivo, registrada por Lelgemann en el área de Zacatecas (Cerro de Tepizhuasco, municipio de Jalpa, Zacatecas [Lelgemann s/f, en prensa]).

⁶⁸ Las cuales llevan la imagen del águila dado que poseen el escudo nacional mexicano.

⁶⁹ Por ejemplo, “cuando es para el Abuelo fuego se llama *Werika Mutá* y cuando es al sol es Werika Ukiyari [*ukiyari* es modo reverencial, significa “jefe” o “señor”] que está como parado; Tao es el nombre sencillo del sol, Werika es el nombre sagrado” (Tateikie 2010). El águila, como ave, es uno de los animales que pertenecen al sol (Lumholtz 1986 [1900, 1904]: 47; Zingg 1998 [1934]: 246; véase también Gutiérrez 2010: 101-102) y su mensajera, sin embargo, también se asocia con Tatewari (Tuapurie 2013).

que todas las expresiones orales que mencionan a una *werika* como ave sagrada o cada vez que se hace uso de las plumas de esta ave se está aludiendo a Tatei Werika +imari.⁷⁰

+imari: mujer joven

+imari es el término huichol para referirse a mujeres jóvenes⁷¹ en edad reproductiva. En la literatura antropológica, la escritura del término ha variado entre *uima'li*, *uimári* y *'uimári*, términos que han migrado fácilmente a *uimari* o *wimari*. Prestar atención al detalle de la escritura y pronunciación es importante, en este caso, dado que no se trata de nimiedades sino de conceptos distintos. Mientras conversaba con una joven amiga *wixarika* respecto a qué tipo de mujer se le aplica este término, tratando de verificar mis datos previos le dije: “Ah, entonces tú eres *wimari*”. Entonces, me miró con una desaprobación contundente,⁷² pero en tono suave respondió: “*+imari*, no *wimari*”.

La razón para que mi joven amiga desaprobara esta confusión se debe a que *+imari* alude a una mujer joven, una muchacha, mientras que *wimari* se refiere a una mujer que dadas sus responsabilidades, regularmente es más adulta. *Wimari*, me explican algunos *tuapuritari*, se refiere a la mujer “cabeza” de cualquier familia *wixarika*, esto es, a la esposa y madre, a la que es responsable de la casa en el sentido de que cuida de las jícaras familiares, en términos usados por mis amistades *wixaritari*, quien mantiene a la familia unida. Así, *wimari* naturalmente se trata de una mujer con hijos aunque, cabe mencionar que, a algunas mujeres jóvenes con hijos todavía se les nombra *+imari*. De esta manera, la diferencia entre *+imari* y *wimari* no es tanto la presencia o ausencia de descendencia (finalmente Tatei Werika +imari, la “Madre Águila Joven” también es madre), sino la edad con el aspecto que conlleva.

Por otra parte, con respecto a lo gráfico, ya se indicó que la iconografía de *Werika +imari* no pone énfasis en el aspecto joven del águila (plumas blancas con extremos oscuros)

⁷⁰ La lengua *wixarika* pertenece junto con el náhuatl a la familia lingüística Yutoazteca, por lo que llama la atención que, en náhuatl, *huēlica* alude a lo agradable, dulce y hermoso aplicado a una mujer joven o *ichpochtli* (Diccionario de Wimmer), casi el mismo significado de la palabra huichola *+imari*.

⁷¹ *Temaik+* es el término para referir la juventud en hombres.

⁷² Supongo que cansada de mi necedad que más bien era incompetencia gutural.

(figura 3). A decir verdad, hoy en día y en términos naturalistas, la juventud en el ave (por lo menos a través del plumaje) no es un rasgo francamente reconocido por el huichol ni en el cual muestre especial interés.⁷³ De hecho, entre los *wixaritari* el uso de plumas de águila joven es muy poco frecuente, lo común es el uso de plumas de águila madura. Los *wixaritari* más bien expresan dicho énfasis en el código lingüístico: Tatei Werika +imari, “Nuestra Madre Águila Joven”. Por ende llama la atención que ya sea mediante el código gráfico, plástico o lingüístico,⁷⁴ el énfasis en la juventud del águila no es exclusivo de los *wixaritari* pues, aunque no específicamente a nivel deidad, dicho énfasis también se encuentra expresado de modo recurrente tanto en la iconografía prehispánica de los grupos del área de Chalchihuites y alrededores (Rodríguez Zariñán 2009), como en los del Altiplano Central (véase Códice Borbónico, Lámina 23 [Anders *et al* 1991]) y en la plástica prehispánica y actual del Suroeste americano (véase Fewkes 1898; Rodríguez Zariñán 2009: 117-120). La amplia distribución del énfasis en la juventud del águila real garantiza que el nombre de “Águila joven” no es un hecho fortuito o aislado en tiempo, ni en espacio (figura 6).⁷⁵

Tatei Werika +imari, sin embargo, posee otros nombres. A veces es aludida como Xutuli lwiakame (Falda de flores), indicada como su hermana gemela (Lumholtz 1986 [1900, 1904]: 40, 89) o Waxa +imari (Milpa Joven), quien a la vez es identificada también con la Virgen de Guadalupe (Ibíd.: 279). Asimismo, en algunos textos (Fikes 2011), el nombre de Tatei Werika +imari es frecuentemente intercambiado con el de la deidad Tatei Niwetuka y también con Tatei Niwetsika. Sin embargo, comenzar con el análisis del nombre Tatei Werika +imari ya abre una gama de posibilidades de investigación bastante amplia. Por ejemplo, 1) dado que Tatei Werika +imari es un águila, invita con justicia a analizar escrupulosamente casi cada una de las imágenes de águilas y de sus contextos, sin

⁷³ Indiferencia no mostrada para otro tipo de aves, para las cuales dicen observar que en las colas se ve que no están maduros porque traen colores más sencillos.

⁷⁴ En el caso de Chalchihuites, Zacatecas.

⁷⁵ Dada la presencia de este énfasis también en la gráfica de los mexicas, es interesante que el término náhuatl para referirse a una mujer joven, “*ichpochtli*” se traduzca como “la del vellón oscuro” (López Austin 1980 I: 326). Si bien ello remite, efectivamente, a la juventud de una mujer, me pregunto si “vello oscuro” no podría haber sido también aplicado para aludir a la parte oscurecida y característica del plumaje de un águila joven.

importar que no tengan indicado el aspecto joven dado que la gráfica wixarika no presta atención en ello; o 2) sugiere también profundizar en el por qué del aspecto joven del águila, si no al nivel de la macro-región que se ha identificado que abarca este énfasis, sí a nivel local. Lo anterior no es poco ambicioso, sin embargo, se esperaría también 3) continuar con un análisis similar (nombre, gráfica y contextos) de cada una de las deidades con las que Tatei Werika +imari llega a intercambiar nombre, para saber en qué radica la posibilidad de dicho intercambio. No obstante, el trabajo de campo condujo a otras vías, mostrando las limitaciones del enfoque de investigación que hasta ese momento estaba siguiendo.

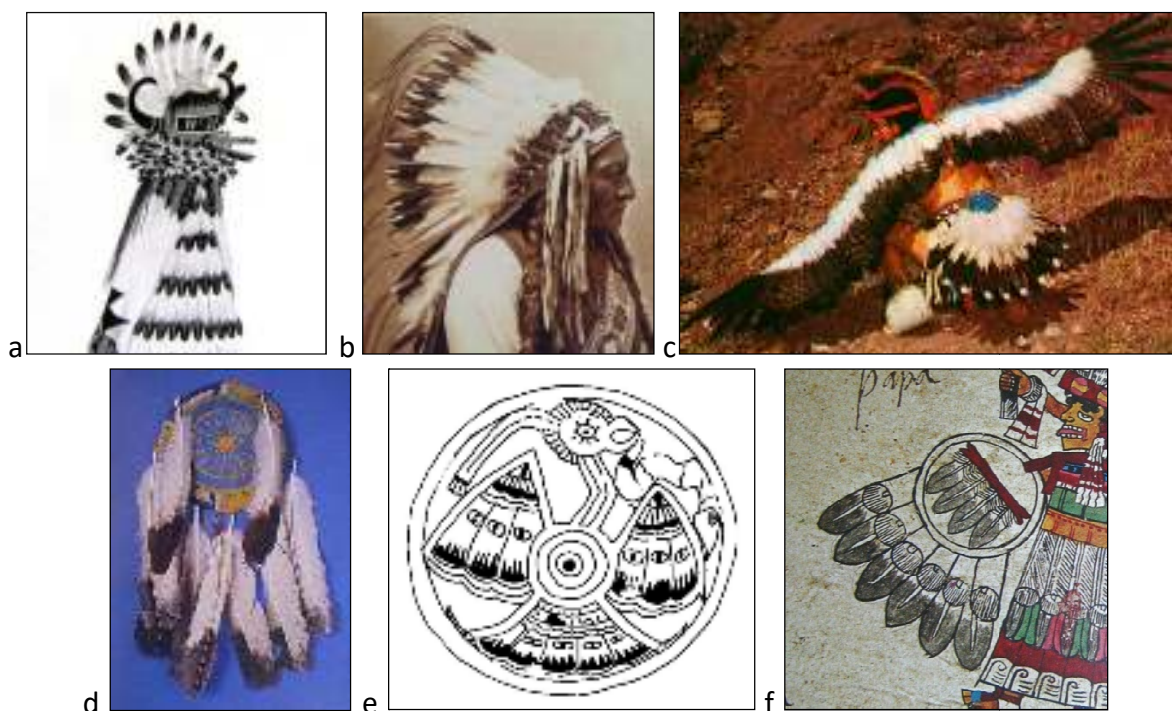


Figura 6. Énfasis en el uso de plumas de águila joven en el Suroeste americano, Grandes planicies, Noroccidente mexicano y Altiplano Central.⁷⁶

⁷⁶ Créditos: Figura 6, a) Sia Shalako (Hays-Gilpin 2006: Figura 4.3); b) "Warbonnet" estilo sioux⁷⁶ (Québec 1885; tomado de Tripp 2002: Figura 1) (Pie de foto original: "Sitting Bull, Montreal Quebec, 1885 (11-83111). Example of headdress similar to the MBB headdress." Norman photographic archives, McCord Museum of Canadian History, Montreal [Tripp 2002: 165]); c) Danza del águila (Petley Studios) (<http://www.nativeamericanlinks.com/postcards.htm>; consultada en agosto de 2009); d) Sun Dance Medallion (Utah 1890-1900; tomado de Wroth 2000: Figura 133); e) detalle de vasijas pseudocloisonné de Teúl de González Ortega, Tlaltenango; f) escudo de Cihuacóatl (Códice Borbónico, Lámina 23 [Anders et al 1991]).

1.6.2 La co-invencción de Tatei Werika +imari.

Aproximaciones a través del *contenido* de un canto ritual

Como mencioné en la introducción, una vez en la sierra, en enero de 2012, una mujer *wixarika* que recién había conocido (posteriormente comadre), al saber de mis intereses se consideró incapaz de poder ayudarme en mi investigación sobre Werika +imari, sin embargo, por sí misma decidió conducirme con una *mar+'akame* que pensó, sin duda, me podría orientar. Esta *mar+'akame*, a quien ya antes me he referido como Xutulima, era una mujer adulta (cincuenta y dos años) y preparada en *el costumbre wixarika*, que hablaba español sólo si así lo deseaba y quien no estaba nada contenta con el compromiso al que la estaban orillando⁷⁷ a juzgar por el hecho de que durante toda esa conversación me dio la espalda y difícilmente se dirigió hacia mí aunque, finalmente, aceptó. Dentro de sus múltiples compromisos como *mar+'akame*, ella, mi amiga y yo acordamos una fecha a finales enero, y una vez hecho esto salí de regreso a la Ciudad de México. Acercándose la fecha, como acordamos, a finales del mismo mes regresé a la sierra, en la cual todavía tenía nula experiencia. Xutulima había quedado de ir a recogerme en tal día a tal hora y en tal lugar para llevarme a su casa, una ranchería, no precisamente cerca de donde me dejaba el camión. Sin embargo, definitivamente lo olvidó o, simplemente, había cambiado de opinión; pero yo ya estaba ahí y ahora tenía que llegar a su casa, donde fuera que ésta estuviera. Un tanto intranquila por encontrarme con apenas unas casas a la vista, la tarde bastante avanzada, no más compañía que mi mochila, el camión alejándose lentamente y un individuo mirándome curiosa e intensamente, unos minutos después, casi poniéndose el sol, finalmente conseguí quién me llevara caminando (el mismo individuo), y con toda la desconfianza que me causaba estar en esa sierra,⁷⁸ en ese entonces completamente desconocida, finalmente llegamos a la casa de Xutulima. Ya era de noche, hacía frío y el rancho de Xutulima apenas se iluminaba con el fogón del patio. Xutulima, sentada con su familia

⁷⁷ Para el *wixarika tuapuritari*, no es nada deseable platicar ampliamente de *el costumbre* con los mestizos (*teiwarixi*, sg. *teiwari*). En este sentido el caso de Xutulima era especial, porque al ser *mar+'akame*, al día recibía visita de muchos *wixaritari*, de modo que no era lo más adecuado tener en su casa a una mestiza.

⁷⁸ Pienso que en ese momento él también tenía mucha desconfianza de mi.

alrededor de la lumbre, definitivamente no pareció alegrarse de que siempre sí hubiera llegado; pero de cualquier modo ella tenía listo lo que iba a hacer.

Así, ya de noche y sin luz, congelándonos y auxiliadas por frágiles lámparas de mano, inmediatamente salimos de su rancho para caminar hacia el de su hermano menor, a unos 400 metros. Ambos ranchos se ubican sobre una mesa geográfica, por lo tanto, el terreno era “medianamente” plano. Comprometida en ayudarme, seguramente en el tiempo en que no nos vimos, mi pregunta –en torno a Werika +imari– se volvió la pregunta de Xutulima. En este sentido es que, como menciona Wagner (1975), hubo una co-invencción –del problema–, porque Xutulima tenía perfectamente planeado lo que iba a hacer conmigo –si llegaba. Me presentó con su hermano Etsiakame, maestro *wixarika* preparado en Guadalajara y por lo tanto con buen dominio de lengua *wixarika* y español. Tan pronto como nos presentamos, los tres platicamos un rato, les expliqué cuál era mi interés (Tatei Werika +imari) y conversamos al respecto.

Como he mencionado, entre los huicholes la iconografía del águila es profusa pues se encuentra sobre múltiples tipos de materiales, tanto rituales como cotidianos. Ahora, dado que no pocas veces la manera de acercarse al estudio de una deidad suele ser a partir de su representación material, fue fácil pensar que había muchas representaciones de las cuales echar mano. Sin embargo, no era tan simple. Ya en la sierra, en el cuarto donde conversaba con Xutulima y Etsiakame había varios morrales, muchos de ellos con la figura del águila. Varias veces dirigí mi mirada hacia éstos mientras conversábamos con la intención de dar un referente visual de lo que estábamos hablando: Tatei Werika +imari. Al respecto, Xutulima y Etsiakame mencionaron: “en sí, Werika +imari no es águila, águila real. Se podría representar así, un águila de dos cabezas o con una serpiente y un nopal, así se conoce en otras regiones, otra lengua, otra historia, pero aquí es diferente. Aquí Werika +imari no es el águila como la conocemos, en sí es venado hembra, *maxa uka*.”... Sí, no águila, sino venada...

Respecto a la gráfica del águila, con afán de ser más claros, Xutulima y Etsiakame me indicaron que había dos *werikaxi* [sg. *werika*], una visible y otra que “a lo mejor no lo es

[...]. La visible sería la de los collares, los morrales, esa es una *werika*, pero no es *Werika +imari*. En sí *Werika +imari* sería la que no se ve [sino que] mejor se explica, [por ejemplo] forma parte de una jícara [...].” Al respecto, uno puede asumir que la jícara de Tatei *Werika +imari* llevaría la imagen de un águila, pero una vez más Etsiakame aclaró que la deidad no era icónica, señalando: “la jícara de *Werika +imari* no lleva la figura de un águila porque no puede ser representativa”.⁷⁹ Es decir, no sólo *no* todas las águilas son Tatei *Werika +imari*, como lo expresé en el espacio dedicado a “*werika*”, sino que prácticamente ninguna figura de águila lo era. Me surgieron entonces una serie de dudas, porque si Tatei *Werika +imari* no era o no estaba en la figura del águila ¿de qué me servía la profusa imagen del águila en la cultura material *wixarika*?, ¿cómo se estudia a una deidad águila que no es “tanto” águila?, ¿cómo se supone que podría reconocer a Tatei *Werika +imari* materialmente? Ni Etsiakame ni Xutulima percibieron problema en ello. Continuaron.

Traduciendo a Xutulima, Etsiakame me indicó que explicar acerca de Tatei *Werika +imari* era muy complejo y que de hacerlo, Xutulima quería hablarme primero de cómo estaban conformados los cargos de jicareros en Keuruwit+a, porque “todo parte aquí [...]. Año con año desde hace mucho [los jicareros] hacen un recorrido [...] para peregrinar a *Wirikuta*; entonces [...] mi hermana lo que me dice es que de esa forma va a explicar”. Fue entonces cuando Xutulima empezó a hablar más y Etsiakame me traducía, comenzó señalando sobre el origen del fuego, y luego mencionó a cada uno de los veinticuatro jicareros de Keuruwit+a, indicando la división en grupos que antes presenté. Continuó: “Se dice que todas las deidades que hemos mencionado [refiriéndose a los veinticuatro jicareros, Tabla 3] anteriormente eran como nosotros, como humanos [...], *Werika +imari* pues era un humano, pero que se convirtió de esa forma, en *maxa*, en el venado, y ahora es el maíz.” Porque “en realidad no es el águila así como la conocemos. En sí es venada, venada

⁷⁹ Las jícaras de este tipo, en *Tuapurie*, no suelen poseer iconográficamente la figura del *kakauyari* o *tatei* que son, como seguramente esperaríamos. Por ejemplo, la jícara llamada *Tayau* no lleva en su interior la figura de un sol, así como la jícara Tatei *Werika +imari* tampoco lleva la de un águila joven. No es representativo, como en el caso de los jívaro (Taylor 2005), entre quienes aunque el motivo de pintura corporal se llama “serpiente”, “el motivo no representa a la serpiente”.

hembra, como *maxa uka* [...], pero más a fondo es maíz, el maíz pinto sería el elemento que en sí se llama Werika +imari.” Continuamos conversando y después de poco más de una hora, Etsiakame dijo: “entonces, ya voy a empezar a explicar, para que ya no hagas otra pregunta, ya [mi hermana] no se regrese ni se adelante”.

El contenido del wawi como hilo conductor

Xutulima comenzó a narrar una historia en la que Tatei Werika +imari estaba implicada, hablaba un tanto y Etsiakame traducía. Pasaron varias horas y aún continuamos la noche siguiente. Si yo preguntaba por otra deidad *wixarika* me decían “No, esa es otra. Cada elemento tiene sus explicaciones, su trayectoria, que a lo mejor en algún momento se juntan [pero] cada deidad es aparte”. De esta manera, no era fácil brincar de Werika +imari a Takutsi Nakawé, por ejemplo. Y aunque a lo largo de esta historia salieron a relucir varios datos de Tatei Werika +imari, en realidad yo no entendía bien el porqué narrarme esta historia en la que además había participantes tanto o más “protagónicos” que Tatei Werika +imari.

Dado que hablar sobre *el costumbre* no es una actividad aceptable por los actuales huicholes *tuapuritari*. Xutulima no parecía sentirse del todo cómoda haciendo esto, por lo cual, por un momento pensé que si era tan poco favorable hablar sobre este tema, hubiera sido más fácil sólo enlistar aspectos de Tatei Werika +imari en lugar de compartirme este largo relato. De hecho, como antes expliqué, la manera que yo había elegido para una primera aproximación a Tatei Werika +imari era a partir del análisis de su nombre y de los contextos de “su imagen” (el águila); pero la manera que Xutulima eligió para explicarme sobre Tatei Werika +imari fue a través de esta narración. De hecho, lo que estaba narrando Xutulima se trataba del contenido de un *wawi* en el que Tatei Werika +imari participa,⁸⁰ luego lo supe y entendí el por qué era necesario que no la interrumpiera con mis preguntas, por qué no podía regresarse ni adelantarse.

Entre el wawi y el kawitu. Narrativas wixaritari en torno a sus deidades.

⁸⁰ Este contenido aparentemente no es exclusivo de una celebración en especial.

Cada una de las ceremonias de *tukipa*⁸¹ necesariamente se acompaña de un canto que se denomina *wawi*, el cual es ejecutado por un, o una, *mar+'akame* cantador. Los *wawi* se llevan a cabo únicamente durante ceremonias y son tan largos como éstas. Cabe mencionar que en la literatura antropológica el *wawi* suele ser referido como canto,⁸² pero también como *kawitu*. Sin embargo, *wawi* y *kawitu* son tipos de narrativas distintas. A decir de los *mar+'akame*, el *wawi* narra –cantando– las acciones que los dioses están llevando a cabo en el momento en que se realiza el canto, es decir, durante las ceremonias y qué es lo que los dioses están diciendo a lo largo de éstas.⁸³ Es decir, no narra la historia o acciones que los dioses realizaron en un tiempo pasado sino las que están realizando en ese momento, por esta razón, el *wawi* conlleva una profusión de detalles (véase Preuss 1998a [1909]: 394) y diálogos improvisados (Neurath 2002: 183-184) entre deidades. Lo anterior es posible porque, a decir del *mar+'akame*, son las deidades quienes les comunican sus acciones al momento en que ellos las cantan, por ello no tienen manera de memorizar los *wawi* (La mesa, Tuapurie 2013). Así, es claro por qué bien advertía Preuss (citado en Anguiano y Furst 1987: 27), no hay dos versiones de canto que coincidan exactamente y nunca se puede escoger la versión “correcta”.

El *kawitu*, por su parte, es una narración platicada (de hecho a veces en español), relatada por algún conocedor de *el costumbre wixarika* (no necesariamente un *mar+'akame*) y su narración puede durar unos minutos o un par de horas, además, generalmente se relata fuera de contextos religiosos (Tabla 5).⁸⁴ Sin embargo, la diferencia más importante con el *wawi* está en el hecho de que el *kawitu* puede entenderse como la narración de historias referentes a las deidades huicholas, puede ser memorizado y es de dominio público pues incluso los niños tienen algún conocimiento de tema principal de estas historias. Cosa que no sucede con el *wawi*.

⁸¹ Pero también en celebraciones en los *xírikite*, por ejemplo (véase Lira 2014).

⁸² Con excepción de Lemaistre (2003: 259) y Lira (2014), quienes sí refieren a este tipo de cantos como *wawi*.

⁸³ Severi (2008: 29), basado en otras etnografías (Kuna, por ejemplo), indica diversas características para este tipo de cantos rituales, una de ellas es que son narrados en tercera persona. Al respecto, véase el análisis de Lira (2015) para el caso *wixarika*.

⁸⁴ Un ejemplo de su ejecución en contexto religioso es en Itsutexa, Cambio de varas, cuando en la casa de las autoridades tradicionales de Tuapurie, durante la mañana del sábado de Semana Santa el *kawitero* narra varios *kawitute* (ese es su cargo). Quien quiera puede ir a escucharlos.

Tener en cuenta las diferencias entre *wawi*, *kawitu* (e incluso mito) no es con el mero fin de usar *términos wixaritari* en cuanto a los relatos en que participan sus ancestros, sino hacer consciente que cada término corresponde a conceptos diferentes y que por lo tanto tiene implicaciones distintas.⁸⁵

Tipo de Narración	<i>Wawi</i>	<i>Kawitu</i>
Lengua en que se ejecuta	• <i>Wixarika</i>	• <i>Wixarika</i> • Español
Ejecutado por	• <i>Mar+'akame</i> cantador⁸⁶	• <i>Kawitero</i> • <i>Wixarika</i>
Contexto	• Ceremonial: (Mawarixa y Neixa)	• Ceremonial: (Itsutexa) • Cotidiano
Duración	• Horas o días	• Minutos u horas
Modo	• Canto	• Plática
Contenido	• Actividades de las deidades	• Historias de las deidades
Tiempo	• Presente progresivo	• Pretérito indefinido
Referencia	• Escuchado al momento por el <i>mar+'akame</i>	• Memorizado

Tabla 5. Contrastes entre el *wawi* y el *kawitu* (narrativas *wixaritari* en torno a sus deidades).

Dado que no pocas veces *wawi* y *kawitu* llegan a tener contenidos muy similares, el acto locutivo e ilocutivo⁸⁷ del habla ayuda a clarificar la diferencia entre ambos.

1. Acto locutivo: acto que consiste en decir algo.
2. Acto ilocutivo: acto que se realiza al decir algo.

La diferencia entre estos dos actos no son las palabras que se pronuncian, que pueden ser exactamente las mismas, la diferencia está en el contexto, a través del cual la palabra

⁸⁵ De acuerdo con su contenido, en la literatura antropológica este tipo de narraciones (especialmente el *kawitu*) son comúnmente referidas como mitos. Sin embargo, por definición, un mito, además de ubicarse en un tiempo pasado, es irreal, o por lo menos, no hay certeza de que haya sucedido. En este sentido, los *wixaritari* muestran abierto desacuerdo en llamar mito a lo que para ellos no tiene nada de ficticio y, como vimos en el caso de los *wawi*, nada de “pasado”, pues para los huicholes, el *wawi* narra hechos que acontecen en ese momento aún cuando no se puedan ver. De este modo, en general preferiré referirme a este tipo de narrativas cantadas con el término *wawi* y a las narradas como *kawitu*.

⁸⁶ Para más detalles en torno a las características del desarrollo del canto véase (Neurath 2002: 182-187).

⁸⁷ También conocido como perlocutivo e ilocutivo, respectivamente (véase Ducrot y Todorov 1974: 386).

surte efecto⁸⁸ (Sergio Romero, comunicación personal, 2013). Así, la diferencia entre el *wawi* y el *kawitu* se encuentra en el nivel del habla al que corresponden. El *kawitu* (y el mito) corresponde al primer nivel, en el que el habla no tiene una consecuencia mayor pues narra hechos en pasado. El *wawi* corresponde al acto ilocutivo ya que agrega un contexto ceremonial en el que aquello que narra no son hechos del pasado sino que porque están sucediendo se están narrando.⁸⁹

Es decir, si bien el *kawitu* se queda en el primer nivel del habla (el acto locutivo), el *wawi* pasa al siguiente pues su pronunciamiento no es sólo eso, es también un hecho concretándose al momento de decirlo. Varios autores ya han señalado el hecho de que estas narrativas *wixaritari*, cantos aquí específicamente referidos como *wawi*, no son historias de las deidades sino sucesos que se llevan a cabo en el momento en que se nombran (Anguiano y Furst 1987: 40), por lo tanto, no se trata de historias sino de narraciones de hechos en presente. Severi (2008: 23), hoy en día, lo dice muy claro, cuando menciona que “para un shamán, cantar es obviamente realizar una acción”, por lo tanto, eso que narra su canto es verdadero y actual.⁹⁰

Cabe mencionar que, otra diferencia entre el *wawi* y el *kawitu* es el lenguaje utilizado, lo cual es, de hecho, una diferencia clave entre el canto ritual y otro tipo de relatos (Severi 1996: 40, 84, 115, 212). En el *wawi*, el lenguaje que se utiliza no es el cotidiano, los *wawi* están llenos de palabras ceremoniales y metáforas que incluso para los huicholes son difíciles de entender. Al preguntar a algunos *wixaritari* por el significado de ciertas

⁸⁸ Sergio Romero (comunicación personal, 2013) da un ejemplo de lo anterior en cuanto al bautismo. No es lo mismo que un sacerdote diga “yo te bautizo” a que lo diga dentro de una iglesia, en una misa y acompañado de todos los aditamentos necesarios. Sólo así, para los creyentes, el “yo te bautizo” tiene un verdadero efecto.

⁸⁹ A diferencia del *wawi*, el mito es una locución que no tiene implicaciones en el presente, se refiere a un hecho pasado que pudo o no suceder. La diferencia entre el mito y el *kawitu* se encuentra justo en este último punto. Los *wixaritari* tienen especial cuidado en señalar que las historias que narra el *kawitu* sucedieron en algún momento, mientras que las historias que narra un mito no se sabe, es un mito.

De esta manera, el *wawi*, el canto ritual *wixarika*, es muy distinto al mito, y por eso no podemos traducir a uno como al otro de manera tan simple. Con todas sus implicaciones, el canto ritual no podría corresponder a un mito ni mucho menos a “un pálido reflejo” de éste (Severi 1996: 22).

⁹⁰ Su carácter “actual” no debe confundirse con aquello que se conoce como la reactualización de los mitos, dado que si bien éstos son creados y recreados cada vez que se cuentan, su reactualización consiste en el uso de nuevas palabras o actantes (López Austin 1990) no en ser un hecho concretándose al momento de nombrarlos.

palabras no pocas veces confesaron desconocerlo: “Esas son palabras que usan los grandes, es como las palabras que usan los médicos, que será español pero que a veces no se entiende nada. Así es con los cantos de los *mar+’akate*” (+r+kme, In+akuxut+a 2012). A esto se suma la considerable extensión del *wawi* (horas que se convierten en días según la ceremonia), la voz cansada de quien canta, la interferencia causada por el sonido del tambor (cuando lo hay) y de la misma gente, la distracción en pláticas, entre otros aspectos que hacen que el contenido del *wawi* difícilmente puede escucharse de manera nítida y menos aún ser memorizado por los oyentes. De esta manera, a decir de algunas *mar+’akate*, para conocer el contenido de los *wawi* se necesita voluntad para entender y analizar, además de escucharlos varias veces si se quiere ir comprendiendo, ya que el *wawi* es transmitido sólo de manera verbal. Así, los *mar+’akate* se instruyen en el canto de forma oral, pero también práctica ya que para entenderlos se necesita participar constantemente en las fiestas y en las cacerías previas a éstas. Según mi experiencia en campo y en palabras de Xutulima: Ningún *mar+’akame* es “maestro” de otro, se trata de un auto aprendizaje. De esta manera, el contenido del *wawi* que presentaré en las siguientes secciones, es producto de la experiencia que de una manera u otra, Xutulima aceptó compartir.

El contenido del wawi

Recién se ha mencionado, el *wawi* es un canto ejecutado durante las ceremonias tradicionales pero, como he dejado ver, el registro que aquí presento no fue obtenido dentro de un contexto ceremonial, por lo que no corresponde al *wawi* como tal sino a una extensa y ordenada plática sobre su contenido. De esta manera es que este registro no corresponde a un *kawitu*⁹¹ sino al *contenido* del *wawi*, pero no al *wawi* o canto en sí.⁹² Así, el texto que presento fue narrado en *wixarika* a manera de plática y, al momento, traducido al español (las versiones tanto en *wixarika* como en español fueron grabadas). La traducción al español del contenido del *wawi* fue transcrita en su totalidad, aquí se

⁹¹ Pues tampoco se trata de una historia comúnmente conocida por los *wixaritari*.

⁹² Dado que el registro de cantos/*wawi* no es una actividad aceptable por los actuales *wixaritari* y, desde la perspectiva *wixarika*, compartir el contenido ya era un exceso de información.

presenta dicha versión casi de modo íntegro, editada sólo para una mejor lectura.⁹³ Los párrafos llevan un número inicial para su mejor identificación en futuras referencias. El título lo he dado yo y cada cierto espacio agregué un subtítulo con afán de facilitar el reconocimiento de secciones temáticas.

El relato incluye la narración de las actividades necesarias para las fiestas del ciclo *neixa*, desde la cacería que les precede hasta la celebración de cada una de éstas y las actividades relacionadas. Presento el relato en dos secciones, tal como Xutulima lo dividió, primero los detalles en torno a la cacería y la peregrinación, para después empezar con el ciclo del maíz y la celebración del primer *neixa*.⁹⁴ La primera sección, a lo largo de la cual las deidades participantes se consideran como humanas, transcurre durante la cacería ritual del venado, previa a la llegada a Cerro Quemado. El relato tiene a Tatei Werika +imari como una de las protagonistas que, acompañada por Tatei Ut+anaka y siguiendo las instrucciones de Tamatsi Kauyumari, llega a ser *mar+'akame* a lo largo de uno de los trayectos del camino a *Wirikuta*.

La cacería y el camino hacia Wirikuta. Ésta es la trayectoria de Tatei Werika +imari y Tatei Ut+anaka ante sus superiores, Tamatsi y Tatewari.

(1) En el trayecto de la vida de Tatei Werika +imari y Ut+anaka, siempre estuvieron juntas, con el tiempo se volvieron muy importantes al convertirse en *mar+'akate*, todo ello siguiendo los consejos de Tamatsi, quien les decía por qué tenían que hacer una cosa y no otra. Con el tiempo, Tamatsi decidió que se hiciera una ceremonia que se ejecutara más allá de ese tiempo, para después. Así, con el consentimiento de *Tatewari*, es que se hicieron las jícaras y todo lo que vino después, que hoy en día se sigue haciendo. Se eligió a Tatei Werika +imari y a Ut+anaka para ir a la cacería [del venado], entonces es que fueron (por eso hoy se sigue haciendo la cacería). Tamatsi, sin embargo, al ser el venado, no podría cazarse a sí mismo,⁹⁵ porque faltaban integrantes. Pero notó que, podía apoyarse en Tatei Werika +imari y Tatei Ut+anaka, que esta vez asistían. Una vez que

⁹³ La escritura y traducción fiel del texto *wixarika* implicaba una inversión económica mayor no contemplada, por lo que no me fue posible obtenerla. Sin embargo, las grabaciones existen.

⁹⁴ Como antes mencioné, las fiestas ceremoniales se pueden llevar a cabo sólo después de la cacería del venado, por lo tanto, una vez que el *wawi* relata la travesía por ésta, Xutulima comienza con la narración de las diferentes celebraciones anuales. Por eso, la *mar+'akame* no vuelve a relatar los detalles de la cacería precedente cada vez que menciona una nueva celebración, sólo las alude pues ya antes las explicó en detalle.

⁹⁵ Tamatsi, “es una figura dual [que] aparece como la presa (el venado) y como el líder de la cacería [...]” (Neurath 2002: 233).

Tamatsi lo cazó, Tatei Werika +imari recibió al venado (que a la vez era Tamatsi), pero para ello se arregló muy bien [...]

...del bordado y los animales

(2) [...] con traje bordado, *kutuni* y *xikuri*⁹⁶ bordado (de esa forma nace la enseñanza de bordar un *xikuri*, de bordar venados y águilas), con collares (por eso nosotros nos vestimos con pantalón bordado y sombrero). Llevando un ramo de flores y *xikurimanakat+k+* [*xikuri* sobre el pecho], recibieron al venado sobre éste. Al momento de recibirlo, el venado soltó gotas de sangre sobre el atuendo. De esa forma aparecieron diferentes águilas, venados, mariposas, colibrí, golondrinas, animales, todo tipo de flores, peyote, todo lo que poseemos, todo lo que ponemos en nuestros bordados, por eso los bordamos. Tatei Werika +imari inició con eso, ella se viste de esa forma, se podría decir que gracias a ella hacemos muchas cosas bonitas. Al momento en que pasó eso, no se quedaron ahí en el bordado las cosas, sino que como iban apareciendo cobraban vida y se iban volando o corriendo. Tamatsi se encargó de darles peyote para que de esa forma recibieran lo que había conseguido.

...de las aves y la cacería

(3) Al momento de recibir al venado, Tamatsi decidió cazar *Puwame* (un tipo de halcón) para tener plumas, para ponérselas a Werika +imari y a Tatei Ut+anaka (por eso ahora usamos plumas). Una vez que recibieron las plumas del venado [sic], estas dos mujeres pudieron soñar por qué habían aparecido animales en los bordados. De esa forma aparecen los animales que todavía hoy se utilizan en las ceremonias. Por eso el *wixarika* tiene la costumbre de ir a la cacería, utilizar las plumas y reconocer esos animales. Tatei Werika +imari, junto con Tatei Ut+anaka, fue la que reconoció todas las aves en el momento de recibir al Tamatsi cazado.

... de la simultaneidad, primera fiesta, de los *hakeritsixi*

(4) Una vez que soñaron, al día siguiente Tamatsi pregunta a Werika +imari y Tatei Ut+anaka que qué habían soñado. Ellas soñaron que todo esto sucedía a la vez ahí durante la cacería y a la vez en una casa (templo) donde ellas estaban esperando a Tamatsi que traía al venado cazado. Entonces, al igual como lo hicieron en la cacería, en el templo esperaron y recibieron a Tamatsi con la misma vestimenta pero ahora acompañadas de un *hakeri*⁹⁷ (una niña pequeña vestida igual que ellas). Al recibir al

⁹⁶ *Kutuni* refiere a la blusa femenina huichola y *xikuri* a la unión de dos paliacates para cubrir la cabellera.

⁹⁷ Los *hakeritsixi* (sg. *hakeri*) son los niños (niño y niña) pequeños (entre 2 y 12 años aproximadamente), encargados de llevar los objetos ceremoniales al *mar+'akame* durante cada ceremonia. Generalmente llevan un *xikuri* puesto sobre el pecho (*xikurimanakat+k+*) y un *kuixura* (cinta tejida) rodeando la cabeza, con el que se sostiene un *muwieri* (plumas atadas a una vara corta y delgada) a cada lado. Neurath (2022: 169) menciona que el niño se identifica con Tamatsi y la niña con "la diosa madre (*Tatei*)". Lo cual tiene todo sentido de acuerdo a lo que aquí narra Xutulima.

venado, las plumas que habían recibido en la cacería se las pusieron a la niña (que fue la primera en recibirlas en el templo). De esa forma aparece el *hakeri* en nuestras ceremonias, nunca falta, siempre es el que arrima todo a *Kauyumari*, están junto al cantador, son los que ayudan en el templo. De esa forma aparecen formalmente Tatei Werika +imari y su jícara. Así queda establecido el modo de hacer las cosas, tal como se hicieron antes.

...de su lugar: *Tuimayau*

(5) Sin embargo, una vez que soñaron, al día siguiente Tamatsi pide a Werika +imari y Tatei Ut+anaka que le cuenten su sueño. Dijeron que soñaron que en el lugar donde estaban no era su lugar, que era más lejos. En el recorrido que hacen los jicareros hacia Wirikuta, hay lugares donde se hacen paradas, estas *tateteima* son de Tuimayau. A este lugar también pertenecen Waxa +imari, Niwetsika, N+ariwame. En este lugar hay un ojo de agua de donde beben los que tienen ese cargo realizándose así la misma costumbre que antes.⁹⁸

... de las velas y el inicio de la pintura facial con *uxa*

(6) Después de ubicarse ahí, Tamatsi, que las acompañaba [a Tatei Werika +imari y Tatei Ut+anaka], decidió hacer una ceremonia y tenerlas como invitadas de honor dado que ya habían tenido participaciones formales en fiestas. Hacen la ceremonia y durante ésta se eligieron a varios *mar+'akate*. Por eso se realiza ahora también con diferentes *mar+'akate*.

(7) Durante la fiesta, Tatei Werika +imari y Ut+anaka eran invitadas de honor para que acompañaran a Tamatsi y a los más selectos de los *mar+'akate*. Cantó uno, otro, y otro, pero las velas no se podían poner de pie, se caían. Como eran invitadas de honor, Tamatsi pregunta a las únicas mujeres ahí presentes (Tatei Werika +imari y Tatei Ut+anaka) por qué pasaba esto. Tamatsi recordó que ellas dos también eran *mar+'akate*, y entonces decide que Ut+anaka pudiera cantar. Entonces los presentes le ofrecieron el asiento, la silla que es para los hombres, el equipal. Pero Ut+naka dijo que eso no era lo suyo, que era para los hombres⁹⁹ y que por el momento se negaba, que quería una piedra. Ut+anaka comenzó a cantar, pero las velas seguían caídas, así que pidió a Tatei Werika +imari que se pusiera a su lado y que no se separara, entonces, las velas se levantan. La mujer del *mar+'akame* siempre prende la vela en representación de aquella

⁹⁸ Por lo tanto, Tuimayau (San Juan del Tuzal), no sólo es el lugar de Tatei Werika +imari sino que lo comparte con “el resto de las N+ariwamete” (Tabla 3). Anguiano y Furst (1987: 43) mencionan a Tuimayau como el lugar en donde —a lo largo de la peregrinación de los dioses— salieron mujeres para dar agua a los peregrinos (los dioses) y ese es el lugar donde viven estas mujeres hasta hoy en día. Tuimayau frecuentemente es referido como “donde viven las Madres”.

⁹⁹ Este asiento, *uweni*, lo utilizan los *mara'akate* durante las ceremonias. Sin embargo, en el común de los días, puede utilizarse por cualquier hombre, sea niño o adulto, pero nunca una mujer a menos que ésta sea *mar+'akame* —y en Tuapurie sólo hay dos.

vez en que Werika +imari y Tatei Ut+anaka pudieron hacer que las velas se quedaran prendidas. Entonces, al momento de que las velas se levantaron, pasó como antes en la cacería cuando recibieron al venado, pero esta vez aparecieron plantas, convertidas en flores.

(8) Entonces, Tatei Werika +imari empezó a llorar porque le llegó el sentimiento y entendió el por qué durante el canto, iba sintiendo. Cayeron las lágrimas sobre su traje bordado, al caer ya no eran lágrimas sino pintura amarilla derretida, la gota se convirtió en *uxa*. De hecho es ahí en Tuimayau de donde se extrae *uxa*, se escarba y se seca para poder usarla como pintura. Al momento que pasa eso, se acerca Tamatsi y lo pone sobre las mejillas de Werika +imari; por eso es que siempre se pone en las mejillas una flor muy usada en los bordados llamada *tzik+tame*.¹⁰⁰ De esa forma es que aparece el *uxa*, por eso los peregrinos buscan esa raíz en ese lugar y se pintan de esa forma.

(9) Tuimayau era el lugar de Tatei Werika +imari y Ut+anaka, mas no de Tamatsi, por lo que él decide seguir su camino más allá (en el transcurso del camino se iban mencionando [¿y creando?] los lugares, cómo se iban a llamar). Tamatsi decide esperarlas hasta Wirikuta porque, después de la ceremonia en Tuimayau, iban a realizar las actividades que seguían. Tanteando el momento en que Tamatsi llegara a su destino, las mujeres deciden irse y en cuanto llegan Tamatsi está preparado para presenciar otra ceremonia más pero ya acompañado de otras personas, quienes esperan que sea Tamatsi quien la realice. Las mujeres seguían vestidas de bordado como siempre. Tamatsi esta vez también está vestido de bordado, con su sombrero pero con plumaje de todo tipo de ave, halcón, águila, *puwame*... Estaba listo para empezar a cantar y él sí usa su silla.

(10) Las mujeres llegan con sus mismas cosas que llevaban consigo en los otros lugares. Cuando Tamatsi se sienta, Werika +imari se acerca y lo pinta con *uxa* en la mejilla izquierda y luego en la derecha. Al pintarlo, en una aparece venado, en la otra el peyote, no lo habían pintado así pero así aparece. Tamatsi les dice que por el momento lo van a acompañar y que las cosas que traen consigo ahí las van a dejar. Werika +imari al lado izquierdo y Ut+anaka al lado derecho, para comenzar la ceremonia y el canto durante el cual lo acompañan. Tamatsi decide darles más responsabilidades. Tamatsi es como su maestro y ellas van aprendiendo.

(11) Después de la ceremonia en Wirikuta, Tamatsi se va caminando más hacia abajo (al Cerro Quemado) dejándolas ahí, les dice que va a regresar en cinco días. Después Tamatsi fue hacia el oeste, a Haramara (en San Blas). Eso dejó de enseñanza, por eso ahora se sigue ejerciendo.

¹⁰⁰ Algunos *tuapuritari* la definen como una flor blanca con forma de estrella y de baja altura, que dura poco y crece en tiempo de lluvias. Otros la indican como un bordado muy común, aunque antiguo, que corresponde a una flor de ocho picos y que trae adentro venado, peyotes, aves, etc.

A continuación, expongo la segunda parte del relato de Xutulima. Cabe mencionar que esta sección no corresponde al *contenido* de un canto ritual o *wawi*. A diferencia de la primera parte, en ésta, Xutulima indica el proceso de siembra del maíz así como las actividades ceremoniales que le acompañan, por lo que más que el contenido de un *wawi*, se trata de la *narración breve y sintética del ciclo neixa* desde la exégesis de una *mar+'akame wixarika*. En esta parte Xutulima menciona repetidamente la identificación entre Tatei Werika +imari y el maíz, y por ende la presencia de la deidad en estudio en los *neixa*. El relato deja ver la mutua identificación que los huicholes asumen existe entre el águila, el maíz y el venado y el águila. Cabe aclarar que aunque al lector, como a mí en un principio, le parezca que el relato no se enfoca en Tatei Werika +imari, éste es el recorrido que Xutulima eligió para exponer diversas características de dicha deidad. Los datos que señala este registro fueron verificados durante mis estancias en campo, tanto a través de la participación en la siembra, la cosecha y el cuidado del maíz como con los comentarios de distintos *wixaritari*.

Acerca de cómo comenzó el primer *neixa*: Ciclo agrícola y ceremonial del maíz

(12) Como 20 de junio, en junio, no importa la fecha, pero la “primera llovida”, Tamatsi y las mujeres realizan la fiesta [Namawita Neixa]. Cuando cae la primera llovida se tienen que hacer los preparativos, se tiene todo junio para hacer la ceremonia. Esta *primera lluvia de verdad, con truenos, ésta es Tatei Werika +imari, bueno, es parte de ella*. Al realizarse la fiesta, Tamatsi está convertido en humano y a la vez en venado, pero las dos mujeres ya no son humanos, sino maíz. Werika +imari es el maíz pintito (*chinavime*), Ut+anaka es el rosa (*taulavime*).

(13) Después de la fiesta de Junio, ya sembró, siembra a las dos mujeres. Con el tiempo, más o menos el 15 de agosto, estando a la vez como venado y como *mar+'akame* (igual el maíz como tal y como humano), Tamatsi decide realizar la primera ceremonia (después de la de junio). Como ya están sembradas, las dos mujeres, ya para el 15 de agosto la milpa tendrá unos 10-15 cm. Tatei Werika +imari y Ut+anaka están siempre juntas, pero a la vez están en milpa. Tamatsi también está chiquito, está de venado grande y [también] chiquito, de color pinto [cervatillo], como Werika +imari. Aquí [en la sierra] los venados en ese tiempo nacen, igual que el maíz que se siembra en junio, en ese tiempo igual nacen los venaditos, en junio. Pero de primero que nacen, nacen así, pintitos, hasta que son grandes se les quita, cambian de color pero primero son pintitos como el maíz. Entonces al mismo tiempo están así

[chiquitos] el maíz, [y] el venado; la milpa crecida, [y] el venado grande, el *mar+'akame*, porque junto todo está naciendo.

(14) Después de la ceremonia se prepara otra vez el Tamatsi junto con estas mujeres, aunque ya las había sembrado (estaban en milpa) y acá andaban haciendo otros preparativos para irse de nuevo a la cacería (la que es en tiempo de lluvia, como por el 20 de agosto). Pero esta vez lleva a las mujeres con el nombre de Ut+ama, N+t+ama, Xutuima,¹⁰¹ entre otras, pero las principales son éstas. Son las mismas pero son muy diferentes, son muchas por eso son muchos jicareros. Deciden irse a la cacería pero ahora con esos nombres, aunque ahora ya se habían quedado en cuamil como milpa pero también las llevan a la cacería. Cuando llegan allá, Tamatsi decide hacer otra ceremonia pero allá en la cacería y como Tatei Werika +imari y Tatei Ut+anaka ya sabían de qué se trataba [primera sección] vuelven a retomar las mismas prácticas, a hacer lo mismo, ya sabían de lo que se trataba.

(15) Ahora sí, Tamatsi es formalmente el *mar+'akame*, las mujeres son sus acompañantes. No eran los únicos, andaban muchos pero Tamatsi era el principal, el protagonista junto con Ut+ama y las otras dos mujeres [¿N+t+ama y Xutuima?]. Ya ante el abuelo fuego realizan todo. Esta cacería dura cinco días en ayunas –sin comer ni beber nada–. En cinco días cazan un venado macho y una hembra. Vestidos muy bien recibieron a los dos venados. Se dice que el mismo Tamatsi [como venado] se quitó la cara y se cortó la cola, y ahora se hace eso con el venado porque es una enseñanza que él mismo hizo. Se quita esta parte porque por medio de ello él se puede explicar, porque es quien trae el mensaje o el que sabe, él es muy listo, él lo sabe todo.

(16) Al llegar a la casa, en el templo nuevamente estaban Ut+ama, N+t+ama... esperando, recibiendo las caritas de los venados cazados. En cinco días Tamatsi y sus acompañantes deciden realizar actividades, en este caso la limpieza de la milpa o en el cuamil. Ya estaba Werika +imari y Ut+anaka en la milpa. En ese tiempo ya hay hierba y las actividades que hacen en cinco días es el deshierbe pero en presencia de Tamatsima (de los venados cazados), hoy en día se sigue ese proceso. En presencia de las caritas [de los venados] hay que hacer las actividades correspondientes. Después de las actividades de limpieza de cinco días, Tamatsi vuelve a realizar otra ceremonia, en donde le dicen que realice la fiesta para ofrecerle y bendecir la milpa. Más o menos para mediados de septiembre. Para esos días del 12 de septiembre en adelante se realiza la fiesta [Mawarixa] y con esto la bendición y agradecimiento de las lluvias.

(17) Después de la fiesta se llevan ofrendas a cada punto cardinal (Wirikuta, Haramara, Xapawiyemete, Hauxamanaka, Tékata). A la vez se aprovecha para recoger agua en cada

¹⁰¹ Se refiere a fases de desarrollo del maíz, que al ser personificaciones de éste modifican su nombre original en nombre de mujer. Por ejemplo, *xutu* se refiere a cuando la planta de maíz abre su espiga; transferido a nombre de mujer se dice Xutulima.

punto (misma que se usa para bendecir al maíz, al elote). Para ese tiempo ya la milpa está grande y con elote tiernito. Pero más o menos en octubre, como 20-24 de octubre [se realiza Tatei Neixa, cuando] la milpa ya ha crecido, el elote, la calabaza, el frijol. Con esa agua bendita recogida [de cada punto cardinal] se bendicen los elotes. Para ese entonces las mujeres están como elote y a la vez como humanas. Tamatsi igual, porque en ese entonces el venado también ya crece junto con la milpa, pero está un poquito bebé, poco a poco se le va quitando lo pintito.

(18) Se realiza la bendición con el agua que se trajo, deciden recortar, juntar los elotes, lo ponen a cocer apartando otros. Unos como ofrenda y otros que se pueden comer. Después esperaron a que pasara el tiempo y dejara de llover y la milpa se secura, entonces el maíz ya no es elote, ya ha madurado. Ya para enero deciden recoger todo [el maíz], porque en ese tiempo cuando comieron [octubre] no recogieron todo, lo que queda se deja a que se seque y [entonces] se recoge. Así hacen eso, pero seleccionan una parte [...], es una ofrenda, a la vez también es semilla [*teiyari*] [...]. Siempre se respeta esa parte seleccionada que es el “mero” y el resto se consume. Esto seleccionado va a ser semilla [que se guarda para sembrar el año entrante] pero dos o tres sí son los principales, [porque además son] guardados en canasta o en morral, amarrados; ese es el sagrado, no se toca, no se deja [*teiyari*], no se come, directamente va a la siembra. Ese es el Werika +imari, el que está en canasta guardada para volverse a sembrar. Ahí no importa si es pinto o no, ahí van todos. Ut+ama, Xutuima, Wenima, Tukiama,¹⁰² por eso yo lo tenía de todos colores, rosa, blanco, amarillo, pinto, negros [otro modo como se nombra a los azules].

(19) En enero, febrero ya está todo [el maíz] guardado. Pero Tamatsi dice que no es sólo pizcar, guardar y esperar a que vuelva a llover. Debe seguirse el mismo proceso anterior y hacer otra ceremonia, la de secas; porque lo recogido, ahora hay que tratarlo, ofrendarle para que se mantenga vivo y llegue bien hasta el tiempo de aguas. Por eso hay que hacer otra ceremonia, otra vez ir a la cacería, aunque el maíz ahora está seco. Lo hicieron en tiempo de agua cuando estaba como elote y ahora en secas como maíz seco otra vez la ceremonia [...].

(20) Otra vez [se hace] la cacería, eso ya no cambia, lo hacen como lo hicieron en tiempo de agua igual cinco días la misma gente con el mismo proceso; pero en este caso Tamatsi, el venado, ya no tiene cuerno, es un cuatezón [...]. Porque en ese tiempo se les caen, en mayo, en ese tiempo van a la cacería, si vas, encuentras puros “tezones” (venados de cuernos pequeños), como si fueran vacas o hembras, está pelón. Después de ir a la cacería encuentran y cazan a ese venado sin cuerno, lo traen, pero ahora como son secas, ya no [hay que hacer] limpieza sino *cuamilear*. Desmontar el monte por cinco días. Después de las actividades vuelven a realizar otra fiesta [Hikuri Neixa], la de la seca, y en presencia del maíz que está en canasto [*teiyari*], lo ponen en el altar y en presencia del maíz recogido le

¹⁰² Ut+ama, Xutuima, Wenima, Tukiama, como mencioné en una nota anterior, son nombres de mujer que corresponden con fases de crecimiento del maíz. “Los nombres vienen del maíz porque es Nuestra Madre”.

veneran con esa fiesta diciéndole que sigue el tiempo y que ya no falta mucho para que llueva.

(21) En ese tiempo, cuando realizaban esas ceremonias todavía no había música tradicional. Entonces por esa vez que se venera al maíz ya seco, durante la ceremonia, se dice que pasa igual como había sucedido en *Tuimayau*, que las velas no podían sostenerse. Tamatsi, muy inteligente, llevaba sus instrumentos, pero nunca había tocado en ninguna fiesta, pero esa vez decide tocar. Que la primera canción nada, [igual la] segunda y hasta la quinta fue [...] cuando las velas se pudieron sostener pero no se podían prender. Tamatsi no sabía ahora qué hacía falta. Analizando, como también tenía “vino”,¹⁰³ decide con cola de venado bendecir las velas con el “vino”. Sólo de esa forma pudieron prenderse.

(22) Después de la fiesta, como siempre se hace ofrenda, hay que llevarla al lugar donde está destinada, de modo que lo hacen. Recogen agua bendita también, pero esta vez ya desgranar el maíz que tenían [...] en la canasta. Lo bendicen con esa agua para volverlo a sembrar [Namawita Neixa]. Aquí cierra el ciclo. El calendario *teiwari* [mestizo] va de enero a diciembre, el *wixa* en mayo o junio es cuando empieza. Hasta estos días seguimos realizando lo que hicieron Tamatsi, Tatei Werika +imari, Tatei Ut+anaka, etc. Tatei Werika +imari no es “así nomás” sino que es esto y esto y [es] todo un proceso para darse a conocer.

El contenido recién expuesto muestra varios puntos, uno de ellos es que nunca menciona a Tatei Werika +imari en relación con el cielo o la bóveda celeste como se hubiera esperado. Pero otro punto relevante es que Tatei Werika +imari tampoco se mencionó asociada con el maíz sino, subrayadamente, como el maíz. Al respecto, sin embargo, desde Lumholtz (1900, 1904) se sabe que la deidad *wixarika* del maíz es Tatei Niwetsika, por lo tanto, en su momento, me resultó confuso cómo era que tanto Tatei Werika +imari como Tatei Niwetsika pudieran ser maíz al mismo tiempo.¹⁰⁴ A mi duda Xutulima respondió: “son lo mismo”. Ante esta “doble deidad maíz”, pensé que algo no estaba bien ahí, algo debía estar fallando, mi registro o tal vez la traducción...¹⁰⁵

¹⁰³ Según la explicación de Etsiakame, estaba refiriéndose al *tuche*, que es una bebida fermentada anteriormente elaborada por los *wixaritari* (véase Aedo 2003). Actualmente lo que se elabora localmente es el *nawa*, sin embargo, es al ron y al tequila al que suelen referirse como “vino”.

¹⁰⁴ Ni qué decir de cuando resultó que Tatei Werika +imari era también la primera lluvia, “bueno, parte de ésta” (Tatei N+ariwame, párrafo 12).

¹⁰⁵ Sin embargo, el dato fue corroborado en diversas ocasiones en Tuapurie (“Tatei Werika +imari es el maíz junto con Niwetsika [Maurilio, Yuariarta, Tuapurie 2012]), pero también en Tateikie.

Como académicos, acostumbrados al recurso de “las versiones jóvenes” de las diosas mesoamericanas, una solución bastante lógica para este problema de distinción es pensar que si Tatei Werika +imari es el maíz, y si parte de su nombre es “joven”, sin duda, Tatei Werika +imari debía ser la versión joven de Tatei Niwetsika (quien a su vez funcionaría como deidad tutelar).¹⁰⁶ Afortunadamente estar en campo me permitió preguntar, y no asumirlo, así que tomé la oportunidad para confirmar mi suposición cuando Xutulima y Etsiakame interrumpieron para hablar sobre Tatei Niwetsika. En ese momento pregunté si Tatei Werika +imari era el nombre que recibía el maíz (Tatei Niwetsika) en su estado joven (elote), a lo que me respondieron de manera simple y magistral que no, que de ningún modo se excluyen:

“Niwetsika es el maíz, no importa si es elote, si es el grano, mazorca, milpa, no importa, todo es Niwetsika [...], todo el tiempo, [también] todo el tiempo es Werika +imari, no nomás se puede llamar [así] por un tiempo sino que éste es su nombre, el nombre principal. Como tú, tienes tu nombre, tu otro nombre, ya después está el apodo, pero tu nombre es tu nombre, seas chiquito, grande, viejo, que te mueras. Werika +imari todo el tiempo es Werika +imari, no importa el tiempo que sea.”

Lo anterior desembocó en otra pregunta, ¿cómo era que deidades con distinto nombre podían compartir características constitutivas?, es decir, no estar relacionadas, sino ser lo mismo, ¿cómo tanto Tatei Werika +imari como Niwetsika podían ser, no distintas etapas del maíz sino ambas, ser el maíz?

1.7 COMENTARIOS FINALES

Los datos provistos por la conversación con Xutulima y Etsiakame han dejado ver algunas de las diferentes potencias de transformación que Tatei Werika +imari posee. Lo cual tiene un valor excepcional pues, bajo la idea preconcebida de que para el estudio de Tatei Werika +imari era elemental enfocarme en las imágenes de águilas, antes de esta experiencia era prácticamente inimaginable pensar al maíz o a la lluvia como materialidades, ni siquiera como asociaciones, de Tatei Werika +imari. Sin embargo,

¹⁰⁶ Como se hubiera resuelto con enfoques similares al de Nicholson (1971) o Heyden (1983).

después de este relato, ahora sabemos que Werika +imari es el maíz, es una venada¹⁰⁷ y es parte de la primera lluvia, que hace la peregrinación al Cerro Quemado con Ut+anaka y que a lo largo de ésta realiza acciones que la asocian con los animales, el bordado y las artes en general.¹⁰⁸ También tenemos datos desde donde podemos intuir que Tatei Neixa es “la fiesta de” Tatei Werika +imari (Lumholtz 1986 [1900, 1904]: 89-93) y, a partir de otras etnografías, sabemos que tiene un papel importante a la hora de la muerte y que de ella depende la vida (Preuss 1998b [1908]: 286-287; Zingg 1998 [1934]: 173, 208; Fikes 2011). Con toda esta información, desde un enfoque mítico naturalista podríamos empezar a decir que si bien se trata de una deidad celeste, Tatei Werika +imari también es una deidad telúrica y hasta que, en términos generales, se puede reconocer una estrecha similitud con la deidad mexicana Xochiquetzal.¹⁰⁹ En el mismo orden de ideas, se podría señalar que Tatei Werika +imari está fusionada con otras diosas *wixaritari* y que, de hecho, es una fisión de Tatei Niwetsika, la deidad maíz. Un estudio general en torno a Tatei Werika +imari podría casi “detenerse” en esta parte, ya que ahora sabemos cuáles son sus asociaciones, conocemos un relato mítico en el que aparece, sabemos qué es lo que ella provee (vida) y cuál sería su fiesta. Sin embargo, paralelamente surgen varias preguntas: ¿por qué Tatei Werika +imari reúne una multiplicidad de conceptos tan

¹⁰⁷ Diversas referencias aluden a que “Tatei Werika +imari es una venada” (Tuapurie 2012) o a que “Venado y águila van juntos” (Tateikie 2010). Un ejemplo de ello está en el *kawi* que narra la creación del sol, cuando se señala que del niño que se aventó al fuego salió “un venado con plumas, era un águila y también era el corazón del niño” (Gutiérrez 2002:41; cursivas mías). Por otro lado, también se dice que cuando el *mar+akame* ingiere peyote “...Tamatsi *Kauyumari* se le puede aparecer en forma de un venado, un águila o un *mar+akame*” (Kindl 2003:167). De hecho, según me fue explicado, durante la cacería, el avistamiento de un *kuixu* (tipo de ave rapaz), asegura la presencia de un venado; la observación de dos de estas aves, anuncia dos de los cérvidos (Tuapurie 2013). “Ella [Tatei Werika +imari] y el venado son una misma cosa, quien puede cazar un venado puede cazar a un águila y al revés” (Tateikie 2010). En prácticamente toda la etnografía de los *wixaritari* existen múltiples ejemplos de esta constante asociación y/o identidad mutua entre el águila y el venado, véase Lira 2014 y Pacheco 2016: 226 sólo por citar la bibliografía más reciente.

¹⁰⁸ Por ejemplo, cuando se menciona que cuando Tatei Werika +imari recibió al venado cazado, éste soltó gotas de sangre sobre el *xikuri* que Tatei Werika +imari llevaba sobre el pecho y que de ellas “aparecieron diferentes águilas, venados, mariposas, el peyote, colibrí, golondrinas, animales, todo tipo de flores, peyote”, y que siendo así es gracias a Werika +imari que ahora los huicholes bordan. En otro pasaje se menciona que cuando “recibieron al venado, [...] esta vez aparecieron plantas, convertidas en flores” y que del llanto de Werika +imari es que surgió la pintura amarilla llamada *uxa*.

¹⁰⁹ Respecto al enlace entre Tatei Werika +imari con la enseñanza de bordar, con las artes, y con “el nacimiento de todas las aves, animales y flores”, no puede evitarse pensar en el paralelismo que existe con el referente mexicano Xochiquetzal, entidad sagrada en relación con la juventud, el amor y las artes, así como con lo florido y la fertilidad (Alcina 1991: 76; Heyden 2001: 21). Tales paralelos, sin embargo, constituyen un estudio aparte.

distintos entre sí? Es decir, ¿cómo es que una deidad *wixarika* abarca categorías tan diversas tales como ser maíz, venada, águila, primera lluvia?, Y, además, ante las varias horas que duró el relato ¿por qué la *mar+'akame* no pudo simplemente definir a Tatei Werika +imari como una diosa de x elemento o fenómeno natural, o enlistarme sus características?

Como señalé al inicio del capítulo, los relatos de Xutulima condujeron a cambiar de preguntas, de objetivos y de enfoque; de preguntarnos ¿con qué elementos se asocia Tatei Werika +imari y por qué?, a ¿cómo es que Tatei Werika +imari es todo ello a la vez?; a migrar de un enfoque mítico naturalista a la teoría nativa; de tener como objetivo enlistar asociaciones a tener como objetivo explorar cómo es que la noción huichola de persona y de deidad colaboran en nuestra comprensión de Tatei Werika +imari. Ante ello, analizar a Tatei Werika +imari a partir de su nombre o de su imagen es algo que ya no resultó operativo. Porque si bien hacerlo de esa manera llevaba, por ejemplo, a una serie de análisis complejos en torno al contexto de uso de todo lo referente al águila, ésta complejidad no es la misma complejidad que los *wixaritari* ven en Tatei Werika +imari (ser maíz, venado y parte de la primera lluvia). No dudo de las virtudes de un enfoque que buscara conocer con qué elementos del medio ambiente es que Tatei Werika +imari guarda asociaciones más directas y con qué deidades está fusionada, de hecho sería útil e interesante pero, en realidad, concluir si se trata de una deidad celeste o telúrica, fusionada con tal o cual deidad no ayuda a responder, ni siquiera a formular, las preguntas ni los objetivos a los que enfrenta el relato de Xutulima. Así es como este análisis llega a un punto de bifurcación en el que se pueden registrar los datos, acomodarlos y enlistarlos, o darse a la tarea de entender cómo pensarlos. Una elección no necesariamente desacredita a la otra porque, parafraseando a Strathern (2007: 91), la bifurcación no se constituye de pares opuestos o excluyentes, sólo hace necesario tomar un camino sobre el cual trabajar. Así, esta investigación decidió no enfocarse en si Tatei Werika +imari se relaciona con las flores o los animales ni en definir si es celeste o telúrica sino en cómo es “distintas cosas” a la vez.

La experiencia expuesta en este capítulo tuvo como objetivo ejemplificar cómo explicar a las deidades indígenas como unidades, como elementos o fenómenos naturales o incluso como etapas de formación o crecimiento de éstos enfrentó importantes cuestionamientos ante la lógica *wixarika*. Para esta investigación, comencé por el estudio del nombre de Tatei Werika +imari, Nuestra Madre Águila Joven, lo cual no fue precisamente errado, el equívoco fue asumir con naturalidad a esta deidad como un águila y que, por lo tanto, debía enfocarme en la figura de ésta. Xutulima, sin embargo, asumió con la misma naturalidad que Tatei Werika +imari es maíz, es venada y es parte de la primera lluvia, y como casi un absurdo ver a esta deidad en la imagen de un águila. De esta manera, explicar a Tatei Werika +imari partiendo de su nombre, bajo el entendido de que puede reconocerse a través de la figura de algunas de águilas y buscar *el* elemento o fenómeno natural (uno) con el que se identifica es algo que ya no voy a hacer. Hacerlo de esa manera lleva a preguntas y análisis útiles e interesantes pero que evidentemente no conducen a lo que esta deidad significa para los *wixaritari*. Sin embargo, repito, el enfoque inicial fue útil porque partir de él sirvió para dar cuenta de la problemática que éste enfrenta ante la lógica *wixarika* y dio posibilidad de señalar los múltiples ajustes que debieron hacerse para la presente investigación. Por ejemplo, para el estudio de Tatei Werika +imari ahora debemos partir de la idea de que no es icónica y de que si corresponde a elementos o fenómenos naturales es a más de uno, los cuales, muy probablemente, no tienen una relación clara dentro de nuestra lógica.

El encuentro con Xutulima hace entender que Tatei Werika +imari tiene diferentes potencias de transformación, dado que condensa aspectos múltiples y diversos pues si bien corresponde al maíz, dentro de éste y sin dejar de ser el resto de las cepas, es el maíz pinto (*chinavime*), y es el maíz sagrado (*teiyari*). Tatei Werika +imari es por lo menos tres aspectos del maíz, pero no se limita a éste, su potencia de transformación se hace extensiva porque “es una venada”, pero también es la “primera lluvia de verdad, con truenos, ésta es Tatei Werika +imari, bueno, es parte de ella”. Todo al mismo tiempo, una identidad no excluye a la otra sino que, como menciona Severi (2002: 37) para el chaman cuna, es acumulativa. Ante esta complejidad, la pregunta es ¿cómo es que una deidad

wixarika condensa identidades que, además, parecen inconexas entre sí? Inconexos, sí, porque desde nuestra lógica (no *wixarika*), maíz, venado y primera lluvia definitivamente no significan “lo mismo”. Es evidente que las categorías *wixaritari* de maíz, venado y lluvia no encajan con las nuestras.

Un ejemplo útil para el presente caso de estudio es el afamado caso de los gemelos-pájaros de los nuer. En Sudán, los Nuer indicaron a Evans-Pritchard (1982) que “los gemelos son pájaros”, lo cual fue entendido como metáfora.¹¹⁰ Al respecto, Holbraad (2008: 37-38) cuestiona el hecho de que el antropólogo pueda interpretar y explicar todos los datos etnográficos a partir de su propio repertorio conceptual, señalando que si éstos parecen carentes de lógica para el antropólogo, sólo es un indicador de que su aparato conceptual no es el adecuado para comprenderlos y que más que forzar sus propios conceptos, aliado de dicha etnografía, podría repensarlos. Partiendo de lo anterior, tomando el mismo ejemplo nuer, Holbraad (*Ibid.*: 38) sugiere otro modo de abordar el punto planteando, señala que en lugar de preguntarnos ¿por qué los nuer piensan que los gemelos son pájaros? podríamos plantear: ¿cómo debemos pensar a los gemelos y a los pájaros para que tenga sentido decir que son lo mismo? Siguiendo esta línea, el planteamiento en el caso de estudio que nos ocupa sería ¿cómo debo pensar a Tatei Werika +imari, al maíz, al venado y a la primera lluvia a modo de que “ser lo mismo” nos resulte coherente? Para resolverlo, sugiero, debe analizarse la lógica de transformación *wixarika* que permite entender al maíz, al venado y a la lluvia como un continuo, y para acercarse a ello lo indicado es hacerlo a través de la etnografía del ritual pero también de lo cotidiano. Es decir, dado que Tatei Werika +imari es constantemente referida como el maíz, y de acuerdo con la forma en que Xutulima me introdujo en el conocimiento de Tatei Werika +imari (ciclo *neixa*), propongo revisar en detalle tanto la etnografía del ciclo

¹¹⁰ Fue entendido como metáfora al sugerir que dicha expresión sólo cobraba sentido si se tenía en cuenta que, para los nuer, los hombres gemelos eran considerados hijos del dios que vivía en el cielo y, por ende, personas más cercanas a ese dios, por lo tanto eran personas de lo alto (Lévi-Strauss 1965: 118-121). En cuando a las aves, se analiza que hay aves que vuelan alto y otras que vuelan bajo, por lo tanto, hay aves de lo alto y aves de lo bajo; aún así, ambas son aves que vuelan y que, a diferencia de los hombres comunes, están más cerca del cielo. Por ende, se sugirió que las personas de lo alto y las aves compartían una cercanía con la divinidad que los separaba del resto de las personas (*Ibid.*: 118), lo que explicaba porqué para los nuer tenía sentido decir “los gemelos son pájaros”.

agrícola del maíz como la del ciclo ceremonial *neixa*. En ello busco reconocer y analizar la presencia de Werika +imari, del maíz, del venado y de la lluvia, en primera instancia con la finalidad de explorar: 1) cómo se relaciona un *wixarika tuapuritari* con una deidad que reúne categorías occidentales múltiples y diversas y 2) cómo funciona la lógica *wixarika* bajo la que Tatei Werika +imari condensa múltiples y diversos conceptos occidentales al mismo tiempo. Si Tatei Werika +imari es el maíz, es una venada y es parte de la primera lluvia, el estudio de estos elementos como componentes de las ceremonias *neixa* debería conducir a esclarecer la lógica de transformación que rige a Tatei Werika +imari.

II. TRANSFORMACIONES DE UNA DEIDAD QUE ES MAÍZ, VENADA Y PARTE DE LA PRIMERA LLUVIA.

La etnografía expuesta en el capítulo anterior señaló que Tatei Werika +imari, siendo un águila joven, simultáneamente es maíz, venado y parte de la primera lluvia, lo que llevó a preguntarse cómo se relacionan los *wixaritari* con una deidad múltiple y diversa, y también cómo se debe pensar a todos estos componentes de manera que el hecho de que sean *lo mismo* resulte coherente. Este capítulo es la respuesta a tales preguntas y puede dividirse en dos secciones: la etnografía y la propuesta.

La etnografía que aquí se presenta expone primeramente diversos casos que confirman el estrecho vínculo entre Tatei Werika +imari, el maíz y el venado. Enseguida, dado que de todas las transformaciones de Tatei Werika +imari, el maíz es la más frecuentemente señalada, ineludiblemente el maíz será el hilo que nos conduzca por la etnografía. Así, se revisará el ciclo agrícola, cotidiano y ritual (ciclo *neixa*) del maíz para identificar la presencia y transformaciones de Tatei Werika +imari a lo largo de éstos y reconocer cómo los huicholes se relacionan con dicha deidad. Por lo tanto, este análisis del ciclo *neixa* presta especial atención a las especificidades del maíz utilizado para estas ceremonias: el maíz *teiyari*. En consecuencia, si bien el primer objetivo es Tatei Werika +imari, de manera paralela, este capítulo es inevitablemente un análisis de la deidad *wixarika* Tatei Niwetsika, la Diosa Maíz.

El capítulo, después del análisis de los componentes de Tatei Werika +imari como categoría sensible, se aproxima a la lógica de transformación de los elementos que la integran y al reconocimiento de éstos a través del aspecto visual. A partir de lo anterior, se propone que el águila, el maíz, el venado y la lluvia, como componentes de una categoría sensible llamada Tatei Werika +imari, no se asocian sólo por ciclos paralelos de crecimiento o de desarrollo sino por engarces de diferente índole, unos derivados de la generalización o generación de memoria y otros que pueden reconocerse desde el aspecto visual, pero que no se limitan a éste. Se sugerirá que, desde la lógica de transformación *wixarika*, el maíz se vuelve parte de la temporada húmeda al estar

constituido de agua y *de aire* que, finalmente, deriva en precipitaciones pluviales. Conocer la composición que el *wixarika* atribuye al maíz y la lógica visual de su transformación permitirá saber por qué ser maíz y ser parte de la primera lluvia “es lo mismo”. Sin embargo, resolver este punto, aunque esencial, se volverá secundario cuando notemos que eso que compone a Tatei Werika +imari no habla de maíz, agua y aire, sino de lo que, de hecho, son los componentes de una persona.

2.1 ETNOGRAFÍA DE LA TRANSFORMACIÓN

Partiendo de que la Madre Águila Joven es una deidad que, para los huicholes, eventualmente se transforma en maíz, venada y parte de la primera lluvia, esta sección corresponde a una breve etnografía de las transformaciones águila-maíz, águila-venado y maíz-venado dado que respaldan los datos o cadenas de relaciones que Xutulima indicó para Tatei Werika +imari. Tales transformaciones tienen diversas expresiones en la etnografía *wixarika* pero, por cuestión de espacio, sólo daré algunos ejemplos.

La relación entre el águila y el maíz ha sido documentada desde las primeras etnografías.¹ Por ejemplo, recuérdese que, según el informante de Lumholtz (1986 [1900, 1904]: 93), el disco de Tatei Werika +imari que registra dicho autor (figura 5) había sido elaborado para la fiesta de las calabazas (Tatei Neixa), ceremonia en la que la deidad principal era Tatei Niwetsika, la Diosa Maíz. Al ejemplo anterior se suma el hecho de cuando traté de ubicar al jicarero de Tatei Werika +imari entre los huicholes de Tateikie (2010),² después de una breve charla entre ellos, los presentes concluyeron re-direccionarme a una distante comunidad (La Laguna) para buscar al jicarero de Tatei Werika +imari. Cuando por fin llegué y di con quien me habían indicado, éste y su esposa negaron tener dicho cargo; sin

¹ Lumholtz (1986 [1900, 1904]: 359; véase también 1960 [1904]: 222), por ejemplo, menciona que la Madre Águila Joven “encarna la región celestial, *vigilando el mundo inferior, en especial el maíz*” (cursivas mías). Este dato se refuerza cerca de cuarenta años más tarde, cuando en uno de los mitos que registra Zingg (1998 [1934]: 169), narra cómo Tumu Saúwi, deseando obtener y proteger sus mazorcas, *amarra plumas de águila* a los tallos de sus plantas de maíz y le pide al águila, que capture a los animales que pudieran entrar y dañar sus parcelas. Por otra parte, hay cierta constante con la imagen del águila dentro de las jícaras de Tatei Niwetsika (véase Kindl 2003 y Rodríguez Zariñán 2009: 167). Todo lo anterior respalda los datos actuales respecto a que Tatei Werika +imari es el maíz.

² En ese momento yo desconocía la inexistencia de ese cargo en la comunidad.

embargo, me aclararon que el cargo que poseían era el de Tatei Niwetsika, la Diosa Maíz. En ese momento, me pareció una confusión poco fructuosa el haberme desplazado una distancia considerable buscando a los jicareros de Tatei Werika +imari para que finalmente ellos no fueran sino jicareros de Tatei Niwetsika. Ahora, comprendo que aquel suceso constituye un magnífico ejemplo de cómo, para los huicholes, Tatei Niwetsika es captada también como Tatei Werika +imari (o viceversa). Así, aunque poseen diferente nombre, ambas deidades se corresponden no sólo en el registro oral (con los datos provistos por Xutulima, por ejemplo), sino también en la práctica.

Respecto a la expresión de Xutulima que indica que Tatei Werika +imari es una venada, puedo señalar que de hecho existen diversos casos en que la figura del águila y el venado son frecuentemente intercambiables. Un ejemplo de ello está en el *kawitu* que narra la creación del sol, donde se indica que del niño que se aventó al fuego salió “un venado con plumas, era un águila”³ (Gutiérrez 2002: 41). Por otro lado, también se dice que cuando el *mar+’akame* ingiere peyote “[...] Tamatsi *Kauyumari* se le puede aparecer en forma de un venado, un águila o un *mar+’akame*” (Kindl 2003: 167). También me fue explicado que “Ella [Tatei Werika +imari] y el venado son una misma cosa, quien puede cazar a un venado puede cazar a un águila y al revés” (Mijares, Tateikie 2010). De hecho, la presencia del águila es importante durante la cacería, si no es que determinante, ya que según un amigo *wixarika* (*K+kame*, Casa Nueva, Tuapurie 2013), el avistamiento del águila en el cielo anuncia a los cazadores la presencia de un cérvido,⁴ lo que reafirma la homología

³ Cursivas mías.

⁴ Cabe mencionar que este es el discurso de lo ideal dado que *K+kame* también mencionó que en la práctica no siempre es así. Sin embargo, lo relevante es la asociación e importancia que se le da cuando sí sucede:

“Hace poco fui a una cacería y me pareció curioso que cuando iba caminando vimos dos *kuixu*. Estaban ahí, y por donde estaban volando estaban dos venados. Al ver a las aves preparamos los rifles (cubiertos de flores para que el venado no se espantara) y matamos dos venados. En otra ocasión sucedió lo mismo. Así es, las aves rodeaban a los venados, si vemos dos aves es que hay dos venados, si vemos una es uno.” (*K+kame*, Casa Nueva, Tuapurie, 2013).

También se me indicó que “cada venado tiene su tipo de *kuixu*, no todos son iguales, por ejemplo, si son *kuixu* amarillos, por decir, entonces serán venados *uki* [masculino]; otro tipo de *kuixu* anunciará un venado *uka* [femenino], un cervatillo, venado con una lezna, dos, tres, cuatro o cinco.” Es decir, según el tipo y número de ave es el tipo y número de venados que se van a encontrar durante la cacería. Estructuralmente, estos datos son también aludidos en el contenido del *wawi* del capítulo anterior, cuando durante la cacería,

entre uno y otro. Por otro lado, es evidente que plumas y astas se consideran una misma cosa (véase también Neurath 2008: 262 y Gutiérrez 2010: 91, 103-104) pues ambas se consideran útiles para soñar. Además, cuando los *wixaritari* utilizan plumas de águila o astas, las ponen en posiciones equivalentes. Las plumas (*muwierite*, sg. *muwierí*) usadas en la cabeza, cerca de la sien, aluden a las astas de un venado; por eso el *mar+’akame* las lleva sobre la cabeza, porque es *Kauyumari*, el Hermano Mayor Venado. La identidad águila-venado se refleja también en la plástica, por ejemplo, en un cuadro de estambre en el que el águila presenta astas (figura 7, véase también en Pacheco 2016: 156). Se suma a lo anterior la referencia explícita por parte de Xutulima cuando señala que Tatei Werika +imari “es venada”, “[...] era un humano que se convirtió en venado y ahora es el maíz”, en fin, “Tatei Werika +imari es maíz y Tatei Werika +imari es venado”, que “el venado de pequeño está pintito, como Tatei Werika +imari en el maíz *tsinavime*” (maíz jaspeado) o que “[Tatei Werika +imari] en sí es venada, venada hembra, como *maxa uka* [...], pero más a fondo es maíz” (Tuapurie 2012).

Lo anterior remite de nuevo al maíz, pero esta vez respecto al hecho de que para los huicholes el maíz y el venado también son *lo mismo* (dato referido prácticamente en toda la etnografía de los *wixaritari*). En la narración de Xutulima (Tuapurie 2012 [párrafo 13]), ella deja ver que para los huicholes el aspecto temporal tiene un gran peso⁵ dado que el maíz y el venado son comparables sobre todo en torno a que ambos nacen y comienzan su desarrollo a la par, el crecimiento del maíz coincide con el crecimiento de los cervatillos

Tamatsi caza *puwame* (un tipo de halcón) *en el momento de recibir al venado* (párrafo 3). Ahí se menciona además que “[...] Por eso el *wixarika* tiene la costumbre de ir a la cacería, utilizar las plumas y reconocer esos animales [las aves] [párrafo 3].” Esto es, existe una constante alusión al nexo entre el ave rapaz y el venado durante la cacería.

Cabe mencionar que ciertamente ni un *kuixu* ni un *puwame* son lo mismo que un águila real. Sin embargo, recordemos que no estamos trabajando con la taxonomía occidental sino *wixarika*, en la cual un “águila” no corresponde transparentemente con un águila real sino con algo *similar* a lo que llamamos orden de las falconiformes (rapaces diurnas) en taxonomía biológica.

⁵ En torno a esta asociación, el aspecto temporal es importante, pero a lo largo del capítulo veremos que no es el único.

y conforme el maíz va creciendo al venado también se le va quitando “lo pintito”, es decir, su aspecto inmaduro.⁶



Figura 7. Cuadro de estambre mostrando a un águila astada.

Que Tatei Werika +imari sea maíz, una venada y parte de la primera lluvia introduce en una red de relaciones que complejiza la multiplicidad de dicha deidad porque no es uno u otro sino todo a la vez. Es decir, sus transformaciones no son excluyentes sino acumulativas (véase Severi 2002: 37). Sin embargo, no se trata de una cadena de asociaciones libres sino enlazadas bajo una lógica que hasta esta parte del capítulo resulta ajena. Al respecto, aun cuando para el análisis quisiera explorar a un solo componente a la vez (por una parte al maíz, por otra al venado, por otra a la lluvia), la etnografía no permite separar completamente a uno del otro porque la lógica *wixarika* no lo hace.

⁶ Otros paralelos que los huicholes ven/hacen entre el maíz y el venado es que, por ejemplo, ambos deben ser cazados. En el caso del maíz, la cacería se realiza antes de Tatei Neixa, para cazar el primer elote dentro de la milpa aledaña al *tuki* (véase Gutiérrez 2002: 149). En el caso del cévido, como sabemos, cualquier celebración religiosa exige la cacería de un venado. Por otra parte, tenemos también el caso de la terminología. Shelton (1996: 456) indica que cuando el maíz “recién brota en el suelo, se describe como la pequeña asta de un cervatillo [venado joven], cuando los tallos han alcanzado su altura completa dicen ser las bien desarrolladas astas de un venado adulto”.

Entonces, dado que de las transformaciones de Tatei Werika +imari la correspondencia con el maíz es la de mayor peso, se tomará al maíz como hilo conductor para acercarse a su análisis. Apoyarse en la etnografía del maíz, eventualmente, permitirá analizar cuál es el orden que rige la simetría *wixarika* entre el águila, el maíz, el venado y la primera lluvia y, al analizarlos como integrantes de una categoría sensible (Lévi-Strauss 2012 [1964]) permitirá reconocer la lógica de transformación implicada.

De este modo, enseguida se presenta la etnografía del ciclo agrícola del maíz, de su cuidado a lo largo del año y de su ciclo ritual (ciclo *neixa*), lo que es un recorrido etnográfico por la manera en como se relaciona el *tuapuritari* con Tatei Werika +imari que es el maíz. En consecuencia, como he señalado, este capítulo es también un acercamiento a Tatei Niwetsika en toda su extensión. Para abordar este recorrido, conviene pensar que no se trata de la etnografía del uso cotidiano y ceremonial de un tipo de gramínea, sino de una deidad *wixarika* con nombre, madre, hermanas y esposo.

2.2 “TATEI WERIKA +IMARI Y MAÍZ SON LO MISMO”: CICLO AGRÍCOLA Y CEREMONIAL DEL MAÍZ *WIXARIKA*

Aunque en ciertos poblados ahora existen tiendas surtidas de todo tipo de productos enlatados o en bolsa, la alimentación *wixarika* en la sierra sigue siendo, mayoritariamente, producto de la cosecha anual de temporal,⁷ basada en maíz y en menor medida en frijol, calabaza y chile.⁸ En la comida *wixarika* puede faltar guisado, pero no tortillas. En *el costumbre* huichol, el maíz es de sexo femenino⁹ y se llama Tatei Niwetsika, Nuestra Madre Maíz, y así es como suele traducirse, sin embargo, la glosa tiene más aportaciones. La palabra *niwetsika*, sugiero, tiene su raíz en *niwe*, hijo o hija; palabra a la que se agrega

⁷ En *Tuapurie* es una cosecha al año. Para contada gente en Tateikie tengo registro de cosecha de elotes durante junio, producto de riego a brazo del líquido traído de ojos de agua (Tateikie 2010). Para más datos respecto al tipo de cultivos y comercios en *Tuapurie*, véase Neurath (2002: 125-133).

⁸ La ganadería no es una actividad de subsistencia. Sin embargo, no son raras las familias que cuentan *por lo menos* con una decena de cabezas de ganado, de las cuales se extrae leche para obtener quesos (elaborados y consumidos al nivel del hogar). La carne se consume sólo ocasionalmente, sobre todo durante las festividades, ya que no pocas veces parte del ganado es utilizado para ofrecerlo en sacrificio durante las fiestas ceremoniales.

⁹ Shelton (1996: 456) registra que la planta se considera una mujer, mientras que el grano se considera hombre.

tsi, que es un reverencial (muy similar al *tzin* del náhuatl), y la terminación *ka*, que es muy común en la teonimia (Iturrioz 2004: 46). *Niwetsika* sería entonces una manera reverencial y cariñosa de referirse a un hijo, lo que coincide con el modo como (con un gesto de dulzura y como si la estuviera cargando en brazos) se refirió Xutulima (Tuapurie 2012) a esta deidad cuando me hablaba de ella: “Se dice *niwetsika* porque es un *nunutsi* [niño/a], un bebé que hay que recogerlo, tratarlo, cuidarlo, por eso es *Niwetsika*”.¹⁰ ¿Por qué llamarle hijo (*niwe*) a un dios que a la vez es la madre (*Tatei*)? Bueno, para este texto, conformémonos con decir que existe una alianza de tipo matrimonial entre el maíz y los huicholes (véase Shelton 1996; Preuss 1998c [1907]: 161-163; Neurath 2002: 139-140; Fikes 2011: 68) cuyo producto (hijo), por supuesto, es otra vez el maíz (y los huicholes).

En uno de los *kawitute* de *Tatei Niwetsika* se señala que cuando *Watakame* (el primer cultivador) estaba en busca de comida llegó a casa de *Ut+anaka*, quien le ofreció a una de sus hijas maíz como esposa bajo la condición de que no la pusiera a trabajar. Como resultado, el hombre tenía mujer y maíz cada día. Sin embargo, la madre de *Watakame*, cansada de que su nuera no le ayudara, exigió a ésta que moliera el maíz e hiciera las tortillas. La mujer maíz, *Niwetsika*, lo hizo, pero sangró de sus manos pues se estaba moliendo a sí misma. *Niwetsika* regresó con su padre y éste no le permitió volver con *Watakame*, por lo que ahora los huicholes no tienen maíz de manera permanente sino que deben sembrarlo y cuidarlo durante todo el año (véase versión completa en Preuss 1998c [1907]: 161-163).

Respecto a las hermanas maíz, cabe mencionar que *Niwetsika* a la vez se desdobra en cinco, ya que existen básicamente cinco cepas de maíz *wixarika*, a las cuales se les considera como las cinco hermanas cuya madre es *Ut+anaka* (Zingg 1998 [1934]).¹¹

¹⁰ La cita de *Xutulima* permite discernir entre otras opciones de glosa y traducción. Por ejemplo, *Niwe* es hijo, mientras que *etsika* significa sembrar, por lo que podría aludir a “hija de la siembra” o “producto de la siembra”, aunque estrictamente ello se diría *etsikanuaya*. Otra palabra cercana es “sobrina” ya que se dice *niwetsi*. Al respecto, cabe mencionar que la terminología parental *wixarika* suele usar este tipo de sufijos (*tsi*), por ejemplo, Madre se dice *Tei* y tía se dice *Teitsi*; de modo similar, hijo o hija se dice *niwe*, y sobrina *niwetsi*.

¹¹ No hay una convención acerca de quién es la madre del maíz, sin embargo, la más comúnmente nombrada es *Ut+anaka* (Zingg 1998 [1934]); en otras ocasiones, es *Takutsi* (Schaefer 2002), *Tatei Kukurú*

Además de Niwetsika, el nombre de cada una de estas hermanas es Yuavime, maíz azul; Tuzavime, maíz blanco; Taulavime, maíz rojo o rosa; Tsinavime,¹² maíz cuyo grano combina el color rosa y el blanco (también llamado Chinavime, Sayula, Sayuli); y Taxavime, maíz amarillo.¹³ Aunque los datos al respecto varían un poco, este orden de mayor a menor (Yuavime, Tuzavime, Taulavime, Tsinavime y Taxavime) es el más frecuente dada la conceptualización de la edad de las hermanas maíz, según mis informantes. La edad conferida a cada una pudiera estar enlazada con la maduración de las cepas, dado que Yuavime, la mayor, es la primera en madurar (y también el color dominante en la tortilla aún cuando ésta haya sido hecha con la mezcla de granos de diversos colores), mientras que Tsinavime es la última dado que madura hasta un mes después. Además de identificarse con estas cinco, Tatei Niwetsika se identifica también con Tatei Werika +imari y por supuesto con *Waxa +imari* (Milpa joven) (al respecto véase también Medina Miranda 2013: 179 y Lira 2014).

2.2.1 Ciclo agrícola del maíz entre los wixaritari

En la sierra *wixarika* la siembra se inicia a mediados de junio (julio en el área de barranca), una vez que han caído las primeras lluvias y la tierra se ha humedecido.¹⁴ Las milpas suelen estar casi junto a las viviendas, pero también hay otras ubicadas a por lo menos una hora a pie. Durante el proceso agrícola, toda la familia participa en un momento u otro; de hecho, hay muchos casos en los que si el hombre no se encuentra en la sierra (o

(Myerhoff 1974: 204-205) o alguna madre de la lluvia a veces identificada con *Haramara* (Lemaistre 1996: 452).

¹² *Chinauye*, o *tsinauye*, es lo que está pinto, jaspeado o de diferentes colores.

¹³ Se integra también el maíz llamado *piturisi*, *píntola* o *pipitu*, que combina esencialmente granos de color blanco y azul. Teniendo en cuenta que este *pipitu* es diferente del *chinavime* (*chinauye*, que combina distintos colores –rosa y blanco– en el mismo grano), el número de cepas nativas sembradas por los huicholes serían seis, sin embargo ellos siempre las señalan como cinco, en ocasiones equiparando a éste con el *Chinavime*.

¹⁴ La fecha y el modo de trabajar la tierra varía de acuerdo con el terreno y la altitud. Por ejemplo, en las zonas más altas, como lo es In+akuxut+a (2269 msnm) se siembra desde mediados de junio, especialmente con arado y tractor; mientras que conforme baja la altitud (como en Las Latas y Taimarita [1297msnm]), domina el trabajo con *wika* (*coa*) y la siembra puede comenzarse hasta mediados o incluso fines de julio. A lo largo de los siguientes meses se hace la aplicación de fertilizantes y herbicidas (si fuera el caso) o el deshierbe (para la definición de *coa*, véase nota siguiente).

El uso del fertilizante se ocupa sólo a la altura de In+akuxut+a (2269 msnm), no así en las barrancas (como en Taimarita [1297msnm]), en las cuales el clima caluroso y húmedo no lo hace necesario.

aun estando), son la mujer y los hijos o hijas quienes realizan la mayoría de las labores. Algunas personas siembran predominantemente un color de maíz, otras siembran los cinco. Para sembrar, con *wika* (*coa*)¹⁵ se hace una oquedad dentro de la que se depositan cuatro granos de maíz, una semilla de frijol¹⁶ y, sólo a veces,¹⁷ una de calabaza (figura 8, arriba). Entre los próximos cinco y ocho días la planta de maíz comenzará a brotar del suelo y con los meses continuará su desarrollo.

El maíz recién sembrado se llama *etsieka*; recibe el nombre de *turu* una vez que ha brotado (3-4 cm), *yulama* cuando ha ganado unos 40 cm de alto, *m+ayamaneni* al salir la espiga y *wiweka* cuando ésta abre. Después, cuando empieza a brotar el primer jilote, el maíz es llamado *xitaka*, y al salirle el cabello se le nombra *k+paima*. A finales de septiembre ya empieza a haber elotes,¹⁸ que en *wixarika* se nombran *ik+ri*. En octubre los elotes abundan, mientras que en noviembre están escasos, pues no sólo han madurado sino que ya están secos, y es cuando el maíz (sin haber sido pizcado) recibe el nombre de *xaure* (figura 8, abajo).¹⁹ Respecto a la cosecha, aunque los *wixaritari* preferirían dejar el maíz en la milpa hasta que se secase por completo, hoy en día la pizca se realiza sobre todo a lo largo de noviembre ya que debe recogerse todo el maíz antes de la fecha acordada para la liberación del ganado (que desde julio se mantiene dentro de los ranchos

¹⁵ *Coa*, es el término náhuatl para referirse a una herramienta para el cultivo, la cual consiste en un palo de madera con un extremo en punta para poder ser hundido en la tierra húmeda y hacer la oquedad donde se depositan las semillas (figura 8).

Depositar por este medio las semillas de lo que en un futuro crecerá al interior de la tierra tiene claras connotaciones sexuales (véase Shelton 1996; figura 13 [superior]), lo que sumado al *kawitu* del primer cultivador, argumenta la alianza matrimonial que existe entre el maíz y los *wixaritari*.

¹⁶ Sólo en algunas partes del área sembrada.

¹⁷ Dado que una vez cosechada, la calabaza se echa a perder pronto.

¹⁸ Maíz se dice *ik+*, elote es *ik+ri*. En adelante, utilizaré tanto el nombre en español como en *wixarika*, respetando por supuesto la diferencia entre maíz y elote. Al respecto, nunca está de más puntualizar las diferencias entre elote, mazorca y maíz. El primero es cuando el maíz ya es comestible, pero está tierno, es dulce y presenta cabellos. Mazorca se refiere al maíz que, pizcado o no, ya está seco y el cabello es débil o se ha caído por completo. El maíz abarca a ambos, con olote o en grano.

¹⁹ De estas fases o características que va adquiriendo el maíz, vienen muchos de los nombres *wixarika* tanto femeninos como masculinos tales como *Etsiama* (femenino), *Etsiakame* (masculino), *Xitaima* (femenino), *Xitakame* (masculino), *Xauri* (o *Sauli* [femenino]) y *Xaureme* (masculino) (K+kama, La curva, Tuapurie 2013). "Los nombres provienen del maíz porque es nuestra Madre" (*Xitaima*, Tuapurie 2012).

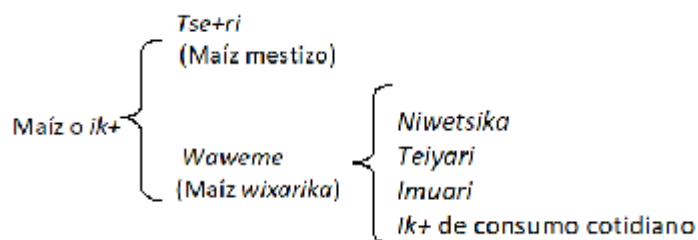


Figura 8. Conjunto ilustrativo del ciclo de crecimiento del maíz.

particulares).²⁰ La cosecha se pone a secar en espacios cercanos al habitacional, ya sea sobre los techos, en carretones (estructuras móviles especiales para ello) o extendido en el patio.²¹ Debe secarse por completo para evitar los hongos y facilitar su desgrane, que suele realizarse durante diciembre y enero. Se guarda en costales y se saca a orear de vez en cuando para cuidarlo de la humedad.

2.2.2 Las semillas destinadas a la siembra: Niwetsika y el maíz *teiyari*

Antes que nada es importante señalar que existen diferentes tipos de maíz para los huicholes. Una primera diferencia es aquella que existe entre 1) el maíz mestizo denominado *tse+ri*, que se considera de mala calidad, y 2) el maíz que siembran los *wixaritari* o maíz nativo, local y, generalmente sin fertilizante, que es referido como *waweme*. Ahora, dentro de este último se pueden reconocer cuatro grupos: El *teiyari*, el atado Niwetsika, el *im+ari* y el de consumo cotidiano.



Durante la cosecha se hacen tres selecciones: el maíz destinado a ser el atado Niwetsika, el maíz *teiyari* y el maíz *im+ari*. Al momento de pizcar, por lo general del centro de la milpa, se eligen las mejores mazorcas –idealmente– de cada color sembrado (por lo regular cinco en total), cada una debe tener las mejores condiciones de tamaño en

²⁰ Los ranchos destinados a resguardar al ganado se ubican distantes de los cultivos, a unas tres horas a pie; algunos más se ubican casi hasta Tenzompa, a unos 15 kilómetros (en línea recta). Una vez terminada la pizca, el ganado se suelta para que se alimente del tazol (restos de milpa seca).

²¹ Aquellos *wixaritari* que no sembraron o que no cosecharon lo necesario siempre tienen oportunidad de conseguir maíz. Una opción es ayudar en las labores de la siembra o de la pizca para recibir como pago por lo menos un *kiliwa* (canasto de unos 80 cm de alto, base angosta y paredes recto divergentes sin asas) con el grano recogido (incluso por ayudar a desgranar se retribuye con parte de lo desgranado). Otra manera de conseguir maíz es comprándolo en alguna casa, aunque también se vende en CONASUPO, pero este último es *Tse+ri*, maíz *teiwari* (de los mestizos), y aunque se come y a veces hasta se siembra, no es muy apreciado pues “está feo”.

general, de grano y de color. Una vez separadas del resto, se deshojan y, atadas con un *kuixura* (cinta delgada y corta tejida en telar de cintura), se colocan con la base hacia abajo (figura 9). Este atado de mazorcas recibe el nombre de Niwetsika, aunque también se conoce como *teiyari* dado que es parte de éste. Estas mazorcas contienen las semillas que se usarán para la siguiente siembra así que llegado el momento de ésta, sus semillas se distribuirán en el área central de la milpa y, necesariamente, producirán mucho más que cinco plantas de maíz; pues bien, el maíz derivado de todas esas plantas es el que recibe el nombre de maíz *teiyari*, y dentro de él, cuando se cosechen, se elegirán a las mejores mazorcas, mismas que darán origen al “nuevo” atado Niwetsika. Este atado Niwetsika, procedente de maíz *teiyari*, continuará la reproducción del maíz *teiyari* del año siguiente y así sucesivamente, por eso, el atado Niwetsika también es *teiyari*.



Figura 9. Imagen ilustrativa de maíz *teiyari* como atado Niwetsika, comúnmente referida sólo como Niwetsika.

Por ende, entre el maíz *teiyari* y el atado de mazorcas llamado Niwetsika, la diferencia es sutil pues coexisten a lo largo del año. La diferencia es que el maíz *teiyari* es destinado a uso y consumo ritual durante los *neixa*, por lo que su pizca se hace en distintas fases de su crecimiento. En contraste, el maíz del atado Niwetsika se pizca como mazorca y jamás

llega a consumirse, de manera que el maíz *teiyari* que la compone permanece intacto de siembra a siembra, lo que permite el uso de sus semillas al inicio de cada ciclo agrícola. Así, el atado Niwetsika necesariamente se compone de maíz *teiyari*, pero no todo el maíz *teiyari* se destina a ser atado Niwetsika. Por eso Xutulima no hace diferencia entre ambos, porque ambos son maíz *teiyari*, y ambos son Tatei Niwetsika. Según la explicación de Xutulima (Tuapurie 2012 [párrafo 18]), este *teiyari* (refiriéndose al atado Niwetsika), “no se toca, no se deja, no se come, directamente va a la siembra. Ese es Tatei Werika +imari, el que está en canasta guardado para volverse a sembrar”. Este *teiyari* “se guarda cuando cosechas, pero lo vas a guardar siempre [todo el año] y a llevar en tu *xikuri* [pañó] cuando haya fiesta” (Xutulima, Tuapurie 2012).

De hecho, estas mazorcas *teiyari* que constituyen el atado Niwetsika se guardan a lo largo del año –de preferencia– en el *xiriki* y, también a lo largo del año, dentro de un *kuts+ri* (morral) deben llevarse a la peregrinación, a cacerías y a cada una de las fiestas ceremoniales para que estén presentes. Durante estas últimas, son las mujeres quienes llevan este maíz *teiyari* y lo untan, o mejor dicho lo alimentan, con *tumari* y un poco de sangre de la res que se sacrifica. Cuando llega el momento de la siembra, como antes se indicó, estas mazorcas *teiyari* del atado Niwetsika se desgranar y sus granos se siembran en un lugar reconocible (por lo general, nuevamente, en la parte central de la parcela). Ahí permanecerán sembrados y por eso “es ahí donde se le ponen las ofrendas y se le da de comer a [Tatei] Niwetsika, ahí se mata a la vaca, se da la sangre, *tumari* [*infra*] y chocolate” (líquidos que son asperjados mediante una flor) (La Laguna 2010).²² Ahora, como se indicó, de los múltiples granos de que provee el atado Niwetsika nacerá gran cantidad de plantas de maíz desde donde, la siguiente cosecha, nuevamente se escogerá a las mejores mazorcas para guardarlas y forma ininterrumpida seguir conformando dicho atado.

²² “En la *primera lluvia*, cuando se empieza a sembrar se pide a la tierra, se le ofrendan jícaras y un *tepalli* en honor a Tatei Werika +imari. Cuando ya empieza la milpa, se hace una oquedad y se hace la ofrenda en días de sembrar, la primera vez se hace una flecha y una jícara para ofrendar todo y un *tepalli*, velas benditas con sangre del toro, maíz molido [*tumari*], chocolate para pedir que vaya bien” (La Laguna, 2010).

En este sentido vale la pena abundar en la glosa del término *teiyari*. Comenzaré por mencionar que en la sierra es común escuchar la expresión: *Tateiyari*. Al respecto, Palafox Vargas (1993: 216), autor de una de las únicas dos referencias previas y directas aunque breves que he encontrado en torno al maíz *teiyari*,²³ considera a la partícula *ta* como parte de la palabra y no como posesivo, por lo que traduce el término del siguiente modo: “*Tatei illari* significa el corazón sagrado, mucho más que la madre del corazón y este emotivo epíteto le es aplicado al maíz”. En mi opinión, y eliminando el posesivo, yo desglosaría el término en *Tei*/Madre e *Iyari*/Corazón, lo que llevaría a traducirlo literalmente como “Corazón²⁴ de [Nuestra] Madre”, por supuesto, refiriéndose a Nuestra Madre Maíz. Esta traducción es coherente con lo que es el maíz *teiyari* (semilla, origen, corazón), y a la vez es interesante que coincida con el caso nahua donde Dehouve (2008: 24) señala que “*las semillas* [de maíz que se utilizan] *para sembrar* son a menudo comparadas al *corazón del maíz*” (cursivas mías).

Por otra parte, cabe mencionar que el maíz *teiyari* no sólo participa en ceremonias y es alimentado sino que también alimenta dado que porciones mínimas de sus mazorcas son molidas y mezcladas con agua. Esta mezcla es el *Tumari*, el cual siempre se contiene en una vasija miniatura. El *tumari* se asperja en pequeñísima cantidad mediante una pequeña flor usada como hisopo para, a través de un ligero salpicado, alimentar a las deidades *wixaritari* durante las ceremonias o durante las visitas a lugares sagrados.

La otra selección de maíz que se hace durante la cosecha corresponde al *im+ari*. Las mazorcas *im+ari*, al igual que las del atado Niwetsika, también son de cada color e igualmente deben presentar las mejores características, sin embargo, son más de cinco y no se acomodan juntas ni atadas con un *kuixura* sino que están dispuestas en manojos unidos por sus propias hojas, mediante las cuales se cuelgan no en el *xiriki* sino en cualquier cuarto (figura 10). Dado que son parte de las mejores mazorcas, su semilla

²³ La otra referencia está en Iturrioz y Carrillo (2008:13), donde se indica como “madre de todas las mazorcas”.

²⁴ El uso de la palabra *corazón* es en el sentido de “núcleo de vida”, no en el sentido de órgano.

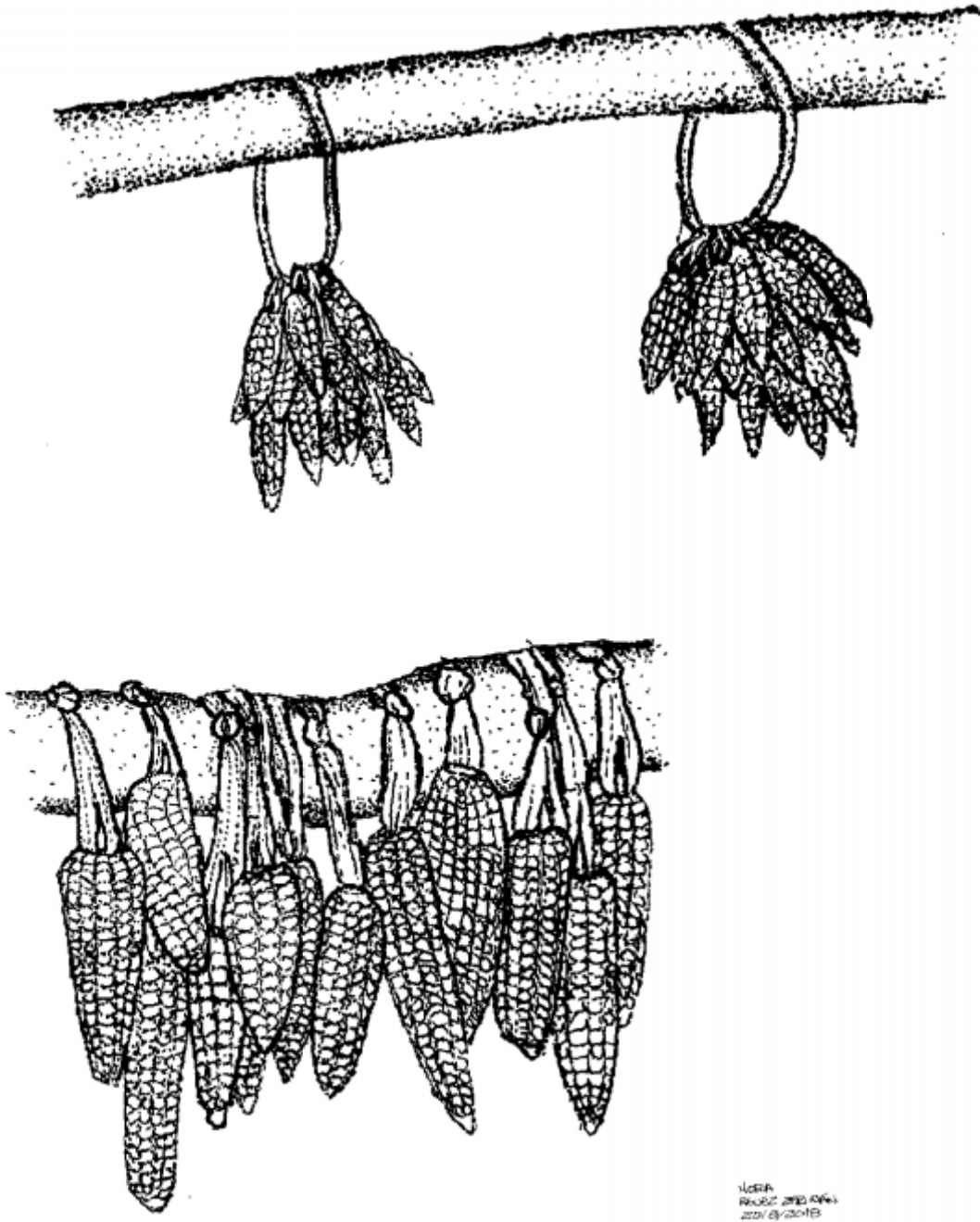


Figura 10. Maíz almacenado,²⁵ comparable al modo como se conserva el *im+ari wixarika*, sobre troncos-viga al interior de las casas.

²⁵ Dibujos de la autora, basados en fotografías de Catalina Rodríguez Lazcan ("*Maíz en racimo*, región purépecha 2007", tomada de Diario de campo [2009: 124]) y de Samuel Villela ("*Mazorcas secándose en traspatio de hogar campesino, Coachimalco, Tlapa, Guerrero, Noviembre de 1997*" [Ibíd. 77]).

también será usada para la siguiente siembra (de hecho, también hay *im+ari* de frijol y calabaza), la diferencia es que el *im+ari* no es sembrado en ninguna parte especial de la parcela donde se le pueda ofrendar,²⁶ no es alimentado ni llevado para que asista a las cacerías ni a las fiestas, por el contrario, no sólo se conserva sino que se queda guardado hasta que se siembra, es sólo semilla. El resto del maíz, ese que no es *teiyari* y no sirve para *im+ari*, ese es el destinado al consumo cotidiano (tabla 6).

Waweme o Tatei Niwetsika	<i>teiyari</i> - Niwetsika	Cinco mazorcas selectas destinadas a siembra anual. Semilla
	<i>teiyari</i>	Maíz producto de la semilla provista por las cinco mazorcas de la Niwetsika. Destinado a consumo ritual.
	<i>Im+ari</i>	Semilla selecta para producir maíz de consumo cotidiano
	<i>Ik+</i>	Maíz, producto del <i>im+ari</i> y destinado a consumo cotidiano

Tabla 6. Grupos en que se divide el maíz nativo *wixarika*.

De esta manera, Tatei Niwetsika es el maíz en general, es el atado Niwetsika, es el *teiyari*, es el *im+ari* y es el maíz que se usa para alimento diario. Es decir, Tatei Niwetsika es el maíz destinado a semilla para consumo ritual (*teiyari* que compone el atado Niwetsika), el maíz destinado a consumo ritual (*teiyari*), el maíz destinado a semilla para consumo cotidiano (*im+ari*) y es el maíz destinado al consumo cotidiano. De este modo, el maíz *teiyari* aparenta la misma materialidad que el resto del maíz, sin embargo, tiene una condición totalmente distinta. Por lo tanto es importante destacar (porque para los *wixaritari* lo es) que el maíz presente en cada ritual no es sólo eso, es el maíz *teiyari*; el maíz *teiyari* es el que constituye cada una de las diferentes versiones efigie que tiene Tatei Niwetsika en cada *neixa* a lo largo del año (*infra*). Así, el “hoyo” u “oquedad” hecha en el centro de la milpa no es precisamente para alimentar al maíz sino para alimentar específicamente al maíz *teiyari*, la corporeidad más tangible de la diosa.

Antes de comenzar la etnografía del ciclo ritual del maíz, cabe mencionar que el maíz *teiyari* se hereda de manera familiar. En el caso de los jicareros, además de su siembra a nivel familiar, también tienen a su cargo el cuidado de una milpa que pertenece al *tukipa*.

²⁶ De hecho conforma el resto del área sembrada que no corresponda al maíz *teiyari*.

En este caso, el maíz *teiyari* que está a su cuidado pasa a través de las distintas generaciones ya que cuando terminan el cargo tienen que entregar el maíz *teiyari* o atado Niwetsika a los jicareros entrantes. Por todo lo revisado hasta aquí, el maíz *teiyari* (y dentro de él, el atado de mazorcas Niwetsika) es una posibilidad corpórea de Tatei Niwetsika que reúne siglos de siembra y de selección continua. El maíz *teiyari* es llamado el *Corazón de Nuestra Madre* porque eso es justo lo que es, pues aunque se renueva cada año, su cuidado y siembra ininterrumpida le permite ser la fuente del maíz *wixarika*. Por este motivo, si bien Tatei Niwetsika es el maíz, el *teiyari* corresponde a una posibilidad corpórea que la condensa. Tener en cuenta esta secuencia permanente de siembra y de cuidados tal vez permite comprender por qué el maíz recibe el nombre de Niwetsika (“una niña que hay que cuidar”, como semilla que es), apreciar mejor a quién se está viendo o describiendo durante cada ceremonia *neixa*, y atender que ya no es de qué sino de quién se trata cuando se registra la presencia de cierto maíz, porque no se trata de una semilla, sino de la personificación o corporificación que condensa a una deidad.

2.2.3 El ciclo festivo *wixarika* y el ciclo *neixa* como ciclo ceremonial del maíz *teiyari*

El ciclo ceremonial *wixarika* se compone a su vez del ciclo civil, del ciclo de la iglesia y del ciclo *neixa* (Gutiérrez 2010: 29). Cabe mencionar que para la celebración de cualquier fiesta religiosa *wixarika* es imprescindible la presencia de al menos un venado cazado, por lo cual, a toda celebración de este tipo le precede una cacería realizada regularmente en los alrededores de las comunidades serranas o en Mezquitic. Sólo una vez que se tiene al venado se puede proceder con la fiesta. De acuerdo con sus fines, algunas fiestas se llevan a cabo sólo en la cabecera, otras sólo en los *tukipa* y otras más en los *xírikite* familiares. En enero, se lleva a cabo el Cambio de autoridades tradicionales (*Itsutexa*) y en marzo o abril la Semana Santa (*Weiyak*); estas dos celebraciones tienen lugar sólo en la cabecera, en este caso Tuapurie, por ser el lugar donde se encuentra la Casa Real o de gobierno (*kaxariyari*) y la iglesia (*teyupanie*),²⁷ espacios respectivamente relacionados con tales ceremonias. Así, la celebración del ciclo civil y de la iglesia se lleva a cabo exclusivamente

²⁷ En las comunidades huicholas serranas sólo existen tres iglesias, una por cada cabecera.

en Tuapurie. Las fiestas que se llevan a cabo en los *tukipa* son aquellas en conexión con el ciclo agrícola, tales como *Texa*, en febrero; Mawarixa y Hikuri Neixa en mayo, Namawita Neixa en junio, Mawarixa en septiembre y Tatei Neixa en octubre. Namawita Neixa, Tatei Neixa y Hikuri Neixa son el grupo de fiestas referidas en la literatura antropológica como *ciclo neixa* (Neurath 2002).

Investigaciones en torno al ciclo festivo huichol han tenido como eje el análisis de las coincidencias entre éste y el movimiento del sol, a partir de lo cual se han verificado y discutido las concordancias entre algunas fiestas y solsticios, equinoccios e incluso con pasos del sol por el cenit (Neurath 2002; Gutiérrez 2010). En este caso, con el fin de contextualizar, se hará un breve recorrido por todo el ciclo festivo, sin embargo, la etnografía detallada se despliega sólo para las ceremonias que componen el ciclo *neixa*. Centrarme en este ciclo se justifica en el hecho de que para explicar a Tatei Werika +imari es la misma Xutulima quien “abstrae” el ciclo *neixa* del resto del ciclo festivo (capítulo previo, párrafos 12-22), mostrando cómo dicho ciclo puede ser analizado de manera un tanto independiente del ciclo solar.²⁸

Cada una de las fiestas que componen el ciclo *neixa* corresponden a un evento clave del ciclo agrícola (Neurath (2002: 83), sea a la limpieza del terreno, la llegada de la primera lluvia y de la siembra, o de la cosecha. La celebración de los *neixa* no tiene una fecha estable sino que depende de otros compromisos comunitarios (asambleas, por ejemplo), lo importante es que coincidan con el evento al que están asociados (p. e. la llegada de las lluvias o el momento en que se pueden cosechar los primeros elotes). Estas celebraciones se llevan a cabo en los centros *tukipa*²⁹ y como se verá, en todos los casos, la protagonista (o, al menos, una de ellas) es Tatei Niwetsika, una de las diversas transformaciones de Tatei Werika +imari. Estas celebraciones, o mitotes, incluyen danzas alrededor del fuego

²⁸ No se trata de separar al ciclo solar del ciclo ritual agrícola, sabemos bien la importancia de conocer y, en el mejor de los casos de analizar, el ciclo ritual completo. Sin embargo, bajo el aviso de que he tenido la suerte de hacer la etnografía de prácticamente la totalidad de éste, es preciso centrarme en la parte que atañe de manera directa al tema de estudio. Exponer la etnografía del ciclo *neixa* cobra mucho más sentido que enfrascarnos en un recorrido intenso a lo largo de todo el ciclo ceremonial, para el cual hay literatura mucho más propicia (véase Neurath 2002 para el caso de Tuapurie).

²⁹ En el caso de Tuapurie, Tatei Neixa también se celebra en *xíriki*.

(*ídem.*), de hecho, eso es lo que significa *neixa*, baile,³⁰ pero un baile ceremonial, danza. Así, dado que Tatei Werika +imari es el maíz, considero válido y necesario centrarme en la etnografía del ciclo *neixa*.³¹ En este sentido, vale la pena remarcar que de acuerdo con la exégesis de Xutulima, al ciclo *neixa*, más que como ciclo ceremonial agrícola, convendría entenderlo específicamente “ciclo ceremonial del maíz”.

Cabe señalar que la literatura sobre el ciclo ceremonial huichol (teniendo como base el ciclo solar) marca el inicio de éste en Hikuri Neixa (Neurath 2002: 243-246), Mawarixa (Fiesta del toro, Gutiérrez 2010: 394) o Tatei Neixa (Preuss 1998b [1908]: 269; Gutiérrez 2002). En este caso, comienzo el recorrido en Namawita Neixa. La razón para comenzar la etnografía del ciclo en Namawita Neixa es seguir la exégesis narrada por Xutulima en el capítulo anterior, seguir el orden de presentación expuesto por ella en el contenido del *wawi*, donde señala a esta fiesta como el inicio del ciclo, o del “calendario *wixarika*” (Etsiakame y Xutulima, Tuapurie 2012). Al respecto, cabe mencionar que señalar que los huicholes marcan el inicio de su ciclo ceremonial en Namawita Neixa se respalda en el hecho de que los jicareros terminan su periodo con Hikuri Neixa y que los nuevos lo inician en Namawita Neixa.

Namawita Neixa.³² La danza ceremonial de la lluvia³³ se realiza en junio, coincide con las primeras lluvias de la temporada húmeda y marca el inicio de ésta, de la siembra y del periodo del año llamado también “noche”. La fiesta celebra al maíz en semilla (Neurath 2002: 269), por lo que Tatei Niwetsika es la deidad alrededor de la que gira la ceremonia (aunque en conjunto con Tatei N+ariwame).

³⁰ La palabra *neiya* alude también a baile, pero a los bailes locales, sin connotación ceremonial.

³¹ Para más actividades rituales en torno a la milpa, véase también Iturrioz y Carrillo (2008: 13), quienes mencionan, para Tateikie, actividades que los huicholes realizan en torno al maíz en la milpa, por ejemplo, aquellas que se realizan para la limpia del coamil o el lavado de la jícara.

³² Celebración presenciada en Keuruwit+a en 2013, 2014 y 2015.

³³ Neurath (2002) propone que “El nombre de este proceso ritual se compone de *neixa*, ‘danza’ o ‘mitote’, *wita* (*ri*), ‘lluvia’ y *nama*, palabra que se refiere a un tipo de ofrendas *itarite* o ‘camas’ (Lumholtz, 1986: 193)” (Neurath 2002: 267).

En Namawita Neixa la figura de Tatei Niwetsika (figura 11) se compone del conjunto de unos cuarenta atados de mazorcas³⁴ aún envueltas en sus hojas originales y que conservan parte del tallo (figura 12); cada atado se conoce como *+ki* (pl. *+kite*).³⁵ Estas *+kite*, sin embargo, no son sólo atados de mazorcas (ni mucho menos sólo hojas), sino atados de maíz *teiyari*, es decir, de maíz que desde su pizca ha sido guardado, cuidado y alimentado a lo largo del año por cada jicarero.³⁶ Estos atados o *+kite* necesariamente deben ser armados por hombres, si lo hiciese una mujer Tatei Niwetsika podría causarle a ésta un fuerte dolor entre el pecho y el abdomen, con riesgo de muerte, lo cual, considero, está en relación con la alianza matrimonial que existe entre el *wixarika* y el maíz. El conjunto de *+kite* que compone la figura de Tatei Niwetsika alcanza cerca de 1.5 m de altura y 1 m de diámetro, se viste como a una mujer *wixarika* (con su falda y su blusa blanca bordada), lleva un hilo con plumas colgantes alrededor del cuerpo, y *muwierite* o incluso astas sobre la cabeza (esta última cubierta también con tela), así como una larga pluma azul llamada *wamuwieri* (pluma de urraca) con algodón en la punta. Este gran atado, efigie, o mejor dicho Tatei Niwetsika, se coloca sobre el altar de piedra pegado al extremo occidental del *tuki* (figura 11). Así, Tatei Niwetsika se encuentra materialmente en la gran efigie de mujer mencionada, pero también en cada uno de los atados *+kite* que la conforman y en cada una de las mazorcas *teiyari* que a su vez componen cada *+ikite*. Estas múltiples corporificaciones no son más que múltiples modelos reducidos de la deidad, de Tatei Niwetsika, del *teiyari*, del maíz. Dado que las *+kite* que componen la efigie son de maíz y, de hecho, de maíz *teiyari*, estrictamente no se trata de una “efigie de Tatei Niwetsika” sino de Tatei Niwetsika.

³⁴ Cada atado se integra por aproximadamente cinco mazorcas.

³⁵ Palafox Vargas (1992: 233) registra una ceremonia denominada Eihuátzirra que según su traducción significa “la última vez” o “última fiesta”. En varios aspectos, dicha ceremonia es bastante diferente a Namawita Neixa, pero sin duda se trata de una versión de esta dado que domina la figura de la *+ki* armado con mazorcas.

³⁶ Algunos atados también pertenecen a gente con cargo en el centro ceremonial y algunos otros *wixaritari* que así lo deseen.



Figura 11a. Tatei Werika +mari / Tatei Niwetsika como semilla *teiyari* en Namawita Neixa. Fardo compuesto por un conjunto de atados *teiyari* o *+kite* (fotografía de Collette Lilly, 1971, archivo Lilly, Museo Zacatecano de arte *wixarika*).



Figura 11b. Tatei Werika +mari / Tatei Niwetsika como semilla *teiyari* en Namawita Neixa. Fardo compuesto por un conjunto de atados *teiyari* o *+kite* (dibujo de Rodríguez Zariñán, Tuapurie 2014).



Figura 12. Atado *teiyari* o *+ki* a partir del cual se conforma el gran fardo de la deidad maíz en Namawita Neixa.

Namawita Neixa abarca casi cuatro días, a lo largo de los cuales tanto el canto del *mar+'akame*, como el sonido del *tepu*³⁷ y la danza principal se realizan en el interior de *tuki*. En este último, tanto el *mar+'akame* como cada uno de los hombres que lo acompañarán a lo largo de su canto, rodean el espacio central sentados sobre sus equipales. La primera noche (día 1), en la parte norte del *tuki* se concentran los equipales en seis filas orientadas también hacia el norte. Sólo los equipales que ocuparán el *mar+'akame* y sus segunderos (*wixaritari* sentados justo a los costados del *mar+'akame*) miran hacia el sur. Acompañado del sonido del *tepu*, el *mar+'akame* canta toda la noche, de acuerdo con Neurath (2002: 272), acerca del diluvio y de la boda de Watakame y Niwetsika (*supra*). Cerca de las 9:00 am (día 2) los hombres (con cargo en el *tukipa*) se encargan de barrer el patio para después, en el centro extender zacate sobre el que los jicareros acomodan sus *muwierite* (a los cuales se amarran flores de papel china, *xuturite*) y se vacía el *tamiwari*.³⁸ Un hombre se sienta al norte del círculo de zacate y otro más al sur, este último sustituye sus huaraches por unos de zacate que se dice son de Nakawe. Ambos hombres son llamados “vigilantes”. Posteriormente, alrededor del zacate, de forma ceremonial se acomodarán morrales (*kuts+rite*), canastas con *karuanime*³⁹ y vasijas de plástico con caldo de venado, canastas con tamales y refrescos (Coca cola) o cerveza (Modelo). Acomodado lo anterior, las mujeres reparten un trago de chocolate a todos los asistentes y se continúa, ahí en el patio, con el sacrificio de una vaca frente al *tuki*, orientada al este. Entonces, se recogen los alimentos antes mencionados y se empiezan a repartir las *karuanime* y los tamales a todos los presentes. Todos quienes reciben tamales, *los coman al momento o no*, deben retirarles las cubiertas de hoja de maíz, amarrarlas juntas e irlas a dejar al círculo de zacate. Tanto estas hojas de maíz como el *tamiwari* se guardan por separado en un costal y se llevan a la parte exterior –norte– del *tuki*. Todo este proceso termina poco después del medio día y cada quien vuelve a sus ocupaciones.

³⁷ Instrumento musical de percusión, tipo *huehuatl*.

³⁸ El *tamiwari* es un alimento elaborado por los *n+ariwamete*, se trata maíz crudo finamente molido y mezclado con azúcar, que en forma de una gran tortilla se cuece cubierto por hojas de roble. A decir de Neurath (2002: 269), se trata de maíz crudo porque en esta época del año la Madre Maíz quiere descansar de ser cocida en *nixtamal*.

³⁹ Tortillas/gorditas de cerca de 10 cm de diámetro, hechas de maíz que tampoco está *nixtamalizado*, son ovaladas y de tonalidad morada.

Alrededor de las 7:00 pm, la gente vuelve al *tuki*, que se llena por completo. En su interior, los equipales ahora están acomodados en forma de herradura orientada hacia el este, no obstante, cada equipal está dirigido hacia la pared, es decir, da la espalda al fuego (ubicado casi en el centro). Los equipales de los “vigilantes”⁴⁰ se ubican al sur inmediato de Tatei Niwetsika, no orientados hacia la pared sino hacia el fuego. Una vez adentro todos los implicados en el ritual, uno de los dos “vigilantes”, el *akuwame*, comienza a dirigir unas palabras a Tatei Niwetsika.⁴¹ Al terminar sus palabras la entrada del *tuki* se cubre con una cobija, por lo que el *tuki* se oscurece y queda iluminado sólo con dos teas de ocote colgadas de cada uno de los dos postes de madera que sostienen el techo; empieza el sonido del *tepu*, el canto del *mar+’akame* y la danza de cinco hombres llamados *n+ariwamete*.⁴²

El canto narra ese tiempo en que quienes habitaban la tierra eran los *hewixi* y Nakawe era la *mar+’akame* cantadora.⁴³ De acuerdo con los datos obtenidos por Neurath (2002: 272), el canto también trata de cuando la Madre Maíz es dada a *Watakame* bajo la condición de que no fuera puesta a trabajar (*supra*).

El *tepu*, durante toda la noche, lo toca alternadamente cualquier persona de sexo masculino. Respecto a la danza, ésta inicia con los *n+ariwamete*, pero acompañados de los

⁴⁰ Ambos “vigilantes” llevan en su mano una pluma larga, la cual, sentados sobre sus equipales toda la noche, permanecerán moviendo suavemente, “como echando aire” a la deidad.

⁴¹ *Akuwame* es el nombre dado a un tipo de saltamontes que se alberga en la milpa en el mes de septiembre, hace un ruido muy característico y se dice que con él arrulla al maíz, que ese mes está todavía creciendo (*Keuruwit+a*, 2015). Ahora, cuando el vigilante llamado *akuwame* pronuncia las palabras a Niwetsika, se levanta y se posiciona frente a ésta de rodillas, con la cabeza y las manos al piso; en una mano sostiene su pluma con cascabeles que agita mientras habla. Después de saber el significado de su nombre resulta evidentemente que la posición que toma y el sonido que emite dicho “vigilante” alude al saltamontes.

⁴² Plural de *N+ariwame*, deidad lluvia. Los *n+ariwamete* son cinco hombres danzantes que llevan en la cabeza cinco plumas de halcón cola roja sobre cada sien y plumas de urraca (*wamuwieri*) sobre la nuca, como la que lleva el atado de Niwetsika. Sobre su espalda, cuelgan hasta veinte cintas tejidas en telar (tipo cinturón o *h+ayame*), cada uno con un cascabel grande de metal en uno de sus extremos. Los *n+ariwamete* utilizan huaraches especiales, cuyo suela se compone de varias capas de piel, lo que provoca que el sonido de sus pisadas durante el baile resuene considerablemente.

⁴³ Se dice que en ese tiempo, durante las fiestas que realizaba Nakawe, todos terminaban bebiendo mucho y la fiesta no se lograba del todo, por lo que finalmente se decidió matar a Nakawe y extraerle el corazón para obtener su conocimiento. Desde entonces Nakawe ya no es la cantadora (*In+akuxut+a* 2014).

jicareros, de los músicos (*xawelero*, *kanarero* y sonajero)⁴⁴ y de Nakawe.⁴⁵ En fila, todos ellos dan vueltas al interior del *tuki*; al completar cinco vueltas (intercaladas en sentido levógiro y dextrógiro), los participantes de la danza empiezan a salir por la puerta, excepto los *n+ariwamete*. Estos últimos continúan con la danza, llevan sonajas y colas de venado en las manos; completan cinco vueltas más pero esta vez sólo dextrógiras, cada cinco vueltas dirigen gritos estridentes⁴⁶ hacia un punto cardinal y entonces se dan media vuelta para continuar con otras cinco vueltas levógiras y detenerse en el siguiente punto cardinal. Continúan intercalando grupos de vueltas de esta manera hasta haber pasado por los cuatro puntos. Sólo hasta ese momento los *n+ariwamete* son auxiliados por niños,⁴⁷ quienes hacen las mismas acciones mientras los *n+ariwamete* adultos descansan. Así es como a lo largo de la noche y de la madrugada, la danza se intercala entre los *N+ariwamete* adultos y los *N+ariwamete* niños. En la madrugada, durante una de esas vueltas, los *N+ariwamete* adultos vuelven a bailar acompañados por los músicos e incluso por Tatei Niwetsika quien, cargada sobre la espalda de un hombre, también da una vuelta levógira por el *tuki*.

En el noroeste del *tuki* se ubica un atado de varas de ocote, de unos 5 m de largo y 0.30 m de diámetro, el cual es encendido por uno de sus extremos en el fuego central y se apaga casi inmediatamente en el norte del *tuki* a través del pisoteo de dos de los *N+ariwamete*. Este acto de encendido y apagado se repite cinco veces a lo largo de la madrugada y se intercala con las danzas. Todo el tiempo los jicareros permanecen ahí en el *tuki*. Alrededor de las 4:00 am se sacrifican dos vacas⁴⁸ (orientadas al este) frente a Tatei Niwetsika, mismas que se retiran enseguida. Después, se baja a Tatei Niwetsika del altar donde se encuentra y, ahí en la parte oeste del *tuki*, el *mar+'akame* empieza a retirar las ropas que

⁴⁴ El *xawelero* es quien toca *xaweri*, instrumento musical *wixarika* tipo violín; el *kanarero* toca el *kanari*, una especie de guitarra pequeña de manufactura local.

⁴⁵ Hombre que porta una máscara de madera sobre la que se simulan las arrugas de una anciana, también lleva una cobija como falda, un bastón en cada mano y carga a un niño de alrededor de 10 años sobre la espalda.

⁴⁶ Neurath (2002: 275) señala que este grito imita el sonido de un ave llamada *wako*.

⁴⁷ Quienes como agradecimiento, al siguiente día recibirán comida y frutas (naranja, mango y plátano, véase Castillo [2014: 164] para tipo de alimentos que reciben los niños coras durante celebraciones similares).

⁴⁸ El número de sacrificios varía cada año de acuerdo con la celebración de fiestas familiares paralelas, realizadas con cierto nexo a Namawita Neixa.

la cubren y a desarmar cada una de las *+kite* o grupos de mazorcas *teiyari* atadas de las que se compone su cuerpo. Estas *+kite* son devueltas a sus dueñas jicareras, quienes desgranar cada mazorca y guardan las semillas en una canasta. Cuando terminan, envuelven cada olote en sus hojas y los devuelven al *mar+'akame* para que los vuelva a acomodar como antes de haber sido desgranados. Así, el *mar+'akame* vuelve a armar la figura de Tatei Niwetsika con los olotes y las hojas, cuidando con detalle de que no queden restos (de hojas) sin guardar. Entonces, ya cerca del amanecer (día 3), los N+ariwamete reanudan la danza y la finalizan repartiendo el *tamiwari*. La gente se retira a descansar un poco y/o a continuar con las labores cotidianas.

Por la tarde, en el patio, se “bendice” a los jicareros y se reparte el caldo de las vacas sacrificadas la noche anterior. Los interesados y todos los directamente implicados en el ritual vuelven al *tuki* poco antes de que oscurezca. Ahí, cada jicarera reparte un poco de maíz (*teiyari*) hervido⁴⁹ a los presentes. Cuando termina el reparto reinicia la danza levógi de los N+ariwamete, quienes vuelven a intercalarla con los niños. Cerca de las 11:00 pm Tatei Niwetsika sale a bailar en fila otra vez y al terminar la vuelta al interior del *tuki* sale al patio junto con el resto de la gente dejando el *tuki* prácticamente vacío. La fila se encabeza por quienes llevan el atado de ocote, luego vienen los *n+ariwamete*, los músicos, Niwetsika y quien la carga, los jicareros y el resto de la gente. El área del *tukipa* que hasta ese momento se iluminaba sólo por tres fogones dispersos en el patio, por breves instantes se ilumina también por el gran atado de ocote encendido y por las velas que en su mano lleva cada jicarera de la fila. Al salir del *tuki*, la procesión rodea por el sur al fuego ubicado en el centro del patio o *tukipa* para dirigirse al arroyo ubicado apenas a unos 40 m al noreste del *tuki*. Ahí, a Tatei Niwetsika se le retira la ropa y se le desarma, entonces, con el atado de ocote se prende fuego a los olotes y a las hojas de las mazorcas *teiyari* que la componían. Junto con estos olotes y hojas también se prende fuego a las hojas de los tamales repartidos el día anterior y a las hojas de roble con que se preparó el *tamiwari*. Nakawe aparece en la escena y, junto con un hombre que lleva pescado (bagre)

⁴⁹ Este maíz proviene de la semilla desgranada la madrugada anterior.

en una jícara, acompaña de cerca la quema de lo anterior.⁵⁰ Al respecto, conviene aclarar que “no se quema a Tatei Niwetsika, lo que se quema son los olotes y las hojas”, como me corrigió con tono serio mi amiga *Wenima* (Keuruwit+a, junio de 2015).⁵¹ “Se dice que el humo de la fogata se transforma en nubes de la lluvia” (Neurath 2002: 278). Toda la gente se retira de ahí, una vez encendido el mogote nadie se queda a ver como se consume, por el contrario, ahora los hombres⁵² se apresuran a formar una fila este-oeste al norte del patio, cuyo extremo colinda con la entrada del *tuki*. Los integrantes de la fila (la mayoría jicareros) son bendecidos sobre la cabeza por las mujeres jicareras, quienes también les reparten un trago de chocolate en agua y galletas. De este a oeste, al finalizar la fila, las mujeres entran al *tuki* y se desplazan por él –en sentido dextrógiro– para continuar con el resto de la gente que está ahí dentro. Terminado lo anterior, los cinco N+ariwamete reinician la danza pero ahora bailan en parejas, de frente, tomado uno los hombros del otro. Así se forman dos parejas mientras que el quinto baila sólo en medio de éstas. Las parejas de baile se intercalan. Alrededor de las 5:00 am el canto del *mar+’akame*, el sonido del *tepu* y la danza de los N+ariwamete se detiene. Continúa el agradecimiento a todos los asistentes y finalmente la fiesta se da por concluida al amanecer del día 4. Aun así, la gente se queda despierta, bebiendo e incluso bailando, por la mañana ya se podrá “descansar”. Todos están contentos porque ya se cumplió con la fiesta.

En Namawita Neixa, Tatei Werika +imari se encuentra como maíz y como *teiyari* en las +kite que componen la gran efigie de Tatei Niwetsika y en la misma efigie. Sin embargo, Tatei Werika +imari también puede reconocerse como parte de las *n+ariwamete* (sg. *n+ariwame*), porque N+ariwame es la lluvia y, de acuerdo con mi etnografía, Tatei Werika +imari es parte de la primera lluvia. De esta manera es que la fiesta que protagonizan Tatei Niwetsika y Tatei N+ariwame también es protagonizada por Tatei Werika +imari.

⁵⁰ En Namawita Neixa de Tateikie, es una anciana quien prende fuego a estos atados (Gutiérrez 2010: 381).

⁵¹ Mas adelante veremos el motivo de la corrección.

⁵² Esencialmente hombres, pero también se acepta a todos quienes así lo deseen, incluida la distraída etnógrafa.

Mucha gente comienza la siembra días o hasta semanas antes de Namawita Neixa (ceremonia que puede ser retrasada por distintos motivos); como antes expuse, lo que siembran es su maíz *teiyari* y su *im+ari*. Sin embargo, el maíz *teiyari* de los jicareros es parte esencial de Namawita Neixa (pues compone la gran efigie Tatei Niwetsika), ellos sí deben esperar hasta que pase la ceremonia para iniciar la siembra de los cuamiles que pertenecen al *tukipa* (en los terrenos aledaños) y de los cuales son responsables. En términos generales, en la mayoría de los poblados se realiza el deshierbe durante agosto.

A mediados de septiembre, generalmente el 16, se celebra Mawarixa, (también conocida como Fiesta del Toro), una fiesta de *tukipa* para bendecir la milpa y agradecer por las lluvias (Xutulima, Tuapurie 2012, Keuruwit+a 2015). Los *wixaritari* a menudo indican esta fiesta como el “amanecer” del año⁵³ ya que, como mencioné, el inicio de la “noche del año” se marca con Namawita Neixa, la llegada de las lluvias. Aunque los *wixaritari* no especifican que esta Mawarixa corresponda con el fin de la temporada húmeda, adquiere conexión con ello a partir de cómo se indica (amanecer del año) y dado que es cuando termina aproximadamente la temporada húmeda.⁵⁴ Después de esta celebración “se llevan ofrendas a cada punto cardinal [...] [y] a la vez se aprovecha para recoger agua en cada punto, misma que se usará para bendecir al maíz en Tatei Neixa” (La mesa, Tuapurie 2012). Mawarixa también es como un aviso de que se aproxima otra fiesta: Tatei Neixa (Xutulima, Tuapurie 2012; Keuruwit+a 2015).

Tatei Neixa.⁵⁵ La danza ceremonial de Nuestra Madre⁵⁶ se realiza en octubre o noviembre. En las comunidades de Tuapurie, a diferencia de Tateikie, Tatei Neixa es la única fiesta que se celebra tanto en el *tukipa* como en los ranchos o *xírikite* familiares. En Tuapurie, el primer Tatei Neixa del año suele ser en el *tukipa* de la cabecera alrededor del

⁵³ Así, la fecha del amanecer del año a mediados de septiembre está en probable conexión con el equinoccio de otoño.

⁵⁴ Este aspecto, naturalmente, suele variar. En 2012, desde octubre, si no antes, ya no se registraron lluvias, sin embargo, en 2014, la temporada de lluvias se extendió hasta principios de noviembre.

⁵⁵ Tuve oportunidad de asistir a seis de estos *neixa*, de los cuales dos fueron de *tukipa* (Xewepa del 15-17 de octubre y Keuruwit+a del 20-22 de octubre de 2012) y cuatro de *xíriki* (Makuteuya, Huitzixata, Yuariarta [del 3-5, 16-18, 24-26 de noviembre de 2012, respectivamente], y Katurisi [del 8 al 11 de noviembre de 2014]).

⁵⁶ Tatei: Nuestra Madre, *neixa*: Danza ceremonial.

día 15 de octubre, el 18 en Xewepa y el 21 en Keuruwit+a. Después, y durante todo noviembre, continuarán los Tatei Neixa de *xíriki* en algunos ranchos de acuerdo con las fechas acordadas por cada familia.

Tatei Neixa coincide con la maduración de los primeros frutos y el fin de la temporada húmeda dado que en octubre-noviembre las lluvias casi han terminado y la tierra empieza a secarse. Tatei Neixa también es conocida en la literatura antropológica como “Fiesta del tambor” ya que prácticamente todo el día y la noche domina su sonido. Tatei Neixa también ha sido registrada como “Fiesta del elote” y como “Ceremonia de los primeros frutos”, porque en ella se reúne a los primeros elotes⁵⁷ y calabazas producto de la siembra, aunque también a los niños más pequeños (menores de cinco años).⁵⁸ Así, con base en los participantes que dominan el cuadro, tradicionalmente se ha considerado que Tatei Neixa es una fiesta que celebra la cosecha y en la cual, a la vez, los niños realizan un rito de paso. Sin embargo, como veremos, en esta ceremonia, aunque sea sólo en un grado más que los niños, la protagonista nuevamente es Tatei Niwetsika.

Materialmente, esta vez Tatei Niwetsika no se concentra en un gran conjunto de atados de maíz o *+kite* (sg. *+ki*) como en Namawita Neixa, sino que cada *+ki* se mantiene por separado y se adorna de manera independiente. Cada atado se compone de manera similar a los de Namawita Neixa y se llama igual: *+ki* o Niwetsika. Cada *+ki* mide alrededor de 0.80 m de alto por 0.35 m de ancho y se compone idealmente por un elote *teiyari* de cada color sembrado que conserva parte de su caña.⁵⁹ Otra vez, sólo los hombres pueden

⁵⁷ En este sentido, debería seriamente tenerse en cuenta que el maíz de Tatei Neixa no puede corresponder a mazorcas pues las mazorcas son maíz totalmente desarrollado y a veces seco, no maíz joven que apenas empieza a madurar. Asimismo, es incorrecto llamar elotes al maíz presente en Namawita Neixa pues el maíz presente en esta ceremonia corresponde a mazorcas secas que dejaron de ser elotes hace por lo menos ocho meses. La diferencia no es insubstancial en tanto que se trata del maíz utilizado en las ceremonias *wixaritari* y por lo tanto son datos elementales tanto para la etnografía de las ceremonias como para su análisis.

⁵⁸ Se me ha explicado que los niños que participan en Tatei Neixa no siempre son menores de cinco años dado que el punto es que los niños cumplan con haber participado cinco veces en la ceremonia, aunque no necesariamente lo hagan durante sus cinco primeros años. Dado lo anterior, en ocasiones puede haber niños que rondan los diez años y aún sean participantes activos de la fiesta.

⁵⁹ La cantidad de mazorcas que integra cada *+ki* es variable. Para las fiestas de *xíriki*, regularmente las *+kite* se integran por siete mazorcas con tallo, mientras que las de *tuki* se integran hasta por veinticinco.

armar las *+kite*, ellos cortan algunas de sus plantas de maíz *–teiyari–* que ya tengan elote (*ik+ri*), y buena parte de la caña pero quitándoles la espiga; las unen con un fajo tejido sencillo⁶⁰ para formar el atado o *+ki* y, tal como a una mujer, se le pone collares⁶¹ y, en ocasiones, *xikuri* y *muwierite* en lo que sería la cabeza de la *+ki* (figura 13; otra imagen en Pacheco 2016: 215). Estos *muwierite*, recuérdese que son varas con plumas, pero a la vez son astas de venado.⁶² Las *+kite* se colocan en la parte este del patio para después ser trasladadas al *xíriki* de Tamatsi (también ubicado al este del patio) cuando es en *tukipa*.⁶³ Cada *+kite* pertenece a los jicareros y a aquellos con algún cargo en el centro ceremonial. Cuando se trata de Tatei Neixa de *xíriki*, el atado corresponde a las personas que, como familiares, en años anteriores hayan recibido semillas de maíz *teiyari* cuyo “origen” esté en conexión con dicho *xíriki*.

La fiesta corre a lo largo de tres días, comienza un día por la noche y termina el tercero por la mañana. Durante estos días, el canto del *mar+’akame*, el sonido del *tepu* y cualquier tipo de danza se desarrolla en el exterior del *tuki*, en el patio. A lo largo de estos días, se narrará el viaje que partiendo desde la sierra, hacen los niños hacia Wirikuta y *Haramara*. El *tepu*, durante día y noche, todo el tiempo que dura la fiesta, lo toca alternadamente cualquier persona de sexo masculino.

⁶⁰ Cada *+ki* va amarrada con una cinta tejida, similar al *h+ayame* utilizado por los hombres en la cintura, lo que resulta confuso si tenemos en cuenta que Niwetsika es mujer. No obstante, según me explicaron algunas mujeres y como puede verse en las fotografías de Diguét (1991 [1893-1900]), esta cinta anteriormente también era usada por mujeres.

⁶¹ De *puwari* (flor de cempasúchil), de galletas de animalitos, limones y/o chaquira.

⁶² Vestida así, Niwetsika también se llama *N+t+ama*.

⁶³ En Tatei Neixa familiares las *+kite* se trasladan adentro del *xíriki*.

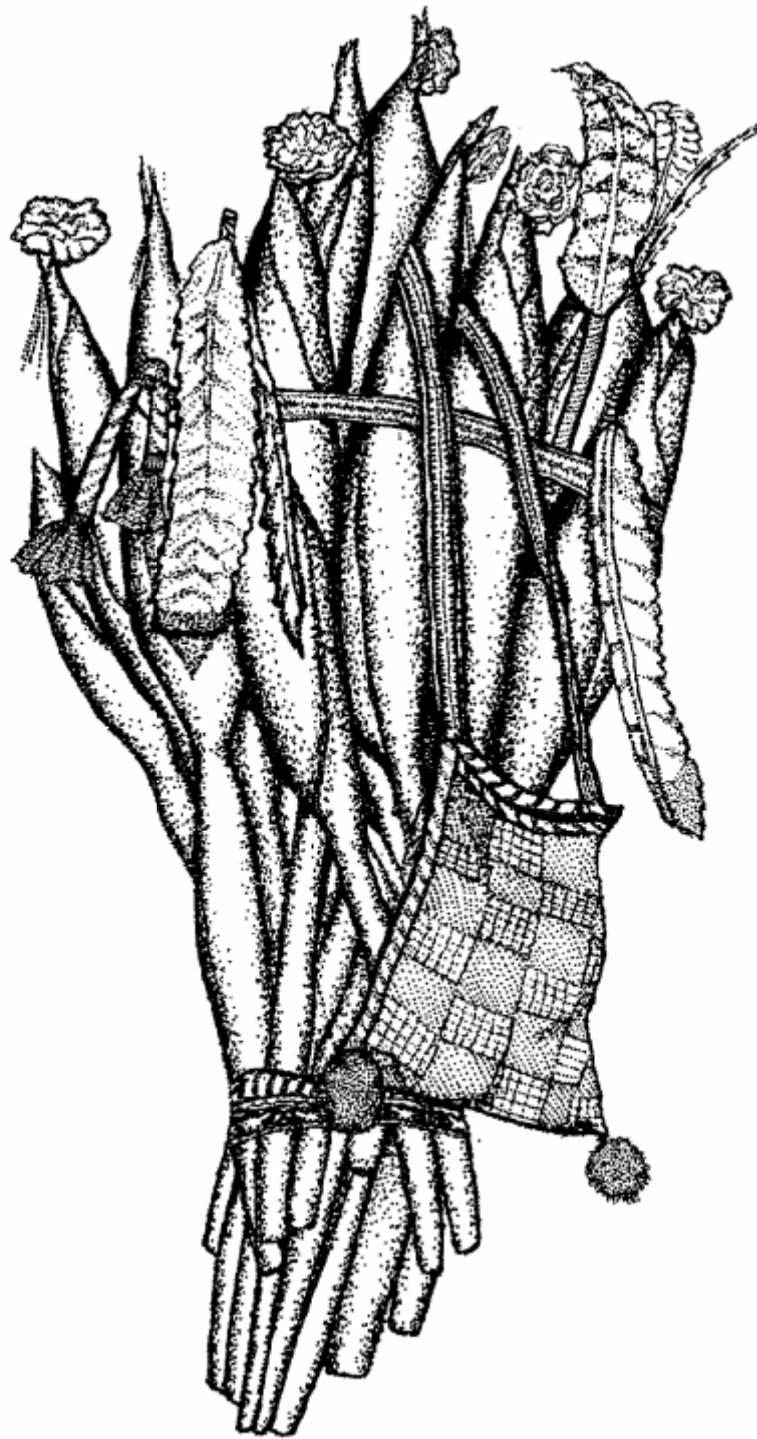


Figura 13. Atado de elotes *teiyari* en Tatei Neixa. Dibujo de la autora, basado en fotografía de Collette Lilly, 1971, Archivo Lilly, Museo Zacatecano de arte *wixarika*.

La primera noche (día 1), el *mar+’akame* canta apenas unas horas para avisar a los Kakauyarite acerca de la fiesta que está comenzando. Según Anguiano y Furst (1987: 63) este canto se dirige a Tatei Werika +imari, Haramara, Niwetuka, Kauyumari y Tatewari. Desde las primeras horas del amanecer (día 2), todas las *+kite* son puestas sobre la banqueta exterior del *xíriki* de Tamatsi, donde estarán durante todo el primer día del canto matutino. Alrededor de las 10:00 am inicia el sonido del *tepu* y, junto con él, el canto del *mar+’akame*. En esta primera etapa, el canto narra, partiendo desde la sierra, el paso por cada parada de la peregrinación que se hace hasta llegar a Wirikuta. En el centro del patio se encuentra un fogón; al este del fuego⁶⁴ y dirigida hacia el oriente, se encuentra la fila de los equipales en forma de medio círculo dirigido también al oriente. En la parte central de la fila se ubica el, o los, *mar+’akate*⁶⁵ y a cada lado le acompañan diversos hombres;⁶⁶ aquellos ubicados a su lado inmediato suelen llamarse “acompañantes”, segunderos o *kuina puwame*,⁶⁷ como los registran Anguiano y Furst (1987: 61). Detrás de la fila de equipales, sobre el suelo, sentados sobre cobijas, piedras o banquillos, se encuentran los niños que tienen parte activa en la fiesta y sus madres (y a veces padres o acompañantes). A los niños participantes se les conoce como *t+wainurixi*. Durante el día, cada niño, o alguno de sus parientes ahí sentados, deberá agitar una sonaja todo el tiempo que dure el canto del *mar+’akame*. Los niños llevan también un *kuts+ri* en el que llevan todo lo necesario para su viaje o peregrinación: vela, *ts+kuri*, flores de cempasúchil (*puwari*), un elotito y un *muwieri* (pl. *muwierite*). Las plumas de este último no son de águila, sin embargo, “es como si lo fueran” (Paulino, Makuteuya 2012) dado que, según me explican, corresponde a las “alas” de cada niño, y es través de ellas que éste puede desplazarse en el viaje. En el morral también se lleva una jícara de Tatei Niwetsika (cada familia tiene una).

⁶⁴ De frente al *xíriki* de Tayau y de Tamatsi en caso de ser *tukipa*, o frente al *xíriki* en caso de ser rancho familiar.

⁶⁵ De acuerdo con la experiencia del cantador, puede ser uno solo, dos o tres, cada uno cantará a su tiempo.

⁶⁶ De seis a veinte, dependiendo si es de *xíriki* o *tukipa*, respectivamente.

⁶⁷ *Puwame* es un ave rapaz de color blanco con negro, cuya especie aún no he podido especificar.

El *mar+'akame*, como mencioné, se ubica en el centro del medio círculo y justo frente a él se encuentra el *tepu*. Ahí, frente al *mar+'akame* y el *tepu*, clavado en una penca o un nopal sobre el suelo, también se encuentra un *muwieri* desde el que se sostiene un hilo amarillo con cinco *puwari* ensartados.⁶⁸ El hilo se conecta con un ojo de dios, *ts+kuri*, ubicado en el altar del extremo este, justo afuera del, o los, *xíriki*. En dicho altar se encuentra el *ts+kuri*, varios *muwierite*, jícara con agua de procedencias diversas, la piel de la cara del venado cazado, calabazas y elotes. Estos últimos se orientan al este, igual que los niños. Dichos elotes, que también son de maíz *teiyari*, son aportados por cada niño que participa activamente en la fiesta (cinco por cada uno).⁶⁹ El fondo vertical del altar consiste en una trampa de venado de estilo antiguo. Cuando se trata de fiestas de *tukipa*, en este espacio también se cuelgan los morrales de los jicareros,⁷⁰ en los cuales está la jícara que les corresponde; en consecuencia, como los niños, parece que las jícara, tanto como los primeros frutos ubicados en este espacio, también están haciendo el viaje.

Durante el día, el canto narra el viaje a Wirikuta, el cual es llevado a cabo por los niños a través del sonido del *tepu*, de la sonaja,⁷¹ de los *werikaxi* (águilas) y del canto del *mar+'akame*, quien los guía y les explica cada parada⁷² desde la salida (*Teupa* un lugar ubicado cerca de Cajones, Tuapurie) hasta el final del recorrido. Según el canto registrado por Anguiano y Furst (1987), uno de los objetivos del viaje matutino es presentar a los niños ante las *tateteima* Niwetuka y Xutuli Iwiakame para agradecer por la vida y pedir más de ésta. Acorde con la narración del viaje hacia el lugar donde nació el sol (Wirikuta), tanto los niños como el producto tierno de la cosecha se orientan al este. Cada actividad que el *mar+'akame* narra durante el canto corresponde con las actividades que los

⁶⁸ Los *puwari* se van recorriendo periódicamente hacia el este y, según Anguiano y Furst (1987), son equivalentes a los niños que van haciendo el recorrido. Cabe mencionar que siendo así, el hilo podría estar funcionando como la cuerda que une a los peyoteros durante su peregrinación a Wirikuta, donde la cuerda es Tatei Nia'ariwame (véase Gutiérrez 2002: 115).

⁶⁹ También deben de ser cortados por un hombre, aunque sea niño, para evitar el malestar estomacal que puede causar a la mujer si se atreviera a hacerlo.

⁷⁰ Esta ubicación de las jícara también es reportada por Kindl (2003: 127) en el Tatei Neixa de Tateikie.

⁷¹ Razón por la que ni el sonido del *tepu* ni de la sonaja pueden parar. Sin embargo, a diferencia del *tepu*, la sonaja se usa sólo mientras están los niños.

⁷² Incluso aquellas que, caminando, hoy en día ya no se visitan debido a delimitaciones de territorio privado o a que, como ahora la peregrinación se apoya también en el uso de un camión, el camino de éste no pasa muy cerca de dichas paradas.

peregrinos peyoteros hacen en las paradas de su viaje a Wirikuta (por lo regular realizada en enero o febrero). Por ejemplo, cuando en Tatei Neixa, por la tarde y a lo largo del canto/viaje, se llega a uno de los sitios de paso durante la peregrinación, de pie y cerca del altar, los *mar+’akate* toman una calabaza, un elotito, a cada uno de los niños más pequeños (bebés) y al *muwieri* de éstos, entonces empiezan a dirigirse a las deidades antes mencionadas. Al parecer estas acciones se deben a que se trata de la parada de *Tatei Matinieri*, ya que ahí, según Anguiano y Furst (1987: 92), los niños que nunca han ido (bebés) a esta peregrinación de Tatei Neixa son presentados a los cuatro puntos cardinales. Cuando los niños llegan a Wirikuta, emprenden el viaje de vuelta, por lo que alrededor de las 5:00 o 6:00 pm, hora en que llegan nuevamente a la sierra, el canto se suspende. Se hace un descanso en el que se retira el hilo, los infantes y el altar (cuyos aditamentos son llevados al interior del *tuki* o *xíriki*, incluyendo los morrales de los niños), mientras que los elotes y las calabazas son puestas a hervir. Los hombres reparten bebidas y las mujeres reparten pequeñas tortillas (*in+a*) y alguna fruta (como guayaba) a todos los presentes. También se sirve comida para el *mar+’akame* y sus acompañantes. Las *+kite* son llevadas al interior del *xíriki* (de Tamatsi si se trata de una fiesta de *tukipa*).

Al reiniciar, varias horas más tarde, ya caída la noche, el cantador y todos sus acompañantes se trasladan al oeste del fuego (al interior del *tuki* si es de *tukipa*, al oeste del patio si es de *xíriki*). Los morrales que llevan todos los aditamentos del viaje del niño ahora se cuelgan del equipal del *mar+’akame* y sus acompañantes. A través del canto se continúa visitando cada parada del recorrido, la diferencia es que el canto de esta parte narra el viaje hacia el oeste y el regreso hacia el centro (la sierra). Los niños se pueden ir a dormir, pero las madres deben de continuar despiertas con una vela en mano, asegurándose de que el morral (con todo lo que el niño necesita para su viaje) esté puesto junto al cantador, si no, el niño “se queda”. Mientras dura el canto, algunas personas (hombres y/o mujeres) danzan desplazándose alrededor del fuego (pero exterior a la fila de equipales) en sentido levógiro. Se trata de una danza de ritmo suave, a tono con el canto y el sonido *tepu*, nada que ver con los arremetidos pasos de la danza para Namawita —o Hikuri— Neixa. Al llegar a la Mesa del Nayar, mientras el *mar+’akame* sigue narrando el

viaje, comienza la música tradicional con el *xawelero* y el *kanarero*. La gente que así guste puede bailar también, pero este baile no es suave ni alrededor del fuego, en contraste, se trata de un baile a base de un fuerte zapateado y para hacerlo la gente se concentra en un espacio cercano.

Durante la madrugada (día 3), cerca del amanecer, las *+kite* –que desde la tarde habían estado dentro del *xíriki*– son trasladadas al centro del patio, donde está el fuego y donde se está llevando a cabo el canto. Las *+kite* son transportadas en una fila que encabezan el *xavelero*, el *kanarero* y los sonajeros, seguidos entonces por cada *+ki* o Tatei Niwetsika cargada por el hombre al que pertenece acompañado de su pareja femenina. Así, en procesión las Niwetsika o *+kite* dan cinco vueltas levóginas (¿danzan?) por fuera del medio círculo formado por el *mar+'akame* y sus acompañantes; en el transcurso de las vueltas, las *+kite* son despojadas de todos los adornos que llevan puestos. Las cinco vueltas se repiten pero esta vez al interior del medio círculo, rodeando al fuego. Al terminar las vueltas, los hombres acercan la punta/cabeza de su *+ki* al fuego y la retiran rápidamente para que las mujeres la apaguen con un *puwari* mojado. Poco después, casi amaneciendo, el canto narra la llegada de los viajeros al punto de la sierra donde se inició el viaje (Teupa). En este momento termina el canto y el sonido del *tepu*. Entonces se desata cada *+ki* y sus elotes se reparten a los cantadores, mientras que la caña o tallo del maíz y las hojas se ponen a secar sobre el techo del *tuki* o *xíriki*. Después, se reparte un poco de caldo del venado cazado para la fiesta a todos los asistentes. Asimismo, a todos los asistentes, pero especialmente a los niños, se les reparte la totalidad de los elotes *teiyari* y las calabazas ya cocidas. Entonces la ceremonia se puede dar por terminada.

No puede dejar de intuirse la relación entre esta ceremonia y Tatei Werika +imari, Águila Joven, dado que Tatei Neixa presenta un despliegue de aves y de juventud. Tatei Neixa es una ceremonia llena de aves ya que, como he señalado, los niños hacen el viaje volando y reciben el nombre de *t+wainuríxi*. Anguiano y Furst (1987: 77) reconocen que este

término se refiere a un tipo de aves pero no logran traducirlo,⁷³ no obstante, en español, su informante se dirige a los niños como “águilas del sur, águilas del norte” (*Ibíd.*: 51).⁷⁴ Además, cuando el *mar+’akame* se dirige al águila, la menciona como la *más vieja* (*ibíd.*: 87); el detalle es importante porque, si bien esta “águila vieja” puede aludir al cantador como guía del viaje, también podría estar aludiendo a Tatei Werika +imari dado que ésta es una de las *tateteima* a quienes se dirige el canto (*Ibíd.*: 63). Cabe aclarar que la traducción como “águila vieja” podría también entenderse como “águila mayor” o “la mayor de las águila del viaje”, dado que en la fiesta hay más águilas: los *werikaxi* y los niños (“águilas del norte y águilas del sur”) quienes, en todo caso, vienen siendo una concentración de águilas jóvenes o inmaduras. Así, en Tatei Neixa están presentes estos niños/aves *t+wainurixi* que vuelan a través de los *muwierite* que llevan en sus morrales, mismos que, según la exégesis *wixarika*, son sus alas y los *werikaxi* (águilas) que llevan a los *t+wainurixi* volando, de hecho, algunos registros señalan que “el viaje que hacen los niños se hace en alas de Tatei Verika Vimari [sic], Nuestra Señora el Águila Niña” (Palafox Vargas 1993: 240). Además, el *mar+’akame* (“águila vieja”) es el guía y los *kuina puwame* (segunderos, un tipo de ave) lo apoyan en ello. Respecto a la juventud, ésta se reconoce en la presencia dominante de elementos tiernos, refiriéndome tanto a los niños como a los primeros frutos (y al “Águila Niña”), los cuales son partícipes esenciales de la ceremonia. Además, en torno al maíz, cada atado o *+kite* que compone el cuerpo de Tatei Niwetsika está formado por elotes (no mazorcas) por lo que, de algún modo, se trata de una mujer maíz joven.

Por otra parte, según el canto, Tatei Niwetuka y Xutuli Iwiakame, son deidades a las que se les llevan a presentar a los niños (Anguiano y Furst 1987). Estas *tateteima* están directamente relacionadas con Tatei Werika +imari. Niwetuka, por ejemplo, intercambia

⁷³ Preuss (1998 [1908]: 274) lo traduce como *te*/madre y *wáinu*/un ave que vive en la costa oeste. Iturrioz y Carrillo (2008: 20) indican *t+wainurixi* como “sonajeros”.

⁷⁴ Aunque Anguiano y Furst (1987: 77 n35) dicen desconocer la especie de ave a la que alude el término *t+wainurixi*, en su texto hay un momento en que los niños parecen equipararse con un colibrí (*Ibíd.*: 83). En una parte del canto (*Ibíd.*: 88) se dice literalmente que “continúan viajando, viajando muy contentos, todos los colibríes van viajando muy felices”, sin embargo, debe tenerse en cuenta la aclaración previa del informante, acerca de que los pequeños “espíritus o almas de los niños” tiemblan *como* colibríes pero no son esa ave.

papel frecuentemente con la deidad en estudio, ya que en diversas fuentes (Anguiano y Furst 1987; Gutiérrez 2002: 132, 218 n6; Fikes 2011) se registra a una como a otra, como deidades celestes y dadoras de *k+puri*.⁷⁵ En Tatei Neixa los niños y los elotes piden y reciben *k+puri* a estas deidades porque ambos, al estar en una etapa determinante de su crecimiento, aún son sensibles a la muerte. En el caso de Xutuli Iwiakame, esta deidad fue registrada por Lumholtz (1986 [1900, 1904]: 40, 89) como hermana gemela de Tatei Werika +imari. Estar al tanto de las conexiones entre Tatei Niwetuka, Xutuli Iwiakame y Tatei Werika +imari permite reconocer la presencia transformada de Tatei Werika +imari aun cuando su nombre textual no sea mencionado.

La presencia de aves, de juventud y de las deidades mencionadas en Tatei Neixa guardan relación directa con Tatei Werika +imari. Por lo tanto, se entiende por qué se informó a Lumholtz (1986 [1900, 1904]) que Tatei Neixa era la fiesta de la deidad en estudio. Hoy en día, un registro procedente de Tateikie (2010) señala que durante la cosecha, “se le reza [a Tatei Werika +imari], se le canta y se le hace una ceremonia especial,” la cual coincide, por supuesto, con Tatei Neixa.

En Tatei Neixa, dado que es una de las deidades a quienes se dirige el *mar+'akame* para pedir *k+puri*, Tatei Werika +imari es referida en el canto, mientras que su materialidad está nuevamente en las *+kite*. Al respecto cabe hacer notar que, aunque la materialidad de las *+kite* tiene gran parecido en Namawita y en Tatei Neixa, a diferencia de la primera, en Tatei Neixa cada *+ki* se mantiene por separado y se adorna de manera independiente. Además, aunque en ambas ceremonias las *+kite* se componen de maíz *teiyari*, en la primera las *+kite* se componen de mazorcas mientras que en Tatei Neixa de elotes.

Volviendo a la etnografía, a lo largo de noviembre, los elotes maduran para convertirse en mazorcas, y es cuando se puede levantar la cosecha. Es en este momento, a la hora de pizar, cuando se selecciona el maíz *teiyari* y se guarda en canasta para volver a sembrarlo el año entrante. En cuanto a ceremonias, vienen algunas festividades en la cabecera tal

⁷⁵ “*K+puri*: Alma vital” (*Artes de México* 75: 66).

como el Cambio de mayordomos el día 12 de diciembre (Neurath 2002), y el Cambio de varas o de autoridades en enero.

El cambio de varas es una ceremonia conocida como *Itsutexa*,⁷⁶ y se celebra sólo en las cabeceras. En Tuapurie generalmente se realiza el tercer viernes de enero. En esta celebración se incluye a las autoridades tradicionales salientes, y también a las entrantes, de toda la comunidad *tuapuritari*, mismos que pasan la primera noche (viernes, día 1) y madrugada (sábado, día 2) en el cerro ubicado al norte inmediato de Tuapurie, escuchando historias (*kawitute*), por ejemplo, sobre el nacimiento del fuego. A lo largo del sábado y del domingo (día 3), se llevan a cabo carreras ceremoniales, se “casa” a algunos santos *tuapuritari* (Santa Catarina [femenino] y Seniora [sic] [masculino]), festines para las autoridades, ingesta de alcohol y *nawa* (bebida fermentada de maíz) acompañados de música no siempre tradicional y finalmente se hace la entrega de varas a las autoridades entrantes.⁷⁷ De acuerdo con mi etnografía, el maíz no ocupa un lugar especial en esta ceremonia. Pocos días después de *Itsutexa*, todos aquellos con cargo en el centro ceremonial (entre otros) aprovechan para visitar *Tékata*⁷⁸ (ubicado muy cerca de Tuapurie), para entonces poder iniciar la peregrinación en grupo a *Wirikuta*.⁷⁹ Cabe mencionar que la peregrinación la hacen los hombres *jicareros*⁸⁰ quienes a lo largo de ésta llevan en su morral tanto la jícara como el maíz *teiyari* que poseen. La mayoría de las veces, la mujer que les acompaña en el cargo (que bien puede ser su esposa, su madre) se queda en el *tukipa* durante el tiempo que dura la peregrinación.⁸¹

⁷⁶ Celebración presenciada en 2013 y 2014 en Tuapurie.

⁷⁷ Detalles al respecto pueden revisarse en Neurath [2002, para el caso de *Tuapurie*] y Medina Miranda [2005, para comunidades de Durango].

⁷⁸ Lugar donde, de acuerdo a los *wixaritari*, se originó el fuego. También registrado como *Te'akata* (Neurath 2002, entre otros).

⁷⁹ Desde hace algunos años, en Tuapurie, se acostumbra salir a la peregrinación a *Wirikuta* a finales de enero y no desde diciembre dado que casi siempre algún transporte de la comunidad se encarga de acercarlos al desierto de San Luis Potosí, disminuyendo así los días necesarios para el trayecto.

⁸⁰ También todos aquellos con un cargo ceremonial en el *tukipa* (por ejemplo, quien enciende el fuego) o aquellas personas que deben cumplir con determinado número de visitas a *Wirikuta* (*mara'akate*) o cualquier otra persona interesada y aceptada por el grupo. En esta ocasión, por ejemplo, fueron 38 peyoteros, entre los cuales se incluía un niño de 4 años, una niña de 10 y un mestizo.

⁸¹ Las mujeres no van a menos que quieran ir voluntariamente, por ejemplo, para cubrir algún requisito como *mar+'akame* o futura *mar+'akame*.

Los peregrinos (peyoteros) vuelven del desierto a mediados de febrero y para celebrarlo, en el *tukipa*, se hace una ceremonia denominada Texa,⁸² en ésta, los peregrinos llevan el peyote traído desde Wirikuta al centro ceremonial. Ahí se reparte y se consume cierta cantidad, otra se ensarta en dos largas tiras que se cuelgan verticalmente en el altar interior; al centro, también en una sola hilera se cuelgan las cabezas de los venados cazados. Desde que los peregrinos vuelven, lo que visualmente los caracteriza son los sombreros con plumas de guajolote que ostentan, mismos que portarán hasta Hikuri Neixa.⁸³ Los peregrinos son considerados ser quienes “traen la lluvia”, por lo que la ceremonia está en relación directa con el ciclo agrícola.

También durante febrero, en comunidades huicholas como Tateikie y entre los coras, se realizan Las Pachitas. En Tuapurie, ya no se celebran de ese modo,⁸⁴ en cambio, bajo una idea muy similar,⁸⁵ deben hacerse cinco “cenizas”, que son pequeñas fiestas que se celebran en ranchos con la finalidad de avisar a cada punto cardinal sobre la fiesta que se va a hacer (Semana Santa). La primera ceniza avisa al sur (derecha, *tserieta*), la segunda al norte (izquierda, *utata*), la tercera al oeste (*tsut+a*) y la cuarta al este (*hixiata*).⁸⁶ En esta última deben asistir Los santos (materializados en cuadros) y de ahí ser llevados al centro (*hixiapa*), o sea Tuapurie, ya que el siguiente (quinto) viernes es Viernes Santo.⁸⁷

En marzo/abril viene Semana Santa, la cual es conocida como Weiyak.⁸⁸ Se celebra sólo en la cabecera, dado que ahí es donde están Los santos. En esta celebración dominan los seis santos de la iglesia de la cabecera, el *teyupanie*: Santa Catarina, Seniors (sic), San José, Tanana (Virgen de Guadalupe), Xaturi Ampa (Xaturi el grande) y Xaturi Tsipe (Xaturi el chico). Sin embargo, la mayor parte de la ceremonia se enfoca en los dos últimos, los

⁸² Ceremonia presenciada en marzo de 2018.

⁸³ En cierta medida, esta ceremonia comparte actividades similares a las de Hikuri Neixa, tal como el consumo masivo de peyote y la aparición de los *tekuamana* (*infra*).

⁸⁴ Menciona Neurath (2002: 305) que hace algún tiempo aún se celebraba y era conocida como “La fiesta del castillo de pinole”.

⁸⁵ Estas “cenizas” celebradas por algunos *tuapuritari* es, de alguna manera, una transformación de Las Pachitas.

⁸⁶ Durante 2013, se realizaron el 22 de febrero, 8, 15 y 22 de marzo. Estas cenizas se celebran en ranchos y, según el *mar+’akame*, la primera se celebra en el monte donde haya sido cazado el venado (La mesa, 2013).

⁸⁷ Véase Neurath (2002: 305) para un orden distinto de estas cenizas.

⁸⁸ Ceremonia presenciada en 2013.

cuales, como se indicó, corresponden a crucifijos, uno grande y otro más pequeño. La fiesta dura cuatro días, a lo largo de los cuales se hacen diferentes actividades tal como el molido de maíz y batido de huevo de manera comunitaria (durante la noche); durante el día, a través de pequeñas carreras, se reparte comida entre las autoridades. Por supuesto, se hace la procesión de todos Los santos y el sacrificio de toros por parte de algunos *tuapuritari* (que de esa manera pagan deudas a sus dioses). Al respecto, dentro de los quince toros sacrificados en 2013, sólo dos fueron ofrecidos frente a uno de los dos cuadros de Tanana poniendo, por un momento, el maíz sagrado (*teiyari*) ubicado en el altar central del Teyupanie sobre uno de los toros.

Alrededor del 11 al 13 de mayo se celebra Mawarixa, fiesta que, en términos sumamente sencillos, consiste en el canto del *mar+'akame* durante una noche y el consecuente sacrificio de una vaca o un toro al día siguiente, por la tarde todos los asistentes consumen los alimentos derivados. A decir de los *wixaritari*, en cierta medida, esta fiesta – como la de septiembre – se hace para avisar a las deidades de las celebraciones venideras, en este caso: Hikuri Neixa.

Hikuri Neixa⁸⁹ También conocida como la danza ceremonial o fiesta del peyote, es una ceremonia que regularmente se realiza a finales de mayo, durante las secas, casi coincidiendo con el muy temprano inicio de la temporada húmeda. Parte de la fiesta consiste en un *cuamileo* ritual, que es la quema y preparación del terreno para la ya próxima siembra de las tierras del *tukipa*. En Hikuri Neixa participan los peregrinos que han venido desde Wirikuta,⁹⁰ trayendo el peyote y sobre todo, la serpiente de lluvia del este, Tatei N+ariwame (véase Neurath 2002). Así, a diferencia de Namawita y Tatei Neixa, en Hikuri Neixa predomina el peyote, el venado y la lluvia. No obstante, Hikuri Neixa es también una ceremonia para el maíz, porque como se expuso en el contenido del *wawji*, el maíz no sólo es sembrar y comer: “Debe hacerse otra ceremonia [...], la de secas [...], para que se mantenga vivo y llegue bien hasta el tiempo de aguas” (Xutulima, Tuapurie 2012

⁸⁹ Celebración presenciada en Keuruwit+a en mayo de 2014 y junio de 2017. *Hikuri* significa peyote.

⁹⁰ Para una documentación completa de la peregrinación a Wirikuta revise Gutiérrez (2002).

[párrafo 19]). De acuerdo con Xutulima (párrafo 17), la fiesta celebra al maíz *teiyari* en mazorca y con esta ceremonia se le dice que ya no falta mucho para que llueva.

En Hikuri Neixa, la figura del maíz no es como efigie o *+ki* sino como dos atados muy similares a los atados Niwetsika (figura 9), pero con tocado de plumas y con mucho más que cinco mazorcas pues se compone del maíz *teiyari* de todos los jicareros. Cada conjunto de mazorcas o atados Niwetsika alcanza alrededor de los 40 cm de alto por 30 cm de ancho (figura 14). Las mazorcas que integran el *teiyari* o a Tatei Niwetsika son de distintos colores y se ponen en dos canastas que a su vez están sobre una tela blanca que envuelve al resto de las mazorcas *teiyari* de los jicareros (y que, por supuesto, no caben en los dos contenedores). Tatei Niwetsika lleva plumas de gallo y de águila sobre la parte alta (lo que según la exégesis *wixarika* significa que posee el poder de ambas aves), tal vez, exhibiendo que tal como el resto de los peyotereros, este maíz peregrinó a Wirikuta.

Previo a la ceremonia se hacen ciertas actividades, tal como la limpieza de la parcela comunal, que dura cinco días. Al centro de la parcela⁹¹ se hace una oquedad, donde se depositan cornamentas de venado, los rifles de cacería, jícaras, agua, sangre, así como *tumari* para el dios del fuego. El *mar+'akame* narra la travesía del reciente viaje a Wirikuta y la posterior ida al mar. Entonces aquellos que peregrinaron a Wirikuta (referidos como *hikuritamete* o peyotereros en adelante) hacen la limpieza del *cuamil* y cooperan en actividades comunales. Los peyotereros reciben tamales por estas acciones, los cuales serán comidos junto con caldo del venado que han traído.⁹²

⁹¹ Las siguientes seis líneas las narro de acuerdo con los datos de Neurath (2002), dado que no tuve oportunidad de hacer la etnografía de esta parte de la celebración.

⁹² Hasta aquí los datos de Neurath (2002).

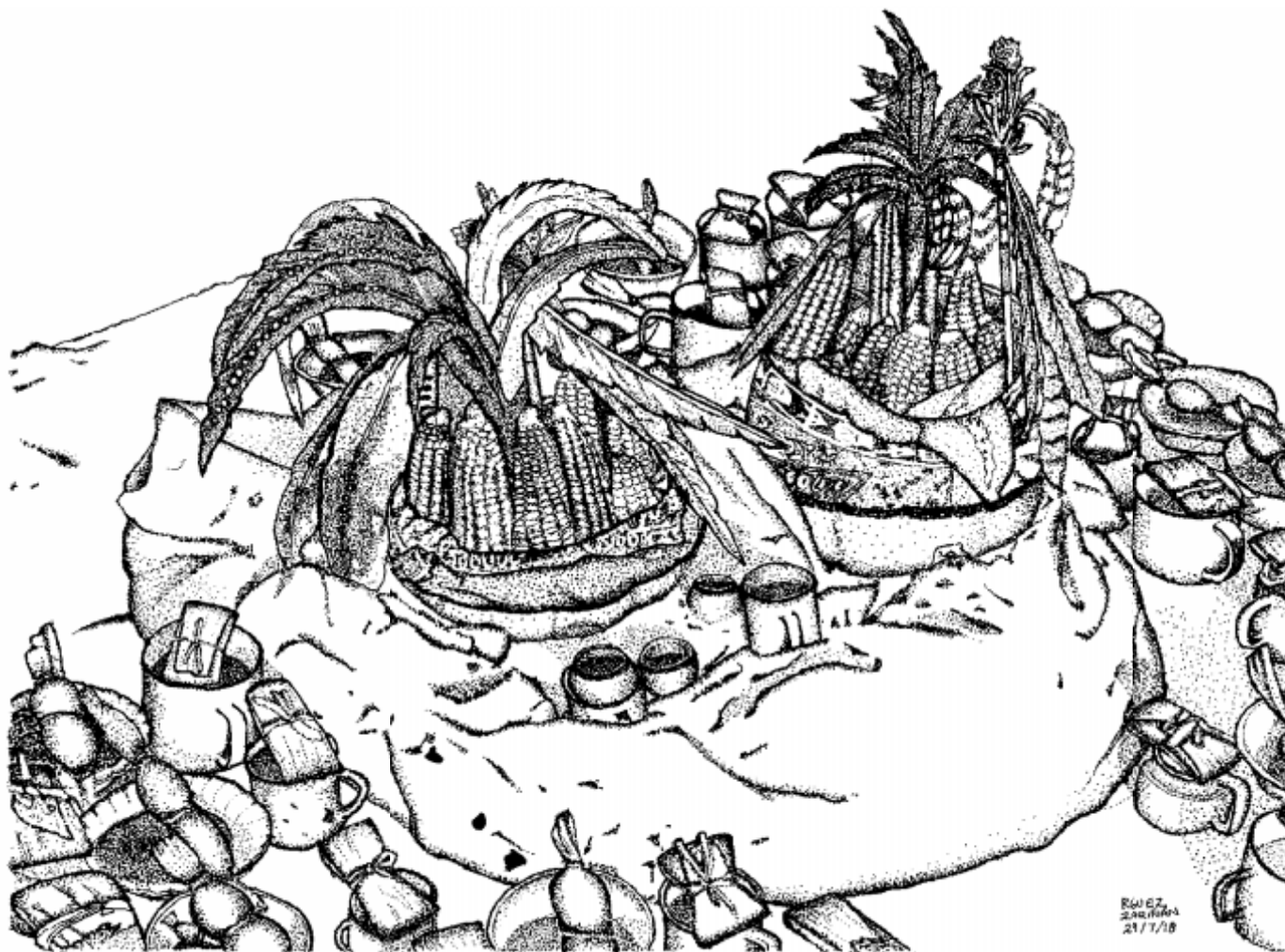


Figura 14. Atado de mazorcas *teiyari* en Hikuri Neixa, distribuido en dos canastas.⁹³ Dibujo de Rodríguez Zariñán, Tuapurie 2014

⁹³ El tocado consta de plumas de gallo, aguililla y águila real (se observan dos plumas de águila joven, con extremo proximal en blanco).

Hikuri Neixa dura cinco días,⁹⁴ la primera parte ocurre entre el *cuamil* y el *tuki*, pero la mayor parte⁹⁵ se desarrollará básicamente en el patio del *tukipa*. En el patio, tanto el *mar+’akame* como los peyoteros y sus parejas femeninas ocupan casi siempre la sección norte –mientras estén sentados; mientras que cuando bailan se desplazan a lo largo y ancho de éste, en medio de una constante bulla. El canto de esta fiesta, de acuerdo con Neurath (2002: 157, 230), trata de la creación de los animales, de los kakauyarite y las *tateteima*, así como de la primera peregrinación que ellos hicieron desde el mar hasta el Cerro del amanecer, Wirikuta.

El primer día de lo que ya es propiamente parte de la fiesta (día 1), casi entrada la noche los peyoteros comienzan a entrar al *tuki* y se acomodan sobre la parte norte, mientras que las mujeres, sosteniendo una vela encendida, se acomodan en la parte sur.⁹⁶ Los peyoteros portan vistosos sombreros adornados con plumas de guajolote, mientras que las mujeres que les acompañan en el compromiso ritual y que no han ido a Wirikuta llevan un *xikuri* blanco que las distingue del resto.

En el poniente del *tuki* se ubican cuatro equipales, en uno de los cuales se sentará el cantador. Rodeando el fuego se ubican (58) canastas, una por cada peyotero y persona con cargo en el *tukipa*. En breve, cada peyotero⁹⁷ y algunas mujeres llenan las canastas con tamales depositándolos ceremoniosamente (madrugada del día 2). Al terminar de llenar las canastas, algunas son llevadas al *xiriki* de Tayau y de Tamatsi, otras se cuelgan en el interior del *tuki* (parte norte). Ya en plena madrugada, los peyoteros platican, al parecer, acerca de todo lo ocurrido durante la peregrinación y viene un espacio de tiempo durante el cual pintan con *uxa* diseños diversos sobre sus mejillas. Mientras tanto, el caldo de venado está cocinándose en grandes ollas de barro o de metal en los fogones del patio.

⁹⁴ La etnografía que aquí se presenta duró 7 días, lo cual, a decir de los mismos *tuapuritari*, fue un caso excepcional en el que hubo descansos muy largos y el canto llegó a pausarse a razón de la constante lluvia.

⁹⁵ Localmente conocida como “la buena”.

⁹⁶ Dicha distribución (norte y sur) se conserva durante todo el tiempo que los jicareros permanecen en el *tuki*.

⁹⁷ Aunque a cada peyotero le corresponde una canasta, cada uno debe aportar alrededor de dos tamales a cada canasta, porque el punto es aportar pero también recibir, aunque se reciba y se dé lo mismo.

Al medio día (día 2), dentro del *tuki*, sobre el piso y frente al altar, ya se ubican en línea este-oeste 58 platos o jícaras con caldo de venado y 58 tacitas (generalmente de peltre) con *nawa*, chocolate, *tumari* y agua. En medio de ambos tipos de vasijas, se ubican las dos canastas con Tatei Niwetsika. Entonces, primero los hombres y luego las mujeres, se dirigen hacia la parcela del *tukipa* (unos 100 m al este del patio), dado que ahí se repartirá peyote pero también tendrá lugar su consumo ritual comunitario. Cuando termina este último, los hombres peyoteros comienzan el *cuamileo* y sus esposas se retiran hacia el *tukipa* para preparar tamales. Cerca de las 18:00 hrs y hasta la media noche, las mujeres se reúnen en el *tuki* o en el patio para decorarse las mejillas con *uxa* mientras esperan la llegada de los peyoteros (*hikuritamete*).⁹⁸ A lo largo de estas horas, el sonido del cuerno suena cada vez más seguido, anunciando que los peyoteros están cerca. De acuerdo con lo explicado por algunas mujeres, los peyoteros deben de arribar borrachos al *tukipa*, por lo que si bien durante estas horas han estado *cuamileando* también deben haber estado consumiendo *nawa* afuera del *tukipa* hasta alcanzar dicho estado.

Los peyoteros arriba al *tukipa* cerca de la 1:30 am (día 3) y se dirigen al *tuki*, donde tanto hombres como mujeres consumen un poco de peyote y *nawa*. A lo largo de la madrugada, se depositan nuevos tamales para Tatei Niwetsika y se traen aquellos de las canastas del día anterior.⁹⁹ Los peyoteros alimentan al fuego con un poco de maíz seco (*¿teiyari?*) y bromean; la pareja de cada peyotero enciende una vela y recibe una bendición para el *teiyari* que trae en su *kuts+ri*. Entonces se retira a Tatei Niwetsika y se reparten los tamales, algunos de los cuales son acomodados en fila en la parte norte pero alrededor del fuego, para que los hombres los retiren. Ya por la mañana, aún dentro del *tuki*, las mujeres comienzan a lavar su cara y a quitarse toda la pintura *uxa* que tenían para después tomar un trago ritual de *nawa*.

⁹⁸ Sólo quienes consumieron peyote pueden pintar su cara con *uxa* y, una vez pintados, deben de evitar dormir a fin de evitar malestarles.

⁹⁹ Los tamales regularmente son planos y amarrados en sus extremos, pero para esta fiesta se elaboran también algunos amarrados fuertemente por el centro lo que les provoca una cinturilla.

Cerca del medio día las mujeres se reúnen en el sur del patio y los peyoteros en el norte. El *mar+’akame*, orientado hacia el poniente, se ubica de pie en frente del *xiriki* de Tayau y de Tamatsi. Primero mujeres y luego hombres, en fila, pasan con el *mar+’akame* quien, con una cola de venado apenas sumergida en el agua que tiene en una jícara, les hace un tipo de bendición pasándola por cada muñeca, por los tobillos, por las mejillas y sólo ocasionalmente por el abdomen, áreas que según Pacheco (2010) corresponden con las áreas del cuerpo que los *wixaritari* consideran vitales. Después de ello, cada uno se dirige hacia la parte oeste del patio, donde recibe agua para lavarse la cara. Al terminar de pasar todos (incluidos los *mar+’akate*), regresan al *tuki*. Ya por la tarde, los peyoteros se retiran a los alrededores para juntar leña y al regresar (alrededor de las 17:00 hrs), ubicados en línea sobre la parte norte del patio pero orientados al este, cada uno será ceremonialmente despojado de las plumas de su sombrero.

Casi entrada la noche, al interior del *tuki*, las mujeres (al sur) y los peyoteros (en el norte), reciben un trago de agua, mismo que será también ofertado a todos los presentes en la fiesta. A media noche, tanto en el área sureste, noreste, noroeste y suroeste del patio, se empieza a hacer un fogón y a colocar una pequeña enramada de la que se sostiene la piel de una cabeza de venado. De manera permanente, cada una de estas áreas también se acompañará por una pareja de hombre y mujer frente a quienes se ubican jícara grande –o hasta cubetas– con peyote molido disuelto en agua y otra con *nawa*. De acuerdo con la exégesis *wixarika*, las enramadas aluden al hogar del venado. Después, se vuelven a sacar los equipales para acomodarlos en doble fila este-oeste sobre la parte norte del patio. Ahí, los peyoteros se sientan, en tanto que las mujeres se colocan detrás de ellos. El equipal del *mar+’akame* y los de sus acompañantes se acomodan frente al *xiriki* de Tamatsi y Tayau, viendo hacia el poniente. Enseguida, los peyoteros (y junto a ellos su mujer) hacen una fila que, bailando, comienza a desplazarse en sentido levógiro y luego dextrógiro de modo intercalado; en el transcurso se bebe peyote en agua y tocan los cuernos ocasionalmente. La fila es N+ariwame, quien comienza la danza desplazándose alrededor del patio y haciendo regulares entradas al *tuki* por la derecha para salir por la izquierda y,

ya en el patio, hacer paradas sistemáticas en cada enramada para beber *nawa*. Esta actividad dura varias horas de la madrugada (día 4).

Pasado el medio día, las mujeres vuelven a pintar su cara con *uxa* y poco después hace su aparición el *tekuamana*. El *tekuamana* porta, cruzadas en el pecho, las plumas de guajolote que fueron despojadas de los sombreros de cada peyotero; lleva también plumas de gallo alrededor de la frente y tres colas de venado cuelgan de su cabeza por la parte de atrás (figura 15). Le acompaña un individuo vestido de modo similar pero con plásticos de juguete amarrados al cuerpo; éste es el jicarero Tatei Werika +imari.¹⁰⁰ El primero porta una canasta con peyote, el segundo una con gajos de naranja.¹⁰¹ Ambos reparten dicho contenido a todos los presentes. Para este momento, cerca del centro del patio ya se ubican tres equipales que corresponden al cantador y a sus dos acompañantes; frente a ellos, sobre el piso, resguardan una cornamenta de venado, jícaras con peyote en gajos y también peyote disuelto en agua.



Figura 15. Acercamiento a *tekuamana* (izquierda [1980]) y *tekuamana* en fila ([1978] fotografías tomadas de Artes de México no. 75: 21).

¹⁰⁰ Probablemente no es un hecho establecido el que sea Tatei Werika +imari el jicarero destinado a ocupar este lugar, dado que para el registro de 1995, Neurath (2002: 256) indica que se trata de Tamatsi.

¹⁰¹ Esta fruta suele acompañar el consumo de peyote para hacer su sabor menos amargo.

Como a las 15:00 hrs, en fila, finalmente salen los peyoteros encabezados por el *tekuamana*. Tanto este último, como su par, además de la indumentaria que recién mencioné, ahora también lleva carrizos cruzados en el pecho y porta, en la mano derecha, colas de venado junto con una serpiente de madera (figura 15). Dicha serpiente recibe el nombre de *haiku* (*haiwi*, nube; *ku*, serpiente), palabra que puede desglosarse y traducirse como “serpiente de nubes”. La serpiente, de madera, tiene forma ondulada por lo que pareciera estar en movimiento constante, está pintada en azul con puntos o líneas onduladas de color amarillo (¿logradas con *uxa*?) sobre el cuerpo. Dicha serpiente, como peregrina que es, lleva en la cabeza plumas de gallo y de águila (igual que el del *teiyari* que ocupaba el *tuki* el primer día, cf. figura 14 y 16), así como colas de venado sostenidas en la misma mano por el *tekuamana* (figura 15 y 16). El *tekuamana* y su par, ubicado detrás de él en la fila, se acompañan de un hombre a cada lado, los del *tekuamana* son llamados *awatamete* (*awa*, asta) y portan también carrizos cruzados en el pecho (figura 17). El *tekuamana* y sus *awatamete* se unen por medio de una cabeza de venado que sostiene cada uno por las astas (figura 17).¹⁰² Los hombres que se ubican a cada lado del par del *tekuamana* también llevan carrizos en el pecho, la diferencia es que estos hombres y el par del *tekuamana* no se unen mediante cabezas de venado como el *tekuamana* y los *awatamete*, sino mediante cabezas de jabalí.¹⁰³ En la fila, detrás les siguen dos parejas (de hombre y mujer) llamadas *hait+riwamete*. El hombre *hait+riwame* porta un sombrero con plumas de gallo y de aguililla, una capa de cintas tejidas de las que cuelgan cascabeles (similares a aquellas portadas por los *n+’ariwamete* en Namawita Neixa), así como una cola de venado en la mano derecha y huaraches de cuero. La mujer *hait+riwame*, a cada lado de la cabeza, lleva –cuatro– plumas de aguililla en un estilo que recuerda también al de los *n+ariwamete* pero con pequeñas borlas de colores así como un *xikuri* sobre la espalda, donde se ensartan plumas de diferentes tipos de aves (halcón, paloma y

¹⁰² Tanto las plumas de águila de la serpiente de madera como las astas de las cabezas de venado que sostiene el *tekuamana* están decoradas con *uxa*.

¹⁰³ De acuerdo con el comisario *wixarika* en turno, se dice que originalmente el conejo también tenía astas pero que por el tamaño de su cabeza, no le quedaron y las perdió (Keuruwit+a 2014); véase también Neurath 2002: 264-265). Bajo estas circunstancias, el conejo debería ir en lugar del jabalí, pero este último ha sustituido al conejo dado que es muy difícil conseguirlo.

aparentemente loro o guacamaya). Detrás de los *hait+riwamete* viene el resto de los peyoteros con sus compañeras. Toda la fila, bailando incansablemente por horas, se desplaza a lo largo y ancho del patio en sentido levógiro, después la dirección del desplazamiento es menos regular.



Figura 16. Diferentes perspectivas de las dos *haiku* con tocado de plumas, una la porta el *tekumana* y la otra su compañero. Fotografías de Rodríguez Zariñán, Tuapurie 2014.¹⁰⁴

¹⁰⁴ El tocado consta de plumas de gallo, aguililla y águila real así como colas de venado.



Figura 17. Parte frontal de la fila que es N+ariwame (cuya extensión total no se observa en la imagen). La flecha superior señala la ubicación del tocado con múltiples plumas (águila y gallo); la flecha inferior izquierda indica la vara ondulada con tocado de plumas (águila y gallo); la flecha inferior derecha señala una de las dos cabezas de venado astado que encabezan la fila (Fotografía de Rodríguez Zariñán, Tuapurie 2014; modificación digital por Sandra Rodríguez Vargas, 2016).

En Hikuri Neixa, como menciona Neurath (2002: 252 [véase también 2005: 21]), N+ariwame aparece “como una ‘serpiente emplumada’ compuesta por los danzantes vestidos con plumas blancas y como un objeto ritual, la vara ondulada que porta el puntero de la danza.” Por lo tanto, se trata de múltiples N+ariwame que efectivamente pueden reconocerse: 1) en el *haiku* (la serpiente de madera) y 2) en la fila de peyotereros, pero también puede intuirse otra duplicación 3) en el mismo *tekuamana* dado que éste, al igual que el *haiku* y la fila comparten el mismo tipo de tocados (Tabla 7). Además nótese que con el acomodo de los integrantes de la fila serpentina, ésta adquiere un extremo frontal ensanchado, pues al frente van dos líneas de tres individuos (el *tekuamana* y los *awatamete*, y sus respectivos pares), seguidos por el resto de la fila que se compone sólo por parejas –de *hait+riwamete* y de peyotereros. De esta manera, si bien el *tekuamana* y su par son los punteros de la danza, también son la cabeza y el tocado de la serpiente formada por la fila que comandan. Como puede notarse, existen aquí múltiples modelos reducidos¹⁰⁵ de N+ariwame, la lluvia del este, que durante la danza ejecutará su arribo y desplazamiento por el mundo que, también como modelo reducido, es el patio del *tukipa* (véase Neurath 2002: 259).

	Tocado de			Presencia de astas a partir del uso de	Forma general
	Plumas de		Cola de		
<i>Haiku</i>	Gallo	águila	venado	Plumas de águila (?)	Serpentina
Tatei N+ariwame (fila)	Gallo	águila	venado	Cabezas de venado, al frente de la fila	Serpentina
<i>Tekuamana</i>	Gallo	-	venado	<i>Awatamete</i> [portadores de astas] a cada lado de él	Humana

Tabla 7. Componentes que se duplican en la fila de Na'ariawame.

¹⁰⁵ Modelo reducido es un concepto que utiliza Lévi-Strauss (2012 [1964]: 44-47) para señalar cómo los modelos a escala (tómese como ejemplo los barcos a escala que se colocan al interior de una botella), aunque economizan material y renuncian a ciertos aspectos (olores, texturas, dimensiones, entre otros), permiten manipular con las manos lo que a escala real sería imposible. La comprensión del modelo a escala o reducido requiere conocer previamente el modelo en su escala original, facilitando que esos detalles a los que renuncia aquel hecho a escala no supongan un problema de comprensión sino que, por el contrario, manipularlo (y construirlo) suponga una comprensión mayor. Por este motivo, menciona Levi-Strauss, el modelo reducido, si bien supone la renuncia de dimensiones sensibles, gana dimensiones inteligibles. En este sentido, algunos objetos rituales son modelos de realidades cuya escala original es mayor, aquí por ejemplo, la serpiente de madera que se porta en las manos son modelos reducidos de la lluvia.

Mientras esta fila emplumada baila y se desplaza por el patio, en la parte sur de éste se desplaza también un hombre que lleva una bandera con la Virgen de Guadalupe. Detrás de este abanderado comienzan a formarse los niños y, poco a poco, se incorpora más y más gente. Esta fila da forma a una figura serpentina similar a la que constituyen los peyoteros. Cabe mencionar que en el extremo final de la fila de peyoteros, un hombre porta como bandera un paliacate con diseños florales, lo cual, probablemente tiene un uso práctico, para que entre tanta agitación de baile y desplazamiento, la diferencia entre esta bandera y la de la virgen ayude a la gente a identificar cuál es la fila que puede seguir. La gente no se puede mezclar con la fila de peyoteros, “es peligroso”, dicen los huicholes. De hecho, hay momentos, sobre todo al inicio del baile, en que la fila que no es de peyoteros evita por completo la parte norte.

Se continúa la danza/desplazamiento a lo largo de la noche (día 4) y madrugada (día 5) con pausas de alrededor de una hora y media. Cabe mencionar que casi desde el inicio de la danza y casi hasta que termina, todos los presentes en la fiesta deben participar en el baile, si no en la fila paralela a la de los peyoteros, sí bajar al patio y danzar en su lugar; estar quieto está literalmente prohibido. Tanto la fila de los peyoteros como aquella formada por el común de la gente, danzan y se desplazan por todo el patio, entran regularmente al *tukipa*, salen y se dirigen hacia las enramadas. En cada enramada, los *awatamete*, la pareja que lleva las cabezas de venado en las manos las aproximan entre sí y también hacia la enramada para luego retraerlas con fuerza. Quienes sostienen las cabezas de jabalí hacen lo mismo al mismo tiempo. Ahí ambas parejas beben tragos constantes de peyote en agua, pero también hunden el hocico de las cabezas del venado y de jabalí que llevan en las manos. Según la exégesis local, este movimiento se debe a que el venado está tallando sus astas (véase también Neurath 2002: 260). Atendiendo lo anterior, quienes portan dichas cabezas de cérvido no son vistos tanto como portadores de estas cabezas sino como “auténticos” venados (o mejor dicho, “auténticas” cabezas de venado). Y de hecho, el papel de los venados es tan constante y visible en toda la fiesta que me atengo a decir que a esta ceremonia también se le podría denominar *Maxa*

(venado) *Neixa*.¹⁰⁶ La danza continúa así hasta el medio día, cuando el *tekuamana* comienza a despojarse de sus aditamentos y los deja en el altar del este. Antes de oscurecer, se reparte peyote y se hace el sacrificio de una vaca en el patio, orientada hacia el este.¹⁰⁷

En torno a la figura de Tatei Werika +imari en Hikuri Neixa, a diferencia de las dos ceremonias anteriores, el maíz no tiene un lugar protagónico *evidente* en esta fiesta dado que la presencia del maíz es visualmente obvia sólo al inicio de la fiesta (con las dos Niwetsika o atados de *teiyari* dispuestos sobre canastas). En cambio, el protagonismo evidente lo tienen el venado y la lluvia¹⁰⁸ que, por cierto, se ha indicado que también son versiones de Tatei Werika +imari. Por este motivo pienso que en Hikuri Neixa, como en Namawita Neixa, Tatei Werika +imari se puede reconocer no sólo en el maíz sino también en la N+ariwame. Es posible reconocer a Tatei Werika +imari en N+ariwame y probablemente, incluso en la parte venada de esta serpiente N+ariwame si se recuerda la indicación de Xutulima acerca de que Tatei Werika +imari es parte de la primera lluvia pero también es una venada. Téngase en cuenta que hasta el momento sólo se están reconociendo elementos más aún no se está analizando el cómo se explican estas transformaciones.

Volviendo a la etnografía de la ceremonia, por la mañana siguiente (día 6), alrededor de las 8:00 am, se quema el *yakua* (bule miniatura que contiene tabaco y que cargan los peyoteros), las velas, las varas. Los peyoteros y las mujeres correspondientes vuelven a pintarse con *uxa*. A medio día los equipales del *mar+'akame* se ubican en la parte suroeste del patio pero orientados hacia el noreste (lugar de la salida del sol en estas fechas). Entonces, la danza vuelve a comenzar y continúa hasta cerca de las 18:00 hrs. Cuando ya sólo bailan los peyoteros, y se hace la última repartición de peyote (*hikuri*), la danza se da

¹⁰⁶ Véase Gutiérrez (2010: 345-346) para una sección del Hikuri Neixa de Tateikie que dicho autor denomina *Maxa neixa*.

¹⁰⁷ Hasta el momento sólo he podido asistir a dos fiesta de Hikuri Neixa pero, de acuerdo con comentarios de diversos *tuapuritari*, esta fiesta fue algo distinta en cuanto al acomodo de los tiempos, pues en ciertos momentos el canto se detuvo a razón de la tupida lluvia y, en otra ocasión, para descansar.

¹⁰⁸ Y obviamente el peyote.

por terminada.¹⁰⁹ Comienzan los agradecimientos mutuos, la gran mayoría de la gente se retira a sus ranchos y se sirve comida a los cansados peyotereros.

Casi al caer la noche, cerca de las 21:00 hrs se hace el Xaritixa, que es el tostado de semillas de maíz *teiyari* frente al *xiriki* de Takutsi (ubicado al norte inmediato del *tuki*). Sobre un comal de cerámica se vacían las semillas de maíz –sólo blanco y azul- distribuidas en montón hacia cada punto cardinal y al centro. Cuando con el calor del comal las semillas comienzan a tostarse, los hombres jicareros rocían sangre en cada uno de los montones; enseguida, las jicareras, quienes llevan una vela, les rocían *tumari* y chocolate. Al igual que al coleccionar las hojas del *teiyari* en Namawita Neixa, en esta ocasión todos están muy atentos de que las semillas tostadas no se caigan cuando empiezan a reventarse por el calor y a saltar del comal. Se tiene todo el cuidado de recogerlas para que no se pierdan y puedan ser guardadas en una canasta. Al día siguiente (día 7), por la mañana, estas semillas se reparten entre los todavía presentes. Pocos minutos u horas después se realiza la última parte de la celebración, la cual es una carrera en la que, con salida desde el *tukipa*, los participantes deben dirigirse hacia el cerro inmediato ubicado al este para recoger un *muwieri* (véase más en Neurath 2002: 264-265). Para finalizar con las actividades de la ceremonia, se reparte una masilla dulce hecha de amaranto (*wawe*) con azúcar. La fiesta se da por terminada. “Aquí cierra el ciclo” (Etsiakame, Tuapurie 2012 [párrafo 22]). Ahora queda planear la fecha para la cacería siguiente, la cual debe ser prácticamente inmediata porque se requiere el venado para realizar Namawita Neixa; fiesta que se separa de Hikuri Neixa por alrededor de sólo tres semanas.

Finalmente, cabe mencionar una ceremonia que se realiza cada cinco años¹¹⁰ y que corresponde al cambio de jicareros. Esta ceremonia, de cierta manera se combina con el último Hikuri Neixa que celebran los jicareros salientes. En esta “variante” de Hikuri Neixa, participan tanto jicareros entrantes como salientes, y al final de la ceremonia, en el patio,

¹⁰⁹ Mientras tanto el caldo de venado sigue cocinándose en la parte central del patio, el de vaca se cuece en una de las esquinas.

¹¹⁰ Ceremonia parcialmente presenciada en los primeros días de junio de 2017.

tiene lugar la entrega de jícaras, *teiyari* (que será usado en el siguiente Namawita Neixa), *utsikiu*, *putsi* (sahumadores) y comida.

2.3 “ES EL MAÍZ, ES UNA VENADA Y ES LA LLUVIA, BUENO, PARTE DE ELLA”. ANÁLISIS DE CONVERGENCIAS Y LÓGICA DE TRANSFORMACIÓN DE UNA CATEGORÍA SENSIBLE LLAMADA TATEI WERIKA +IMARI

Hasta ahora, la etnografía del ciclo *neixa* nos ha aventajado en la identificación de la materialidad de Tatei Werika +imari en *el costumbre wixarika*. Como ha podido verse, en las ceremonias que componen el ciclo *neixa*, la figura del águila es prácticamente nula y la mención del nombre de Tatei Werika +imari como tal es mínima, sin embargo, con los datos provistos por Xutulima (capítulo previo) es posible reconocer a la deidad en estudio bajo sus distintas transformaciones. Dado que una de las materialidades de Tatei Werika +imari es el maíz *teiyari* (Xutulima, Tuapurie 2012; capítulo previo [párrafo 18]), aunque no siempre es evidente, se puede encontrar a Tatei Werika +imari en cada fiesta del ciclo *neixa*. En Namawita Neixa y en Tatei Neixa, por ejemplo, Tatei Werika +imari se encuentra en las *+kite* (sg. *+ki*). En Namawita, sin embargo, las *+kite* no se mantienen separadas como en Tatei Neixa, sino que se unen para formar la gran Niwetsika; así, Tatei Werika +imari es cada mazorca *teiyari*, es cada *+ki* formada por dichas mazorcas y es el gran atado de *+kite*, Niwetsika. No obstante, en Namawita Neixa, Tatei Werika +imari no se presenta sólo a partir de maíz sino como parte de las *n+ariwamete*, porque N+ariwame es la lluvia y Tatei Werika +imari, a decir d Xutulima, es parte de la primera lluvia. Por esta misma razón, Tatei Werika +imari puede reconocerse también en la gran serpiente N+ariwame de Hikuri Neixa. Y sin olvidar que, dadas sus características recién descritas, esta serpiente tiene mucho de venado, la versión cérvida de Tatei Werika +imari también se encuentra aquí. Esta serpiente-venado, sin embargo, debe tener un enlace directo con el maíz *teiyari* que domina esa misma fiesta el primer día dado que, como antes se señaló, llevan exactamente el mismo tocado. De manera que esta serpiente está en conexión con el venado y también con el maíz. Así, Tatei Werika +imari se conceptualiza como múltiple, y ello se refleja en la multiplicidad corporea que puede reconocerse a lo largo del ciclo

neixa, no exactamente a través de la figura de un águila o de sus plumas sino de sus transformaciones: maíz, cérvido y parte de la primera lluvia.

Ahora, si bien reconocer la materialidad de las múltiples y diversas transformaciones de Tatei Werika +imari a lo largo del ciclo *neixa* expone cómo se relacionan los *wixaritari* con esta deidad, ello todavía no da cuenta de la lógica de estas transformaciones bajo la que Tatei Werika +imari condensa estas múltiples y diversas identidades al mismo tiempo. Así, para aclarar en qué se basa la cadena de relaciones que permite indicar que Tatei Werika +imari es el maíz, es una venada y es parte de la primera lluvia, se sugiere analizarla dicha cadena como los componentes de una categoría sensible, la cual, por supuesto, en este caso es Tatei Werika +imari.

De acuerdo con Lévi-Strauss (2012 [1964]), una categoría sensible es aquella que reúne elementos que la experiencia permite relacionar aun cuando a la vista sean distintos (como ocurre en el presente caso de estudio). Por ende, explorar la lógica que justifica tal relación requiere tener en cuenta la experiencia que posee el grupo que alberga dicha categoría sensible en torno a las especies animales, vegetales o ciclos que integran su categoría (*ídem.*).¹¹¹ Así, el análisis de una categoría sensible consiste en revisar los vínculos establecidos entre diferentes elementos (p. e. animales, vegetales, astros) que han sido conocidos y razonados por la experiencia (Lévi-Strauss 2012 [1964]). Como resultado de esa experiencia, las categorías responden a propiedades sensibles (de ahí su nombre) que establecen correspondencias y desembocan en generalizaciones, lo que es útil porque generalizar genera memoria (*Ibíd.*: 34). Derivado de ello, la relación que un elemento tiene con otro –a primera vista del todo distinto–,¹¹² esconde convergencias que

¹¹¹ “La categoría sensible es estética, intelectual, fácil de entender. Es una serie de relaciones. Establece correspondencias a través de las cuales generaliza. Por ejemplo, si tenemos plantas amargas que curan y otras que no curan, se tiende a pensar que todas las plantas amargas curan. Reparar sólo en ‘correspondencias reales’ no da pie a proseguir. En cambio, indicar que todo lo amargo cura, crea orden, lo cual, es más importante que la diferenciación porque el orden genera memoria.” Notas de clase de Teoría Nativa (IIA, 2013). Síntesis explicativa de la categoría sensible (Lévi-Strauss 2012 [1964]) por Alejandro Fujigaki e Isabel Martínez).

¹¹² Como la relación que los pueblos siberianos ven entre el pico de un pájaro carpintero y un diente pues, para ellos, el pico de dicha ave cura el dolor de muela (Lévi-Strauss 2012 [1964]: 23). “En donde el verdadero problema no estriba en si el contacto de un pico de pájaro carpintero cura las enfermedades de los dientes,

es preciso encontrar para lograr acercarse al motivo del nexo, al motivo de la transformación. De esta manera, se espera que explorar el motivo por el cual se relacionan cada uno de los integrantes de la categoría sensible en estudio de como resultado distinguir la lógica huichola que los vincula, la lógica que existe bajo el concepto o categoría sensible que es Tatei Werika +imari.

2.3.1 Transformaciones analizadas en el aspecto ritual: el lado visual de lo sensible

Dado que para el estudio de una categoría sensible es necesario revisar y ejemplificar la relación entre los componentes de ésta, abriré el análisis con la equiparación que los *wixaritari* reconocen entre el maíz y el venado, para después revisar la que hacen entre el maíz, el venado y la lluvia, finalizando la sección con la que hacen entre el maíz, el venado y el águila esperando que exponer algunas de las convergencias que guardan estos componentes de la categoría ayude a explorar por qué los *wixaritari* conciben a uno como transformación del otro.

Respecto al maíz, si bien éste crece durante la temporada húmeda (junio-octubre), su cuidado como semilla *teiyari* ocupa todo el año. En torno al venado, como antes se mencionó, *el costumbre* huichol exige la caza de al menos uno de estos cérvidos para cualquiera de sus múltiples fiestas de *tuki* o de *xiriki*, mismas que se celebran en diversos momentos del año. Así, derivado de las exigencias que implica la alimentación y *el costumbre wixarika*, los huicholes se auto-exponen a la observación práctica y analítica tanto del ciclo del maíz como del venado a lo largo de todo el año. Esta continua observación necesariamente deriva en el hecho de que los huicholes identifiquen detalles en torno al crecimiento y sean capaces de reconocer los patrones similares o divergentes que guardan entre sí el maíz y el venado; patrones en los cuales no repara alguien ajeno a este *costumbre*. Conversaciones que he mantenido con diferentes *wixaritari* dan muestra de ello, pero aquí cabe citar el acucioso relato de Xutulima (Tuapurie, 2012), quien hace constantes correlaciones entre el estado de crecimiento del maíz y del venado:

sino la de si es posible que, desde un cierto punto de vista, el pico y el diente del hombre ‘vayan juntos’” (Lévi-Strauss 2012 [1964]: 24).

[...] ya para el 15 de agosto la milpa tendrá unos 10-15 cm [...] Tamatsi también está chiquito, está de venado grande y [también] chiquito, de color pinto [cervatillo], como Tatei Werika +imari. Aquí [en la sierra] los venados en ese tiempo nacen, igual que el maíz que se siembra en junio, en ese tiempo igual nacen los venaditos, en junio. Pero de primero que nacen, nacen así, pintitos, hasta que son grandes se les quita, cambian de color pero primero son pintitos como el maíz. Entonces al mismo tiempo están así [chiquitos] el maíz, [y] el venado; la milpa crecida, [y] el venado grande, el *mar+’akame*, porque junto todo está naciendo (párrafo 13).

[En octubre el maíz está como elote], y [...] en ese entonces el venado también ya crece junto con la milpa, pero está un poquito bebé, poco a poco se le va quitando lo pintito (párrafo 17).

[...] Otra vez [en mayo] [se hace] la cacería [...] pero en este caso [...], el venado ya no tiene cuerno, es un cuatezón [...]. Porque en ese tiempo se les caen [los cuernos], en mayo, en ese tiempo van a la cacería, si vas, encuentras puros “tezones” (venados de cuernos pequeños), como si fueran vacas o hembras, está pelón (párrafo 20).

Como es notable, uno los paralelos más frecuentes que los huicholes reconocen entre el maíz y el venado es aquel que tiene que ver con el estado de crecimiento pues, entre finales de junio y principios de julio, tanto el maíz como el venado están recién nacidos y por lo tanto vulnerables. Pero su estado endeble no tiene que ver sólo con su reciente nacimiento. Durante toda la temporada húmeda, el maíz está especialmente vulnerable dada la permanente incertidumbre en cuanto a la cantidad de lluvias. En cuanto a los venados, en estos meses no sólo los recién nacidos están vulnerables sino también los adultos, porque es en esta época que sus astas apenas están creciendo.¹¹³ Este es el motivo por el que los *wixaritari* dicen que el maíz y el venado están en un momento delicado durante la temporada húmeda, porque ambos nacen, crecen y/o maduran a lo largo de ésta.

Estos son paralelos de desarrollo entre el maíz y el venado, pero también existen convergencias en el trato que los *wixaritari* dan a ambos. Por ejemplo, como antes se indicó, para los huicholes existe una alianza matrimonial entre el agricultor y el maíz, tal como la hay entre el cazador y el venado(a) (véase Neurath 2008: 257). Bajo este

¹¹³ Un informante de Lemaistre (1996: 310) señala nítidamente este mismo dato cuando dice que la época de lluvias es la noche para el venado pues pierde sus astas, pierde su poder mientras el maíz crece.

principio, la cacería es una tarea masculina; respecto al maíz, si bien el trabajo agrícola de ningún modo es una tarea confinada al hombre, las restricciones hacia la mujer se encuentran en la prohibición de cortar los elotes *teiyari* y de elaborar o incluso cargar a las *+kite*. Por otra parte, al venado cazado se le alimenta con *nawa*, bebida fermentada de maíz (Myerhoff 1974: 204) mientras que, a lo largo del año, el *teiyari* es alimentado con sangre de venado (entre otros tipos de sangre, tal como la de las reses sacrificadas y *tumari*). Otro paralelo es que durante Tatei Neixa, el venado es hervido en caldo como siempre; en cuanto al maíz, en esta ceremonia algunos elotes se ponen a cocer.

Estos paralelismos rituales que tienen los huicholes en la forma de tratar al maíz y al venado coinciden con los que encuentra Dehouve (2008) entre los nahuas de Guerrero por ejemplo:

- 1) en el tipo de alianzas que los nahuas generan con el maíz y con el venado,
- 2) en el tratamiento que dan al maíz que se cosecha y al venado cazado, y
- 3) en el ciclo de auto-regeneración al que los someten.

Dado lo anterior, Dehouve (*Ibíd.*: 5) concluye que “la toma de recursos agrícolas sigue el modelo de la toma de recursos cinegéticos”. El trato que los huicholes dan al maíz y al venado presenta estas mismas afinidades pues, como recién se indicó, existe una alianza matrimonial tanto con el maíz como con el venado,¹¹⁴ y ambos reciben un trato similar. Así, dados los paralelos con el caso nahua, convendría explorar si para el caso *wixarika* también existe afinidad entre el ciclo de auto-regeneración del maíz y el del venado, es decir, cuál es la idea de auto regeneración *wixaritari* en torno a estos “recursos agrícolas y cinegéticos” y qué es lo que ello puede aportar a este estudio.

¹¹⁴ Alianza que puede notarse en ciertas restricciones tales como el hecho de que, como se indicó, las mujeres no pueden hacer las *+kite* o atados de mazorcas, a riesgo de tener dolores de abdomen, esta es una tarea de los hombres; asimismo, cuando estos atados salen a bailar en Tatei Neixa, son los hombres quienes los cargan (cfr. Pacheco 2016: 217), no sus esposas o compañeras, éstas sólo los acompañan (como si el hombre saliera a danzar con sus dos esposas –poligamia característica de los hombres huicholes). Lo anterior en cuanto al maíz, en cuanto al venado tenemos otras restricciones similares. El *tepu* o tambor que se toca en Namawita y en Tatei Neixa es irrefutablemente tocado por hombres, probablemente porque el cuero que lo compone es de venado. Estas actividades corresponden a tareas tajantemente destinadas al hombre y restringidas para las mujeres en relación tanto con el maíz como con el venado.

De acuerdo con el modelo de Dehouve (*Ibíd.*: 23), la auto-regeneración del maíz y del venado parte de los mismos huesos ya que, en el caso nahua que ella estudia, devolver al cerro los olotes del maíz y los huesos del venado es parte de un proceso necesario para su renovación.¹¹⁵ Al respecto, en torno al maíz, cabe mencionar que los olotes y las hojas son equiparables con los huesos y la piel (Heyden 2001: 25; Dehouve 2008: 23-24) de éste. También conviene aclarar que, en la costumbre nahua que se cita, no se devuelven al cerro la totalidad de los olotes sino sólo aquellos de mazorca de doble cabeza, mismas que los nahuas de Guerrero consideran “dueñas del maíz” (Dehouve 2008: 23-24, concepto comparable con el del *teiyari* huichol).

En torno a lo anterior, los huicholes dan un tratamiento similar a los “huesos” del maíz y del venado, aunque, por supuesto, con sus variantes. Como antes describí, en la madrugada del tercer día de Namawita Neixa, se desgrana el maíz *teiyari* que compone la efigie de Tatei Niwetsika, pero *todos* los olotes y las hojas son colectados para rehacer el cuerpo de la deidad. Estos *olotes y hojas son quemados* esa misma noche, de acuerdo con los *wixaritari*, porque “el humo de la fogata se transforma en nubes de la lluvia” (Neurath 2002: 278), la cual es necesaria para el crecimiento del maíz que está a punto de sembrarse (corre el mes de junio). Respecto al venado, si bien muchas veces los huicholes desechan sus huesos sin mayor cuidado, no sucede lo mismo con sus astas que, en contraste, son llevadas celosamente a distintos puntos cardinales. En el cerro de *Tékata*, por ejemplo, se concentra un sinnúmero de éstas. De hecho, los *wixaritari* de Tateikie señalan que los cazadores de venado en algún momento pero, eso sí, antes de celebrar Mawarixa (mediados de septiembre), deben llevar las astas de los venados que cazaron a *Tékata* porque si no, “no habrá venado para cazar” (Gutiérrez 2010: 378). Así, en correspondencia con el modelo de auto-regeneración registrado por Dehouve (2008):

¹¹⁵ En el caso nahua analizado por Dehouve (2008), el venado vive en el cerro, y es ahí donde hay una cavidad que alberga los huesos del venado cazado; del mismo modo, existe una cavidad para depositar los olotes de las mazorcas dobles (“dueñas del maíz”). En ambos casos, el depósito se hace con afán de fomentar su reproducción.

dado que para los huicholes el humo de la quema¹¹⁶ de los olotes genera lluvia que permitirá el desarrollo del maíz a punto de sembrarse, maíz *genera* maíz, y desde que llevar las astas a *Tékata* asegura que haya venado, *venados producen venados*.

Acorde con el modelo de Dehouve entonces, en la práctica *wixarika* puede reconocerse el mismo sistema de auto-regeneración del maíz y del venado a partir de los “huesos”. Además, puede reconocerse el tratamiento similar al que son sometidos los desechos de uno y de otro, porque entre los huicholes, los olotes/huesos del *teiyari* no se desechan sino que deben quemarse, mientras que las astas también tienen un destino bien definido: ser llevadas a *Tékata*, el lugar del fuego. Así, si bien las astas no se queman del mismo modo que los olotes, de cierto modo también deben someterse a fuego. Olotes/huesos y astas/huesos se someten al mismo fin.

Más allá de reconocer este “nuevo” paralelo entre el maíz y el venado, este dato se enlaza con otro componente de la categoría sensible en análisis: la lluvia. El punto de enlace se encuentra en el hecho de que la quema de olotes/huesos del *teiyari* se considera generadora de precipitación pluvial (Neurath 2002: 278) y aunque, ciertamente, no se dice que las astas sean trasladadas a *Tékata* para que produzcan lluvia sino venados, la imperativa necesidad de llevarlas *antes de* Mawarixa no parece casual. En la sierra huichola, de junio a septiembre es la época de los mayores aguaceros, por lo que el hecho de que la quema de los olotes y hojas del maíz *teiyari* (considerada generadora de precipitación pluvial, *supra*) tenga lugar en el muy temprano inicio de la temporada húmeda (junio, Namawita Neixa) tiene un motivo bien definido: traer lluvia. En congruencia con lo anterior, al final de Tatei Neixa (octubre), las hojas de las *+kite* tampoco son simplemente desechadas sino que son puestas a orear con cierta solemnidad sobre el *tuki* o *xiriki*. Esto es, en Namawita Neixa los huesos y la piel (olotes y hojas) de Niwetsika se ponen al fuego, pero en Tatei Neixa se evita su quema. Así, si la

¹¹⁶ Dato que contrasta con los registros de Ramírez Santiago (1982: 312, citado en Dehouve 2008: 24) en San Felipe Zapotitlan, Oaxaca, donde los olotes del maíz más importante de la milpa (equivalente al maíz *teiyari* de los huicholes) no pueden quemarse por ningún motivo sino que deben ser enterrados. Entre los huicholes, los olotes del *teiyari* que no pertenecen a los *xukuri+kate* (y que por lo tanto no son quemados) son enterrados en la oquedad de su milpa dedicada a ello.

quemado de Namawita Neixa incide en generar lluvias, en Tatei Neixa lo que se quiere es que paren, lo que parece razón para que en esta fiesta las hojas de Niwetsika *no* se echen al fuego, para que no generen humo que, de acuerdo con la lógica *wixarika*, devendría en nubes de lluvia. Es decir, los olotes deben producir lluvia desde junio porque después de septiembre lo que se espera es que las lluvias comiencen a disminuir, no que aumenten. De esta manera, dados los paralelos que el *wixarika* encuentra entre el maíz y el venado, por generalización y colaborando con la generación de memoria, las astas, como los olotes, deben someterse al fuego (llevarse a *Tékata*) *antes de septiembre* (mes en que se celebra Mawarixa), al parecer porque de hacerlo después provocarían lluvias a destiempo. Olotes y astas deben “quemarse” en el momento indicado en acuerdo con un, a todas luces, meditado y cuidadoso control *wixarika* de la precipitación pluvial.

No está de más abundar en cómo es que maíz y venado se convierten en lluvia pues poco a poco el tema se ha sumergido en la lógica *wixarika* de transformación que señala la quema de olotes y hojas del *teiyari* como productores de lluvia, porque en El Gran Nayar, *el humo generado incluso por fumar produce nubes* (Preuss 1998e [1908]: 243, 249), y los *wixaritari* no son la excepción. Ahora, dentro de la categoría sensible que es Tatei Werika +imari, ya estamos en el análisis de la relación maíz-venado-lluvia.

La quema de olotes en Namawita Neixa produce humo y dado su aspecto y la elevación que toma naturalmente, este humo se considera responsable de la formación de nubes, he aquí la importancia del aspecto visual en el análisis de esta categoría sensible pues humo y vapor (nubes) se estiman cualitativamente similares. Un ejemplo de paralelo visual que los huicholes reconocen entre el maíz y las nubes se encuentra durante el tostado de maíz de Hikuri Neixa. Durante este proceso, algunas semillas de maíz toman forma de nube (palomitas) cuando revientan: “Las palomitas evocan nubes. El maíz es el fruto de la lluvia y las nubes aparentan nacer de la semilla” (Neurath 2002: 265).

Se reconoce entonces la lógica de transformación que considera al maíz, al venado y a la primera lluvia a partir del aspecto visual en el que ciertas quemaduras producen humo que llega a ser nubes de lluvia. Lo anterior se acompaña del aspecto temporal que une al maíz

y al venado en nacimiento y vulnerabilidad dentro del período del año en el que llegan las lluvias a la región *wixarika* de la sierra. De esta manera, el maíz y el venado resultan entendidos como generadores de lluvia, operando bajo la transformación constante en la que el humo generado por someter a olotes y astas al fuego los hace devenir en nubes y lluvias. Bajo esta lógica y de acuerdo con la fecha del año en que se lleva a cabo (junio), la quema de los olotes *teiyari*, genera las precipitaciones que corresponderán a los primeros aguaceros de la temporada. Así, parte del cuerpo del maíz se vuelve la primera lluvia o “bueno, parte de ella” como dijo Xutulima. Expresado así, se entiende incluso desde el aspecto visual, desde qué perspectiva se puede decir que el maíz y la primera lluvia “son lo mismo”.¹¹⁷ No porque entre maíz y lluvia exista equivalencia permanente, sino que la relación existe sólo a través de una transformación necesaria: la quema de olotes y hojas que se lleva a cabo en este momento del año. Sólo a raíz de esta transformación sucede que el maíz también es parte de la primera lluvia. Bajo esta lógica se entiende incluso por qué tanto Tatei Niwetsika como Tatei Werika +imari pertenecen al grupo de jicareros de Tatei N+ariwame (deidad lluvia del este, Tabla 3), y por qué cada deidad puede llegar a tomar el nombre de otra mientras pertenezcan al mismo grupo (como expresó Xutulima, Tuapurie 2012 [capítulo anterior]): porque son parte de un continuo.

Dado que Tatei Werika +imari es parte de la primera lluvia y por lo tanto, parte de Tatei N+ariwame, también es importante enfatizar la presencia de esta última dentro del ritual. Como observa Neurath (2002: 279), Tatei N+ariwame tiene un papel central tanto en Namawita Neixa como en Hikuri Neixa. En Namawita Neixa, Tatei N+ariwame es la fila de cinco *n+ariwamete* (Madres de la lluvia del este) que bailan y se desplazan en el interior del *tuki*; en Hikuri Neixa, Tatei N+ariwame aparece bajo diferentes versiones de serpientes de lluvia comprendidas en la fila de peyotereros.¹¹⁸ Por supuesto, el despliegue de la lluvia N+ariwame en el ciclo *neixa* que es el ciclo ceremonial del maíz, se debe a que el maíz nace de la lluvia, de hecho, como se ha visto, para los huicholes es un proceso regenerativo en el que uno se deriva del otro (ejemplo de ello es el diferente tratamiento

¹¹⁷ Analizado así, este detalle *wixarika* sugiere incluso por qué el nombre de la deidad mexicana del maíz, Chicomecoatli, lleva en su nombre la palabra *coatli*, serpiente, término relacionado con la lluvia.

¹¹⁸ En el *haiku* (la serpiente de madera), el *tekuamana* y la gran fila de peyotereros.

que reciben los olotes para generar, o no, más lluvia). Este ciclo regenerativo no sólo incluye el ciclo del agua y el del maíz, sino que los une. La lógica *wixarika* no los concibe separados desde que reconoce al segundo como consecuencia irremediable del primero y viceversa, es decir, son parte de un proceso. En consecuencia, las deidades acordes se conceptualizan del mismo modo. Y repito, esto clarifica por qué Tatei Werika +imari, a la vez que es maíz (Tatei Niwetsika) es parte de (Tatei N+ariwame) la lluvia.¹¹⁹ Ésta es la razón por la que para el análisis de Tatei Werika +imari se ha tenido que pasar por el estudio profundo de Tatei Niwetsika que ahora nos conduce a Tatei N+ariwame. Y no es que se trate de seguir una cadena de relaciones que sin fin (no por ello aleatoria), como seguramente lo es, lo que sucede es que tal como señala el principio estructuralista de Lévi-Strauss, en este caso aplicado a las divinidades, el análisis de una deidad (Tatei Werika +imari) no puede hacerse en sí misma, sino que es sólo el estudio de las relaciones que mantiene con otras el que aclara quién es.

Ahora, en la cadena de relaciones bajo análisis, el venado y la lluvia también guardan cierto vínculo desde que Tatei Werika +imari es parte de la primera lluvia pero también es una venada. Dicho vínculo también tiene una expresión gráfica durante el ritual, en este caso, en Hikuri Neixa. En dicha ceremonia, la figura que domina es Tatei N+ariwame, la serpiente de nubes o serpiente de lluvia formada por la fila de peyoteros. Sin embargo, como señala Neurath (2002: 259-260), si bien esta fila se trata de serpientes, aunque de manera menos obvia, se trata también de venados dadas las colas de estos cérvidos que el *tekuamana* y su par portan en la mano y las cornamentas que llevan quienes van al frente. Más que eso, sin embargo, la fila que es una serpiente, a la vez es un cérvido si se reflexiona en 1) el frecuente tallado de astas que la fila que es Tatei N+ariwame hace en cada enramada, 2) en la forma general de la fila, ensanchada en la parte frontal debido a la presencia de cabezas de venado sostenidas por el puntero (*tekuamana*) y por 3) esos hombres específicamente llamados *awatamete* (algo así como “portadores de astas”). Con este acomodo ¿cómo explicar que esta serpiente ensanche su cabeza con astas?, ¿no

¹¹⁹ No es el primer caso en el que la antropología se topa con este tipo de categorías. Al respecto, es ilustrativo el caso de la deidad mexicana *Tlaloc* pues, tratándose del llamado Dios de la lluvia, la raíz de su nombre es *tlalli*, tierra (Sullivan 1974).

se trata así de una serpiente de lluvia con cabeza de venado? (imagen bastante común en la iconografía prehispánica del norte de México y del Suroeste de Estados Unidos), ¿no se trata de una serpiente con astas, y con ello de una expresión visual de la identidad mutua entre el venado y la lluvia?

Continuando con esta relación entre maíz-venado-lluvia, ya se ha mencionado que coinciden en tiempo dados sus similares periodos de nacimiento, los cuales ocurren al mismo tiempo que la llegada de la temporada húmeda. Sin embargo, como indica Lemaistre (1996), los ciclos del maíz y del venado pronto se desfasan; al respecto, no obstante, existe otra convergencia no menos importante a tener en cuenta: el aspecto espacial. Por ejemplo, la siembra del maíz va de acuerdo con la época de lluvias, por lo que el maíz y la lluvia se unen por un aspecto temporal. Sin embargo, la llegada de las lluvias (ligada con el paso del sol por el cenit) varía según la latitud, por ejemplo, las fechas más tempranas del inicio de la temporada húmeda en Mesoamérica sucede desde principios de mayo (véase Aveni 2005: 96, Cuadro 3). Ahora, como se ha visto, los *wixaritari* enlazan mediante el aspecto temporal a la lluvia y al maíz, pero también al venado, enlace que no se cumple en todos los grupos agricultores sino que, de hecho, caracteriza a *el costumbre* huichol, y la razón pudiera encontrarse en lo siguiente. Si bien en cualquier región necesariamente concurre la llegada de las lluvias con la siembra/nacimiento del maíz, *la coincidencia que se da (y que los huicholes reconocen) entre las lluvias, el nacimiento del maíz y el del venado es una particularidad latitudinal del área wixarika*. En otras latitudes o regiones geográficas, por ejemplo, la llegada de las lluvias y, por ende, la siembra puede ocurrir a principios de mayo, pero el nacimiento de los venados ocurre hasta junio-julio. En cambio, la latitud *wixarika* implica que la llegada de las lluvias sea hasta junio, mismo mes de los nacimientos del venado, teniendo por resultado esta convergencia. Por ende, en el área *wixarika*, maíz, lluvia y venado tienen una convergencia tiempo y espacio que no sucede en otras regiones. Así, esta convergencia puede sugerirse como razón de peso para la peculiar relevancia e identidad mutua que los huicholes advierten entre el maíz y el venado, lo que indicaría que ésta puede leerse en un aspecto temporal pero también espacial.

Pero no hay que relegar el punto, entre los elementos que son parte de este análisis se podrían mencionar más divergencias que paralelos, por ejemplo en cuanto al período de su desarrollo. En la región *wixarika* la presencia de las lluvias es de aproximadamente tres meses y medio, el período de crecimiento del maíz es de cuatro meses, el venado tiene un período de gestación de entre siete y ocho meses y, si se agrega el del águila, éste es de un mes y medio. El maíz se hace mazorca en cerca de cuatro meses, el venado deja de ser cervatillo a los seis y alcanza su madurez total a los cinco años y medio, el águila a los seis años.¹²⁰ Evidentemente, no hay alineamientos perfectos más que entre la llegada/nacimiento de la mayoría de los componentes de la categoría sensible, pero ello no justifica abandonar la investigación, ello sólo quiere decir que la existencia, o inexistencia, de dichos paralelos no es el único motivo que los integra como categoría desde la perspectiva sensible de los huicholes, cuya configuración puede ser otra. Al respecto, es útil seguir la guía de lo que es una categoría sensible, una serie de correspondencias que abre paso a otras más y a la generalización (Lévi-Strauss 2012 [1964]), y que da más peso a lo similar que a lo diferente, pues una de sus características es su utilidad como generador de memoria. Esto es, en la cadena asociativa no es fácil encontrar nexos en un único tipo de relación como sería, por ejemplo, la coincidencia en la época de nacimiento, desarrollo, aspecto, comportamiento o tipo de alimentación. La cadena asociativa que conforma la categoría sensible justamente abre paso a engarces diversos que dan cabida a elementos que pueden, o no, guardar correspondencias exactas, o bien, abrir espacio a otras lógicas de relación.

Ahora es posible explorar el por qué del vínculo entre el maíz, el venado y el águila, pero teniendo en cuenta que la particularidad de la conexión entre los elementos que integran la categoría es que éstos se combinan bajo aspectos de distinta índole.

En la Sierra Madre Occidental, la temporada reproductiva del águila ocurre al mismo tiempo que ocurre la del venado, es decir, entre diciembre y enero, no obstante, el águila

¹²⁰ En cuanto a esta última, desafortunadamente se carece (por CONABIO) de datos especializados de su comportamiento específico en la Sierra Madre Occidental, lo que impide abundar en correlaciones.

y el venado no comparten época de nacimientos entre sí,¹²¹ aunque el venado sí la comparte con el maíz. Los tres integrantes de la categoría tienen generalmente una o dos “crías”: en las milpas *wixaritari* cada planta de maíz provee una o dos mazorcas, el águila tiene una o dos crías y las venadas entre una y tres. Ahora, aun cuando sus fases no sean coincidentes, el águila y el venado alcanzan su madurez en un periodo de tiempo similar (5-6 años); por ejemplo, en el águila el cambio del plumaje joven al adulto se da a los dos años, mientras que la pérdida de las manchas del cervatillo se da a los seis meses. Ahora, maíz, águila y venado comparten el aspecto pinto, el cual puede verse en el maíz *tsinavime* y en el jaspeado que caracteriza al águila y al venado antes de que consigan su aspecto definitivo (figura 18).¹²² Por cierto, me pregunto si esta asociación por *tsinauye* (lo que está pinto), puede correlacionarse con el aspecto del cielo estrellado con el que Tatei Werika +imari también se identifica (Lumholtz 1986 [1900, 1904]: 89-93). Desde un escritorio, parece poco probable que este tipo de datos hayan servido para establecer una asociación entre el maíz, el águila y el venado,¹²³ no obstante, debe tenerse en cuenta que el conocimiento *wixarika* tiene como base la observación acuciosa y la experiencia de su entorno, experiencia “acumulada” a lo largo de siglos. Se trata de observaciones que han pasado por el intelecto, por el análisis de lo similar, de lo que coincide y es congruente. En este sentido vale la pena recordar en palabras de Lévi-Strauss (2012 [1964]: 24) que “las especies animales y vegetales no son conocidas [...] [sólo] porque son útiles, sino que se les declara útiles e interesantes porque primero se les conoce”.

¹²¹ Cuyas crías además nacen entre febrero y abril.

¹²² “[Los venados] primero que nacen, nacen así, pintitos, hasta que son grandes se les quita, cambian de color pero primero son pintitos como el maíz” (Xutulima, Tuapurie 2012 [párrafo 13]).

¹²³ Si bien estos datos implican cercanía y observación constante de las especies, no debería desestimarse la capacidad huichola para ello. Respecto al venado, vale la pena mencionar que una de las fiestas ceremoniales a las que asistí, el cérvido cazado fue una hembra que llevaba dos productos a punto de nacer (la fecha de caza fue junio 25), lo que nos da un ejemplo de la experiencia y conocimiento que provee la práctica de *el costumbre wixarika* en torno al venado y sus periodos. En cuanto a las águilas, si bien su avistamiento y, obviamente captura, hoy en día es poco frecuente en esta parte de la sierra, hay alta posibilidad de que no siempre haya sido así. Al tiempo de la visita de Lumholtz entre los huicholes, en el Suroeste americano, hopis y zuñis mantenían nidos, aguiluchos y ejemplares maduros de esta ave, tomando sus plumas cuando las necesitaran (Fewkes 1900). Por otra parte, ya se ha indicado que en esta misma Sierra Madre donde habitan los huicholes pero en la parte tarahumara, el avistamiento del águila –joven– todavía es común (Ana Paula Pintado 2014, comunicación personal).



Figura 18. Aspecto *tsinauye* (pinto) compartido entre algunos componentes de la categoría. Maíz *tsinavime*, plumas de águila que no ha alcanzado la madurez total y cervatillo cola blanca.¹²⁴

Cabe mencionar que dado que Tatei Werika +imari se identifica con el maíz, y éste a su vez se identifica con el venado, dentro de la cadena de transformación en la que participan el maíz, el águila y el venado, el venado parece cubrir el aspecto masculino del maíz mientras que el águila que es Tatei Werika +imari parece cubrir el femenino. En este sentido, resalta el hecho de que las transformaciones de Tatei Werika +imari conservan siempre su género femenino, por ejemplo, al ser maíz (deificado como Tatei Niwetsika), al ser parte de la primera lluvia (deificada como Tatei N+ariwame) e incluso en su aspecto de cérvido, para el cual ella es referida como *maxa uka*, venada. Al respecto, por cierto, cabe todavía preguntarse por qué se dice que Tatei Werika +imari es una venada.

Al parecer, el motivo de la identidad mutua entre el águila y el venado se encuentra en lo que lo que aquí llamaré propiedades estéticas generalizadas dado lo siguiente. Los huicholes extraen del venado esencialmente las astas y la cola, sin embargo, no siempre se logra cazar a un macho (además, con astas), por lo que aunque pudieran faltar las astas, lo que extraen sin falta es la cola. Pues bien, si los *mar+’akate* usan esas astas y cola del venado o venada como *muwierite*, instrumentos para ver o “soñar”, entonces el venado es un *mar+’akame* innato, al ser portador natural de esos *muwierite* (Neurath 2008: 259). En este caso, se puede vislumbrar por qué Tatei Werika +imari es una venada, porque también es portadora natural de *muwierite*, dado que plumas de águila, astas y

¹²⁴ Izquierda: Foto de Rodríguez Zariñán 2012. Centro: Rodríguez Zariñán 2014. Derecha: tomada de http://es.123rf.com/photo_4991631_venado-cola-blanca-odocoileus-virginianus-fawn-un-poco-mas-de-una-hora-de-edad.html. Consultada en mayo de 2013.

cola de venado tienen los mismos atributos (véase *Ibíd.*: 264). Por otra parte, fuera de las astas,¹²⁵ los elementos rituales más significativos provenientes del venado y del águila son su cola y sus plumas, respectivamente. En este sentido, cabe señalar que si algo caracteriza al venado cola blanca es su cola “bicolor”¹²⁶ y, si algo distingue al águila real inmadura (águila joven) son sus alas y su cola “bicolor”. Esto es porque ni en el venado ni en el águila –joven–, la cola es completamente blanca, pero la sección blanquecina de ésta se percibe de manera nítida sólo cuando el venado está en movimiento o el águila en vuelo (figura 19 y 20). Al respecto, resulta interesante que, aunque con los colores invertidos, el venado posee este aspecto bicolor en su cola de manera permanente, pero el águila lo tiene sólo en su fase inmadura o joven. Es interesante porque teniendo en cuenta la importancia que tiene el venado en la cultura *wixarika* y la correspondencia que guarda con el águila, me pregunto si este detalle bicolor que comparte el águila joven con el venado puede ser uno de los motivos (o el principal) para deificar al águila en su versión joven y no en la adulta. Me pregunto si éstos son los detalles por los que se dice que Tatei Werika +imari, la Madre Águila Joven, “es una venada” (Xutulima, Tuapurie 2012). Como se ha visto, la observación de los detalles sensibles a la vista no es algo que la tradición *wixarika* desdeñe.

De esta manera tal vez hace más sentido por qué la cola del venado y las plumas del águila (en la mayoría de los casos tomadas de la cola),¹²⁷ son consideradas como equivalentes (*muwierite*, Neurath 2008: 262; Gutiérrez 2010: 91, 103-104). También tiene más sentido por qué, a pesar del énfasis *wixarika* en el águila joven, a los *mar+’akate* les da igual si las plumas que portan son de águila inmadura o adulta, pues ambas entran en la misma generalización.

¹²⁵ Que como antes mencioné, no siempre son accesibles debido al sexo del cérvido, a su edad o a la temporada del año en que se caza.

¹²⁶ Que a diferencia, de las astas, la cola bicolor se presenta en el venado de su sexo, edad o temporada.

¹²⁷ Al extraer todas las plumas de la cola, el ave no es capaz de volar del mismo modo, por lo que el razonamiento lógico es que el poder está en las plumas de esta parte.



Figura 19. Detalle en alas y cola de *aquila chrysaetus* joven, aspecto quieta y en movimiento.¹²⁸



Figura 20. Detalles en la cola del venado *Odocoileus virginensis* en distintas fases de su desarrollo, aspecto quieto y en movimiento.¹²⁹

¹²⁸ Imagen izquierda tomada de http://en.wikipedia.org/wiki/File:Orel_skaln%C3%AD_2.jpg/ Consultada en mayo 2013. Autor: Zoo Ostrava. Imagen derecha tomada de [http://library.sandiegozoo.org/factsheets/golden_eagle/golden_eagle.htm /](http://library.sandiegozoo.org/factsheets/golden_eagle/golden_eagle.htm/) Consultada en mayo de 2013. Autor: Sergey Yeliseev, almacén de imágenes en Flirck.

Tenemos entonces que como integrantes de la categoría sensible que es Tatei Werika +imari, el maíz, el venado y la lluvia tienen relación porque comparten el inicio de su ciclo en el mismo momento del año; el águila, el maíz y el venado¹³⁰ comparten el número de crías que suelen tener y el águila y el venado comparten el aspecto bicolor de la cola y el aspecto pinto en ciertas fases de su estado inmaduro. No es entonces que el águila, el maíz, el venado y la lluvia integren la categoría sensible por sí mismos, sino que en gran parte están condicionados, por ejemplo, por ciclos de estado inicial (nacimiento y aspecto físico) que coinciden en tiempo. Todas estas similitudes y conexiones, como puede cotejarse en el contenido del *wawi* narrado por Xutulima, son conocidas por la experiencia; quien lo narra conoce de cerca el ciclo del venado y de sus astas, así como las convergencias de éste con el crecimiento del maíz. Lo anterior dado que se trata de una *mar+'akame*, que para serlo debe realizar cacerías y peregrinaciones constantes. Ser *mar+'akame* es seguir toda una escuela, “pero nadie te lo cuenta, tú lo tienes que vivir” (Etsiakame, Tuapurie 2012). Tenemos así, elementos diversos reunidos en una categoría sensible y cuya conexión se ha advertido por la experiencia de lo palpable y que sigue, por supuesto, la lógica *wixarika*. Desde esta perspectiva podríamos pensar, y sólo eso, que prestar atención al plumaje bicolor que caracteriza a un águila joven pudo haberse convertido en una maniobra *wixarika* para producir generalidad, un “arte de la memoria extraordinariamente eficaz” (Severi 1996: 48).

Así, a mi juicio, y con base en la cadena de relaciones analizada, el decir que Tatei Werika +imari es parte de la primera lluvia tiene que ver con la serie de engarces previos mediante los que se enlaza al águila con el venado y al venado con el maíz, mismo que “al quemarlo” se convierte en lluvia. De esta manera es como Tatei Werika +imari también es lluvia o, como dicen los huicholes, parte de ella. Al respecto, los *wixaritari* también han creado manifestaciones gráficas y plásticas que sintetizan este conocimiento, manifestaciones visuales de las transformaciones de Tatei Werika +imari. Por ejemplo, la

¹²⁹ Imágenes tomadas de http://redescolar.ilce.edu.mx/redescolar/publicaciones/publi_reinos/fauna/ven-cola_blan/galeria3.htm. Consultada en mayo de 2013.

¹³⁰ En esta misma línea, pero para la correlación Venus-venado véase Gutiérrez (2010: 99).

expresión visual del engarce entre la serpiente (la lluvia) y el venado está en Hikuri Neixa dado que como se indicó antes la gran fila-serpiente formada por los peregrinos, lleva astas en la parte delantera pues los peyoteros ubicados a cada lado del puntero portan cornamentas de venado en sus manos. Lo anterior, como párrafos antes se sugirió, convierte a esta fila-serpiente en una venada o en una serpiente de lluvia astada, una serpiente astada cuyo esquema, de hecho, existe en los gráficos *wixaritari* (figura 21, véase Rodríguez Zariñán s/f para una comparación con la serpiente astada del caso prehispánico de Chalchihuites). La identidad entre la serpiente y el maíz o lluvia/maíz se reconoce se expresa en la pequeña escultura de una mazorca en cuya base se enrosca una serpiente (localizada en el altar del *tukipa* de Tuapurie). La identidad entre el maíz y el venado se expresa en la gran Niwetsika de Namawita Neixa, la cual porta astas –al igual que la serpiente de Hikuri Neixa. Expresiones gráficas del águila como venada las vemos en el águila astada (figura 7) o en la misma águila joven, como sugerí hace unos párrafos.

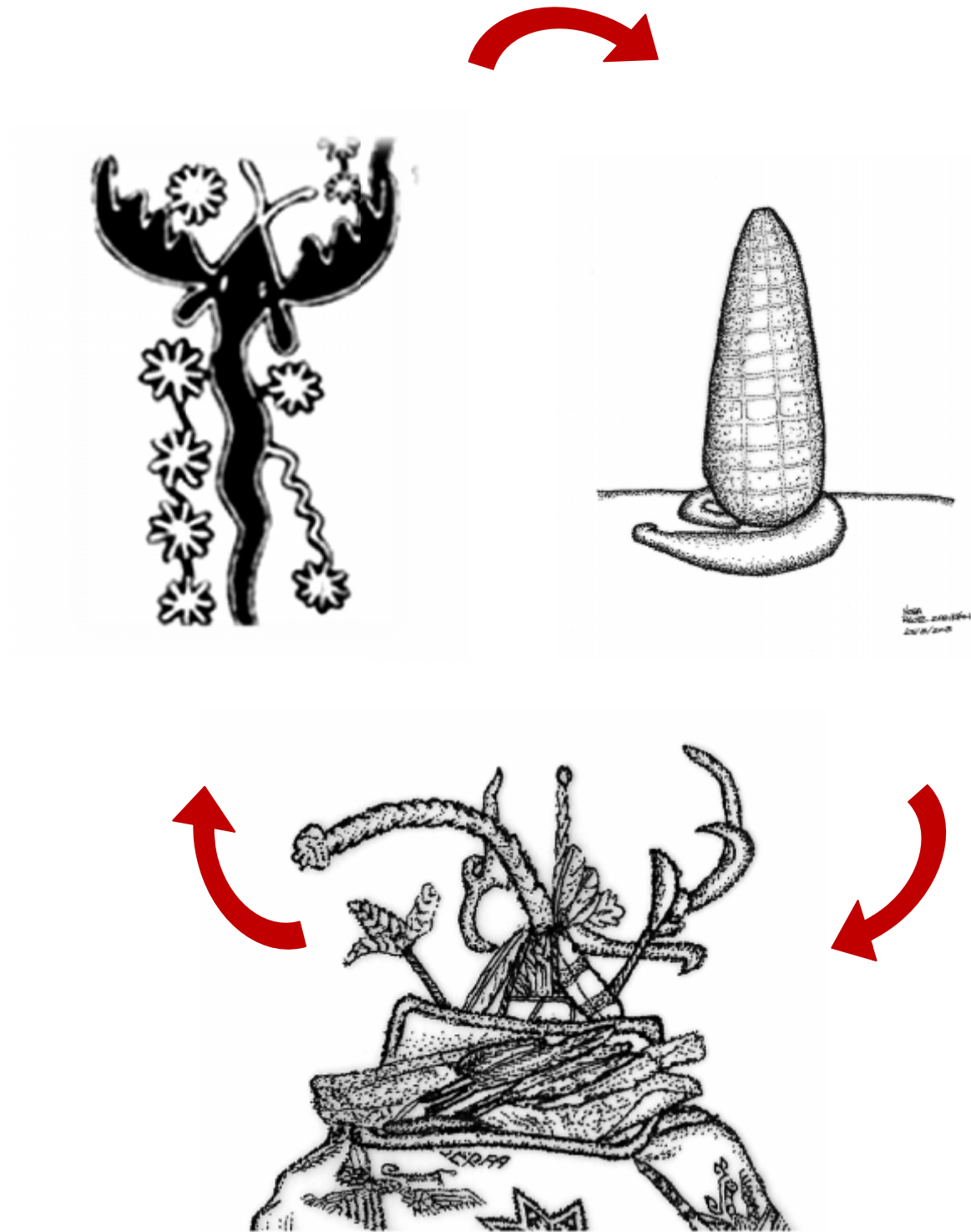


Figura 21. Expresión visual del vínculo serpiente/venado (serpiente con astas), maíz/serpiente o maíz/lluvia (mazorca rodeada de una serpiente) y maíz/venado (mazorcas con astas) (superior izquierda, Artes de México 2006; superior derecha e inferior, Rodríguez Zariñán 2014, 2018).

Hasta aquí, se han desarrollado ciertas ideas sobre cómo el aspecto visual es una herramienta importante para entender la lógica de transformación *wixarika* dentro de la que el águila, el maíz, el venado y parte de la primera lluvia son conceptualizados como integrantes de una misma categoría. Gradualmente esto ayudó a entender cómo pensar al maíz y a la primera lluvia para comprender que existe una conexión directa entre ambas. El aspecto visual llevó a analizar la cadena de transformación donde el maíz es parte de la primera lluvia y donde el maíz, el humo de su quema, la nube que produce, el agua y la lluvia forman parte de un continuo. Sin embargo, la lógica de transformación *wixarika* no se restringe a lo que el sentido de la vista pudiera reconocer como símil. De hecho, la cadena de relaciones maíz-humo-nube-agua-lluvia debe incluir al aire. Y al incluirlo no es que se pretenda seguir una cadena de relaciones infinita, sino que tenerlo en cuenta como parte de la cadena será la clave para entender cómo los *wixaritari* conceptualizan al maíz o a Tatei Niwetsika (o a Tatei Werika +imari) y también para entender cómo se relacionan con ella. Pero, ¿de qué modo entra el aire en la cadena de transformaciones bajo análisis? Con respecto al análisis de Tatei Werika +imari como categoría sensible, al momento se puede señalar que el principio de la correlación entre el águila, el maíz, el venado y la lluvia tiene su origen en paralelos específicos, sin embargo, los *wixaritari* no restringen la correlación a esas fases/aspectos sino que la hacen extensiva al maíz en general, al venado en general e incluso al águila en general, a sus totalidades, lo que lleva a la recurrente e intrigante expresión *wixarika* que marca que “son lo mismo”.¹³¹ Esta generalidad es, de hecho, clave en cualquier categoría sensible porque es el centro generador de memoria. La convergencia es el origen de la conexión, la generalidad es la consecuencia. No obstante, el caso de la lluvia es diferente porque para la categoría sensible que es Tatei Werika +imari, Xutulima y Etsiakame (Tuapurie 2012) no generalizaron diciendo que esta deidad era la lluvia como totalidad, sino que dijeron que ella es “la primera lluvia fuerte de la temporada húmeda, bueno, parte de ella”. Este conocimiento, provisto por una *ma'arakame*, está envuelto en un aspecto que también es

¹³¹ Abordado, por ejemplo, por Myerhoff (1974) y Lemaistre (1996).

temporal y visual, pero al cual, como se verá, se añade un componente interno: el *iyari*.¹³² Este componente no puede generalizarse, porque de manera significativa, este *iyari* no puede corresponder sino a la primera lluvia.

2.3.2 El aspecto anímico: condición interna y no menos sensible. El papel del aire dentro de la lógica de transformación.

Para los *wixaritari*, respirar es el signo de vida más claro, es hacer uso del *iya*, de ese aire que no se queda en ningún lado sino que va de paso (Pacheco 2010: 41, 53, 56). Según uno de los informantes de Pacheco (*ídem.*),¹³³ quien realizó un muy completo estudio etnográfico en torno al tema, el *iya* “Es ese aire que penetra, en el momento en que la madre da a luz [...], desde ese momento lo traes hasta que mueres, ya naces con aire [...] pero cuando mueres, ya de plano dejas de existir, porque de plano el aire te abandonó”. Es por eso que los *wixaritari* señalan que el “ser humano al morir se convierte en viento, pues de eso vivió” (*Ibíd.*: 103). En conexión con este aire *iya*, está el *iyari*, el cual “es pensado como un aire [...], una entidad con intencionalidad propia, que se considera ronda ‘cerca del cuerpo’ que poco antes habitaba y que deambula por la localidad” (*Ibíd.*: 43) cuando la persona recién fallece. El *iyari* es equiparable con el concepto de alma porque a diferencia del *iya* (respiración, según Lemaistre 2003: 259), el *iyari* no sólo es aire sino que es “una réplica gaseiforme de la persona” (Pacheco 2016: 43). Por eso el *iyari* también se entiende como el pensamiento que uno tiene, el modo de proceder y el corazón, aludiendo tanto a la manera de pensar como al órgano (Lupita, *In+akuxut+a* 2014).

¹³² Corazón entendido como pensamiento o manera de proceder, pero también como órgano. Otra acepción es ser entendido como una “réplica gaseiforme de la persona” con intencionalidad propia (Pacheco 2010: 43), equiparable con el concepto de alma.

¹³³ En 2013 tuve la oportunidad de presenciar el entierro de dos difuntos *wixarika*, el proceso previo a la sepultura, así como el canto ritual que se hace –idealmente– cinco días después para despedir o “correr al alma” (*hutamari*). Lo anterior, sumado a la oportunidad de conversar al respecto con diferentes *tuapuritari*, me permite acreditar detalles etnográficos que están perfectamente registrados por Ricardo Pacheco (2010). Dicho autor realizó su amplia etnografía y análisis en torno al tema también en Tuapurie. Dado lo anterior, a lo largo de esta sección, más que mis datos, prefiero citar permanentemente dicha investigación, de manera que el lector tenga una referencia escrita y accesible.

La manera como todo esto se conecta con la cadena de relaciones en cuestión es que, aunque el *iyari* es concebido como aire, también es concebido como humedad, pues si bien el *iyari* es la expresión de vida y por ello puede verse como respiración, el *iyari* también es evidente en lágrimas, flujo nasal y saliva, en todo ese contenido acuoso – visualmente concentrado en la cabeza– que al momento de la muerte deja de producirse (*Ibíd.*: 54-56). Por eso cuando este aire/agua que es el *iyari* sale del cuerpo, la persona muere. Es decir, el *iyari* es el aire que respira el cuerpo, pero también el agua que éste produce. Con apoyo en el concepto de *iyari* y de acuerdo con la lógica de transformación *wixarika* que se ha estado revisando, la respiración es aire, pero también es vapor dado el vaho que produce. Ahora, si la respiración es aire y también es vapor, el vapor es agua. El cuerpo humano, hace uso evidente del aire y agua hasta que nace, efectivamente, hasta entonces respira y llora, inhala y exhala aire, consume y secreta agua. Es claro entonces por qué se dice que no es sino hasta el nacimiento que se obtiene *iyari* (Pacheco 2010: 103), hasta que se hace uso de este aire/agua. Bajo esta lógica en la que la vida está en relación directa no sólo con el aire sino también con el agua es que las deidades huicholas “dadoras de vida” (Tatei Werika +imari o Niwetuka [frecuentemente señaladas como unas de las madres que dan la vida, véase Fikes 2011]) están en conexión directa con las madres de la lluvia.¹³⁴ Así, es claro por qué las *tateteima* que son lluvia son también las que otorgan la vida,¹³⁵ porque la vida se identifica con el *iyari*, que es el aire, la respiración, el vaho que ésta produce y que, en principio, es humedad, es agua.

Para los *wixaritari*, cuando una persona muere, el *mar+’akame* atrapa el *iyari* “obstruyendo el rostro de la difunta, por medio de una madeja o almohadilla de algodón” (Pacheco 2010: 52) que es colocada sobre la cara, para que el *iyari* entre por los orificios por donde se fugó (*Ibíd.*: 53). Ahí, el *iyari* “se levanta como nube blanca” (*Ibíd.*: 52).¹³⁶

¹³⁴ “[Niwetuka] tiene mucho que hacer con ellas [Nuestras Madres de la lluvia]” (Fikes 2011: 114).

¹³⁵ Recordemos que en Tatei Neixa, para pedir vida o *k+purí*, el *mar+’akame* se dirige a Tatei Werika +imari, a Tatei Niwetuka o a Tatei Xutuli Iwiakame quienes, congruentemente, viven en el ojo de agua (Tuimayau) donde también viven las madres de la lluvia (véase capítulo anterior, Anguiano y Furst 1987; *supra*).

¹³⁶ Véase Stephen (1936: 825) en torno al uso de máscaras de algodón y Malotki (n.d.:25-27) para otros ejemplos de la idea en torno a recién fallecidos que se transforman en nubes y regresan como lluvia, *katsinas*. Ambos autores citados en Hiebt (2000: 25 y 26).

Asimismo, al enterrar el cuerpo, éste se envuelve en una sábana blanca, que es gracias a la que el muerto se transforma en nube (*Ibíd.*: 63). El *iyari* se levanta como nube dado que se constituye de aire/agua, mientras que la presencia del algodón y de la sábana blanca en la cadena de relación/transformación se justifica a partir de lo visual (su color blanco, su apariencia abombada). Sin embargo, esta cadena de transformaciones no se reduce a lo visual, dado que este aire/agua no tiene que ver sólo con elementos naturales sino con el *iyari* de una persona, lo que corresponde a una condición interna en la que el aspecto visual ya no es el único implicado.

En relación con la cadena de transformaciones que se ha venido analizando desde la sección anterior tenemos que, al existir una equiparación entre el muerto, su *iyari*, el aire/agua y las nubes (*Ibíd.*: 64), entonces parece que el *iyari* de los muertos sería totalmente capaz de producir lluvia.¹³⁷ De ser así, la muerte de Tatei Niwetsika no sería la excepción, porque la cadena de transformaciones en la que el humo producido por la quema de sus olotes y hojas del maíz que le compone deviene en lluvia no se explicaría sólo en meras afinidades visuales (humo-vapor) dado que entonces *no se trataría sólo de una quema sino de la liberación del aire/agua del maíz*, o mejor dicho, del *iyari* de Tatei Niwetsika porque ¿qué es este aire/agua si no *iyari*? Esta propuesta sería congruente con el dato de Neurath (2002: 278) acerca de que el humo de la quema de Tatei Niwetsika se convierte en lluvia. De esta manera, a continuación se sugiere que una parte de Namawita Neixa corresponde al tratamiento mortuario de Tatei Niwetsika, porque 1) no se puede liberar el *iyari* de una persona viva y 2) porque pueden identificarse diversos paralelos entre los acontecimientos de esta fiesta y el ritual mortuario huichol.

Como antes señalé, cuando un *wixarika* muere su *iyari* deambula muy cercano al cuerpo y los huicholes temen porque, este *iyari*, podría querer llevarse a alguien, especialmente a sus familiares cercanos (Pacheco 2010: 43). El *iyari*, “al no querer separarse de los vivos, enferma a familiares, amigos, vecinos o cualquier persona que presencie el funeral, un hecho que puede derivar en otras muertes” (*Ibíd.*: 68). Dado lo anterior, al terminar el

¹³⁷ Como para el pensamiento indígena del Suroeste americano, para quienes los muertos se convierten en lluvia.

entierro (deshacerse o despedirse del cuerpo) todos los presentes, sobre todo aquellos parientes más cercanos al difunto, deben ser “bendecidos” y untados con una mezcla de agua y ceniza procedente de la hoguera, a manera de protección. La bendición se hace mojando o asperjando con un preparado especial¹³⁸ la superficie del cabello, aunque en algunos casos también se da a beber.¹³⁹ De acuerdo con el análisis de Pacheco (*Ibíd.*: 76), el untado de ceniza mojada se hace sobre partes clave del cuerpo¹⁴⁰ con la finalidad de oscurecer el lado de éste que los *wixaritari* consideran iluminado (lado derecho).¹⁴¹ Pacheco (*Ídem.*) señala que los *wixaritari* ponen especial énfasis en oscurecer el cuerpo de los presentes porque al hacerlo, el *iyari* del recién fallecido se vuelve incapaz de verlos, se le hacen “invisibles”, de modo que ya no puede provocarles daño. La bendición y tizne (o untado de ceniza) es seguida por una repartición de alimentos. Ahora veamos cómo esta somera descripción que hago de los ritos mortuorios *wixaritari* estudiados ampliamente por Pacheco (2010) pueden ayudar a comprender gran parte de los rituales llevados a cabo en Namawita Neixa.

Como antes expuse, en Namawita Neixa, la madrugada del tercer día, Tatei Niwetsika es despojada de los granos del *teiyari* que la componen; pero la efigie se vuelve a armar con los olotes y las hojas. La noche siguiente se quema, pero aunque es todo un espectáculo, nadie se queda a ver cómo se consume lo que fue la efigie. De hecho, los presentes tienen más prisa en acomodarse (en fila en el patio o sentados dentro del *tuki*) para ser bendecidos sobre la cabeza y la boca por parte de las mujeres jicareras, quienes después también proveen un trago de chocolate y galletas de animalitos.

Al respecto, no parece descabellado entender a la efigie de Tatei Niwetsika, después de su desgrane, como el cuerpo de un muerto, dado que la efigie ahora se compone sólo de

¹³⁸ Consiste en asperjar un preparado de agua con *tuxu* (salvia real, según Pacheco 2010).

¹³⁹ Mojarse la cabeza y beber el preparado protege el *k+puri* (ubicado en la cabeza) y el *tepalli* (en el abdomen), espacios que son considerados vitales por contener sustancias acuosas, que como he señalado con base en la etnografía de Pacheco (2010: 78), son signos de humedad y por lo tanto de vida.

¹⁴⁰ Abdomen, mejilla, muñeca y tobillo derecho (véase Pacheco 2010: Figura 1, p.74).

¹⁴¹ El cuerpo *wixarika* se segmenta en dos, el lado derecho entra en el campo semántico del *tukari*, en el que se concentra todo lo luminoso, como es el día, pero también la temporada de secas y lo masculino. El lado izquierdo se domina por el *t+kari*, donde se concentra lo oscuro, como la noche, la temporada de lluvias y lo femenino (Pacheco 2010: 10).

olotes y hojas, análogos a los huesos y a la piel. Y es aquí donde cobra sentido la antes referida corrección que me hizo Wenima (Keuruwit+a, junio de 2015; *supra*) respecto a que lo que se quema no es Tatei Niwetsika sino olotes y hojas, porque eso implica que, efectivamente, no se quema a la deidad, no se quema al maíz, sino a sus restos. En este sentido, téngase en cuenta que la quema tiene lugar 24 horas después del desgrane por lo que, finalmente, durante ese tiempo todos los asistentes a la fiesta han estado expuestos y en contacto visual con el cuerpo de Tatei Niwetsika que, aunque vestida, desde el desgrane, ya sólo corresponde a olotes y hojas, es decir, como los muertos, a huesos y piel. Recuérdese que para los *wixaritari*, estar en contacto visual y corporal con el cuerpo de los muertos supone cierta impureza que se traduce en malestares, razón por la que en los entierros se hace la bendición y el untado con ceniza (*Ibíd.*: 67). Viéndolo así, considero que el acto de bendición, ingestión y tizne como procedimiento de protección contra el *iyari* del recién fallecido también se encuentra en Namawita Neixa. Tales actos de protección se llevan a cabo cuando después de la quema de la efigie de la deidad, cuando se despiden del cuerpo, nadie se queda a ver cómo se consume, los presentes tienen más prisa en acomodarse para ser bendecidos con agua sobre su cabeza y su boca, después de lo cual reciben alimento (chocolate y galletas) y casi se da por terminada la ceremonia. En las exequias de un *wixarika*, los primeros que reciben la bendición y tizne son sus familiares, en la caso de Namawita Neixa son primero los hombres (jicareros y no jicareros) ¿acaso por la alianza matrimonial que los une con Tatei Niwetsika?

Respecto al untado de la ceniza (si bien nunca lo he visto en Keuruwit+a), en Tateikie y Wa+tea existe el registro de que “al terminar de arder la esfinge [*sic*], todos toman un poco de ceniza que embarran en los collares de masa tostada que fueron repartidos y en los granos de maíz” (Gutiérrez 2010: 381, véase p. 386 para el caso de Wa+tea). Me pregunto si este untado de ceniza sobre los granos de maíz no corresponde también a una manera de “invisibilizar” a “los familiares más cercanos” de la recién despedida, Tatei Niwetsika, con el afán de evitar que su *iyari* liberado pudiera causar algún daño al maíz que esta a punto de sembrarse.

Ahora, ya bajo la idea de que Namawita Neixa es parte de un ritual mortuario, incluso el área donde tiene lugar la quema de la efigie cobra sentido. Cuando se entierra a los muertos, éstos se disponen con los pies hacia el oeste con la finalidad de que tomen rumbo hacia la costa, el mar, porque es a este lugar a donde se debe dirigir su *iyari* (Pacheco 2010: 62-63). Así, seguramente no es por casualidad que, en contraste, los *wixaritari* se deshagan del cuerpo de Tatei Niwetsika, o de lo que ya con toda seguridad podría llamar fardo mortuario, quemándolo en el nororiente del *tukipa*.¹⁴² La quema se realiza ahí, sugiero, no sólo porque para los huicholes los muertos vulgares vayan hacia la costa y las deidades al oriente (*Ibíd.*: 82),¹⁴³ sino porque al *iyari* de Tatei Niwetsika, como al resto, se le tiene que marcar el rumbo. Recuerdese que el *iyari* se transforma en una nube de lluvia y que, según Neurath (2002) la lluvia deseada por los huicholes para el desarrollo de sus cultivos es la lluvia del este. Así, parece que éste es el motivo por el que es hacia allá a donde se debe dirigir el *iyari* de Tatei Niwetsika para que éste mismo produzca las esperadas lluvias que harán crecer el maíz. Dirigiendo el *iyari* desprendido de Tatei Niwetsika, al igual que el de cualquier persona fallecida, ya no deambulará errante sino con un rumbo fijo y deseado.

Ahora, al terminar los sepelios comunes, después de la bendición y el marcado con ceniza lo que viene es la repartición de alimentos (Pacheco 2010: 67 y 68). Entonces las personas que asistieron, comen, platican y acuerdan la fecha del canto que se realizará para despedir ya no el cuerpo sino el *iyari* del muerto (*hutaimari, infra*). En Namawita Neixa, al terminar la quema, la bendición y el reparto de chocolate en agua y galletas, reinicia el canto pero ya sólo por un par de horas. En el *tuki*, ya ni Tatei Niwetsika, ni sus huesos están presentes, sólo quedan las N+ariwamete, que son las lluvias del este y, sugiero, son también el *iyari* de Tatei Niwetsika que, recién desprendido, aún deambula. Entonces

¹⁴² De estar en lo correcto, esta interesante diferencia entre quemar el bulto de Niwetsika y enterrar al común de los *wixaritari* me recuerda el registro de lo restringida que era la incineración entre los indígenas del Altiplano Central. Motolinía (1979 [circa 1565]) señala que ésta quema se reservaba prácticamente para dignatarios, dada la gran cantidad de trabajo y madera que implicaba una pira así.

¹⁴³ En el pensamiento *wixarika*, el este y el norte pertenecen al mismo campo semántico.

termina la fiesta, todos comen, platican, beben y finalmente la mayoría de la gente se retira.

Después del entierro de un *wixarika*, los huicholes acostumbran que el *mar+’akame* realice un canto en el que se trae de vuelta al *iyari* del difunto con la finalidad de volver a atraparlo y despedirse de él para siempre, con este canto ya no se despide al cuerpo sino al “alma” (véanse etnografías al respecto en Pacheco 2010 y Fikes 2011). Este canto se denomina *hutaimari* e idealmente se realiza cinco días después del entierro, pero hay un detalle, si alguien muere durante la temporada de lluvias también llamada *witaimari*, noche del año o *t+kari* (junio-septiembre), el *hutaimari* debe ser pospuesto hasta después de Mawarixa, que es la fiesta que cierra el “periodo nocturno”, “cuando amanece”. Durante este periodo oscuro, los *wixaritari* no celebran ningún *hutaimari*, porque como dicen ellos, no se puede. En consecuencia, parece que esta restricción se debe a que el *hutaimari* tiene como fin atrapar y despedir al alma, al *iyari*, el *iyari* que produce nubes y lluvia; pero en este periodo lo que menos se quiere atrapar o detener es la precipitación pluvial, al contrario. El *iyari* entendido no como alma sino como lluvia, justificaría por qué en estas fechas no se puede realizar ningún *hutaimari*, porque no se puede detener¹⁴⁴ a los productores de lluvia, a los *iyari*, y menos aún al *iyari* de Tatei Niwetsika.

Lo anterior se integra a la cadena de transformaciones que componen a Tatei Werika +imari, la categoría sensible en estudio, de la manera siguiente. De acuerdo con los informantes de Pacheco (2010) sobre cómo los *tuapuritari* conceptualizan la vida en una persona, la pérdida de humedad anuncia la muerte del cuerpo. Pero esta humedad, que es el *iyari*, deviene o retorna a ser nube y lluvia que a fin de cuentas produce vida. De este modo, quemar los olotes y las hojas secas del “cuerpo sin vida” de Tatei Niwetsika los convierte justamente en humo que, según la lógica de transformación *wixarika*, se convierte en lluvia, en humedad. Esta humedad que, desde la perspectiva *wixarika*, es lo

¹⁴⁴ De hecho, en este periodo de lluvias nada puede detenerse, incluso las varas de mando que permiten apresar por comportamientos inadecuados son decomisadas (Neurath 2002). Menciona Neurath “La fiesta [Namawita Neixa] tiene, ciertamente, connotaciones anárquicas. Las autoridades tradicionales renuncian el día que comienza la ‘noche’ de las lluvias. En la temporada de crecimiento nadie puede ser amarrado [...] Amarrar a una persona implicaría impedir el crecimiento de la milpa” (2011: 219).

más lejano a la muerte. Así, la quema del cuerpo muerto del maíz *teiyari* que se lleva a cabo en Namawita Neixa es un requisito insoslayable para conseguir la lluvia, el crecimiento y por lo tanto la auto-regeneración de este mismo *teiyari* de Tatei Niwetsika, cuyos granos están a punto de sembrarse. Se trata de un continuo ininterrumpido en el que, como se ha visto, Tatei Werika +imari es el *teiyari* pero también es parte de la primera lluvia. De tal forma, no se trata sólo de seguir una lógica visual en la que el humo de la quema se transforma en nubes de lluvia sino que tiene implicaciones no evidentes, como el hecho de que la lluvia que es agua, para los huicholes asimismo es vapor y humedad, pero también respiración, aire, *iyari*, vida en una persona. Así, pudiera ser que estos actos de Namawita Neixa no se traten sólo de humo tornándose lluvia bajo un aspecto visual, sino también de la liberación necesaria del *iyari* de Tatei Niwetsika. En consecuencia, la categoría sensible que es Tatei Werika +imari integra elementos que se unen bajo la lógica visual pero también abarca la condición interna del *iyari*. ¿Cuál es la implicación de esto?

2.4 COMENTARIOS FINALES

El desarrollo de este capítulo ha dejado ver que las deidades *wixaritari*, en este caso Tatei Werika +imari, son conceptualizadas de manera múltiple y que esta multiplicidad se expresa de manera oral, gráfica y ritual, lo que permite reconocer a Tatei Werika +imari de una manera mucho más amplia y compleja que sólo como un águila joven.

Dado que una de las materializaciones más señaladas por los *wixaritari* fue que Tatei Werika +imari es el maíz, se hizo la etnografía de su ciclo agrícola y de lo que pasa con él en su versión *teiyari* y atado de mazorcas llamado Niwetsika, a lo largo del año. Hacer este seguimiento trajo a primer plano que el maíz presente en la etnografía de las ceremonias no es sólo maíz sino maíz *teiyari* y que las mazorcas que componen el atado Niwetsika no son solamente las mejores mazorcas. Dicha descripción, si bien es correcta (dado que efectivamente corresponde a las mejores mazorcas), omite que estas mazorcas constituyen la semilla para la siguiente siembra, que por ende son las mismas durante todo el año agrícola y que estas mismas mazorcas son llevadas a todas las ceremonias que

se celebran durante dicho año. Estas mazorcas reciben un trato especial pues se cuidan, se alimentan, peregrinan, asisten a los *neixa* y a las fiestas de *xiriki* y los restos de su cuerpo (olotes) se queman o se entierran para que se regenere como lluvia o como tierra, mientras que sus granos se vuelven a sembrar y reinician el ciclo. Así, el maíz *teiyari* se conserva intacto cuando forma parte del atado Niwetsika, pero se consume de manera ritual en cada *neixa* cuando no. En ambas versiones, de manera fundamental, el maíz *teiyari* está presente en cada fiesta de *tukipa* o de *xiriki* a lo largo del año.

Así, dado que una de las materializaciones de Tatei Werika +imari es el maíz y el mismo maíz *teiyari*, Tatei Werika +imari está presente bajo distintas versiones en cada *neixa*. Sin embargo, Tatei Werika +imari no es sólo maíz, por ende, en los *neixa* puede reconocerse también a través del humo que produce la quema de su cuerpo en Namawita Neixa o la serpiente de lluvia con astas o serpiente venada de Hikuri Neixa. Ahora, si la pregunta del capítulo ha sido ¿cómo pensar al maíz, al venado, a parte de la primera lluvia y a Tatei Werika +imari para que la expresión *wixarika* que dicta que son “lo mismo” nos haga sentido?, a manera de respuesta, en primer lugar me gustaría señalar que después de la etnografía y análisis del ciclo agrícola, del ciclo *neixa*, y del estudio de Tatei Werika +imari como categoría sensible, si bien aun se puede seguir pensando a Tatei Werika +imari como una deidad múltiple, no se puede continuar pensando que los elementos que la componen son inconexos entre sí pues cada elemento se relaciona con el otro a partir de convergencias temporales, espaciales, visuales, o de una combinación de las tres. Además de que el motivo que enlaza a unos no es necesariamente el mismo que permite a un tercero enlazarse con el otro, la conexión existe de forma distinta para cada caso.

Asimismo, en este capítulo se analizó la lógica de transformación que justifica al maíz como parte de la primera lluvia y cómo se expresa visualmente a través del humo que se “vuelve” nubes, lluvia, agua. Sin embargo, este aspecto visual coincidente va más allá pues, bajo la perspectiva *wixarika*, agua y aire se conceptualizan como lo mismo. Así, fue imprescindible incluir al aire como parte del análisis en la medida en que completaba la cadena de transformaciones pero, además, hacerlo fue especialmente importante dado

que condujo a notar que para los huicholes hacer uso del aire es respirar, y respirar es estar vivo, es tener *iyari*, y el *iyari* es propio de las personas *wixaritari*. Este detalle, sumado a la identificación del tratamiento mortuario que se da a Niwetsika durante Namawita Neixa, expone sigilosa y a la vez explícitamente la extrema concepción que los *wixaritari* tienen de ella como persona.

Este resultado obliga a recordar las palabras de Xutulima acerca de que “las deidades [...] anteriormente eran como nosotros, como humanos” o de que “[...] Werika +imari, pues era un humano”... Entonces, parece que para los huicholes, Tatei Werika +imari no se trata sólo de un águila, de un águila que por generación de memoria se asocia con el maíz, el venado y la lluvia, no se trata sólo de la transformación de la materia en humo/vapor y eventual agua. No se trata, mucho menos, de identificar fenómenos o elementos naturales, *para los huicholes Tatei Werika +imari se trata de un humano, de una persona*. Así, si hasta el momento la investigación nos ha aproximado a qué es Tatei Werika +imari y a resolver cómo es todo eso a la vez, en el camino, dada la manera como es tratada y referida, ha sido evidente que no es sólo un *qué* sino un *quién*. El punto ahora es ¿de qué manera este punto aporta a la comprensión de su complejidad?

III. EL MAÍZ TAMBIÉN CUMPLE. ACERCAMIENTO A LA NOCIÓN *WIXARIKA* DE DEIDAD A PARTIR DE LA NOCIÓN *WIXARIKA* DE PERSONA

En el capítulo previo se ha visto cómo Tatei Niwetsika (Nuestra Madre Maíz) quien es una de las transformaciones de Tatei Werika +imari, se viste, se cuida y, en la quema de los restos de su cuerpo, se despide a su *iyari*, el cual se envía con un rumbo dirigido, tal como los *wixaritari* hacen con el de una persona o, siendo más específicos, con el de un(a) *wixarika*. Estas observaciones obligan a volver la mirada hacia los primeros datos etnográficos obtenidos para esta investigación: el contenido del *wawi* narrado en el capítulo I, donde recurrentemente se menciona que Tatei Werika +imari (junto con otras deidades) era humana, o lo que en *wixarika* Xutulima indicó como Tatei Werika +imari *tewiyari*. En dicha narración Xutulima menciona, por ejemplo, que “Las dos mujeres [Tatei Werika +imari y Tatei *Ut+anaka*] ya no son *humanos* [*te+teriyari*, sg. *tewiyari*], sino maíz”, asimismo, también indica que se cuando se bendicen los elotes estas mujeres están “como elote y a la vez como *humanas* [*te+teriyari*]” (Xutulima [párrafo 12 y 17], Tuapurie 2012). Cabe aclarar que para expresar lo anterior Xutulima utilizó el término *tewiyari* (honorífico de *tewi*)¹ y fue Etsiakame, su hermano, quien tradujo el término como *humano*. De hecho, en el relato de Xutulima, la propiedad *tewiyari* de la deidad en estudio fue aludida de manera tanto o más frecuente que su correspondencia con el maíz, con el venado o con la primera lluvia. Al respecto, hasta ahora sólo se han analizado estas últimas correspondencias, sin embargo, no se puede dejar de lado el atributo “humano” o *tewiyari* de Tatei Werika +imari, menos aún cuando ha sido el mismo análisis el que ha devuelto al tema de su “humanidad”.

Así, sea a partir de la constante referencia oral, como queda expresado en el relato de Xutulima, o a partir del tipo de trato mortuorio que se ha visto que recibe Tatei Werika +imari (como maíz) en Namawita Neixa, queda claro que si esta deidad es algo, más allá de maíz, venada o lluvia, es eso que Etsiakame tradujo como humano: *tewiyari*. Por

¹ *Tewiyari* es una variante del término *tewi*, cuyos contextos de uso abordaré en los próximos párrafos.

supuesto, ni Tatei Werika +imari ni Tatei Niwetsika son las únicas deidades huicholas² que son tratadas como personas o que son referidas como tales. De hecho, uno de los primeros y más claros registros precedentes es el de Preuss (1998c [1907]: 169-170), quien señala: “Cuando yo pregunto, por ejemplo, si tal o cual persona simboliza el agua, me contestan: ‘Se dice que es la *persona agua*’” (cursivas mías). Así sucede también para el maíz, el peyote, o el venado (entre muchos otros) quienes son referidos como “persona maíz,” “persona peyote” y “persona venado”, respectivamente (véase Pacheco, 1994; Gómez y Ortiz 2004: 264). Por otra parte, de acuerdo con el trato que reciben las jícaras efigie huicholas³ (materialización de las deidades *kakauyarite* y *tateteima*), Kindl (2003: 238) considera que éstas “nacen, se desarrollan y mueren, de la misma manera que lo haría un ser humano”. Por lo tanto el trato que reciben las jícaras efigie, que son las deidades, nuevamente liga a éstas con lo humano. Aunado a ello se puede volver al multicitado relato de Xutulima donde se remarca la humanidad de las deidades huicholas a través de constantes detalles narrativos (véase capítulo I). Parece entonces que las deidades *wixaritari*, como muchas otras, entre ellas las mesoamericanas, están humanizadas. Pero eso no es novedad, la condición humana es una mención bastante común de los relatos en torno a las deidades prehispánicas e indígenas. Y quizá justo por ser una mención bastante común, en la práctica etnográfica la humanidad de las deidades pasa fácilmente inadvertida, quedando como un mero detalle narrativo o en el mejor de los casos como un atributo de carácter mítico.⁴

² Estrictamente hablando, Los santos también son deidades huicholas, sin embargo, a menos de que aclare lo contrario, en adelante con “dioses huicholes” o “deidades huicholas” me refiero exclusivamente a los *Kakauyarite* y a las *Tateteima*.

³ Retomando el término usado por Kindl (2003).

⁴ “La mayor parte de los dioses tienen forma y personalidad humana. Algunos tienen forma animal [...] pero en general son de forma humana y las formas animales son manifestaciones especiales o el disfraz (*nahualli*) del dios” (Florescano 1997: 49). “Los dioses creadores mayas, nahuas o mixtecos eran invisibles e impalpables en algunos casos, y en otros corpóreos, pero en ambos sus características más notables eran humanas” (*Ídem.*: 51). “[...] cada una de estas deidades estaba representada por un cuerpo humano y otro animal o vegetal, o por una combinación de rasgos humanos y naturales. Esta diversidad ejemplifica la clásica oposición entre lo uno y lo múltiple, sin embargo, en todos los casos se advierte que la forma humana es el elemento común que subyace en las múltiples manifestaciones de lo divino” (*Ídem.*: 53-54). Véase también Motolinia (1996: 56), Otto (1993 [1929]) en el caso de la naturaleza humana de los dioses griegos y Valeri (1985: XI y 13) en el caso de los dioses de Hawai. “Todos los dioses tienen en común lo que es común en los individuos; el hecho de pertenecer a una misma especie, la especie humana” (*Ídem.*: 13).

En contraste, esta investigación no minimiza la condición humana de las deidades huicholas, especialmente porque en el estudio extenso de una deidad huichola resulta fundamental ahondar en cuál es el *concepto huichol de deidad*. En este sentido, dado que *tewiyari* (lo que Etsiakame traduce como condición humana), es una de las características más frecuentemente referidas para las deidades *wixaritari*, ésta característica se vuelve un atributo que las constituye y por lo tanto fundamental en el concepto huichol de deidad. Es decir, dado que constituye a sus deidades, para entender el concepto huichol de deidad resulta clave entender a qué se refieren los *wixaritari* cuando dicen que sus deidades son *humanas* y a qué, o cuándo, es que los huicholes aplican el término “humano” o, mejor dicho, *tewi/tewiyari*. Por este motivo, para el estudio de Tatei Werika +imari resulta fundamental analizar esta humanidad, o preferiblemente, el concepto *wixarika* con el que se denomina a ésta: *tewiyari*. Como resultado, dado que *tewiyari* es una variante del término *tewi*, “persona”, este capítulo desemboca en un acercamiento a la noción *wixarika* de persona con el fin de explorar la noción *wixarika* de deidad.

Así, el objetivo de este capítulo es reflexionar sobre el concepto huichol de persona para acercarnos al concepto huichol de deidad. El modo de aproximación será a través del análisis de los contextos de uso de la palabra *tewi*, de las características que componen a un *tewi*, de las prácticas que realiza y del trato que recibe; todo lo cual será contrastado con las características que componen a las deidades, con las prácticas que realizan y con el trato que reciben. Al final, se prestará particular atención al caso de Tatei Werika +imari y Tatei Niwetsika para ratificar si estas deidades presentan o no dichas características.

La primera parte del capítulo da la base para argumentar que *tewi* y *tewiyari* comparten composición interna, posibilidades corpóreas, ejecutan las mismas prácticas y reciben tratos similares, lo cual paralelamente resolverá quiénes son *tewi* y por qué. La segunda parte analizará cómo Tatei Werika +imari/Tatei Niwetsika lleva a cabo las prácticas necesarias para su construcción como *tewiyari*. Para ello, y siendo congruentes con el capítulo anterior, el maíz *teiyari* seguirá siendo el hilo conductor. Al respecto, se verá que éste debe cumplir con ciertas prácticas cada año, lo que desemboca en la celebración de

los *neixa* que, como se sugerirá, vienen a ser la celebración de los ritos de paso del maíz, necesarios en su construcción como persona. Para demostrarlo, primero será necesario abordar de qué o cómo se compone un *tewi* y, después, cómo una de las corporalidades de Tatei Werika +imari, el maíz *teiyari*, se encuentra siempre en el tiempo y el espacio donde se realizan estas ceremonias.

Cabe mencionar que dado que el maíz *teiyari* es una posibilidad corpórea de Tatei Werika +imari pero también de Tatei Niwetsika, Nuestra Madre Maíz, las observaciones y resultados de este capítulo atañen a esta última de forma directa. De este modo, si bien el capítulo aborda la condición *tewiyari* de las deidades, en especial de Tatei Werika +imari, paralelamente es un estudio de Tatei Niwetsika y de su construcción como persona.

Es importante enfatizar oportunamente que *tewiyari* es una variante o especie de honorífico del término *tewi* que los huicholes aplican a cierta condición de sus deidades. En este sentido, *tewi* y *tewiyari* corresponden básicamente al mismo concepto. Dado lo anterior, aunque en adelante el texto se enfoque en *tewi*, a menos que se indique lo contrario, se está aludiendo también al *tewiyari*, cada uno con sus plurales *te+teri* y *te+teriyari*, respectivamente.

3.1 ANTECEDENTES SOBRE LA NOCIÓN DE PERSONA

El concepto de persona tal como lo concebimos hoy en día, indica Marcel Mauss (1979), tiene su origen en el cristianismo, para el cual todos los seres humanos, sin excepción de nacionalidad o posición social, constan de cuerpo y alma. Esta noción ha rebasado fronteras espaciales, temporales y religiosas, por lo que como herederos de la cultura occidental en que se originó el cristianismo, la composición de la persona tal como la concebimos hoy en día es a partir de cuerpo y alma. Sin embargo, estudios sobre las culturas amerindias indican que éstas no comparten nuestro concepto de persona (Descola 2001, 2002; Viveiros de Castro 2004a). Asimismo, etnografía realizada con grupos indígenas de México muestra que sus nociones de persona no se limitan a un cuerpo humano (y tampoco estrictamente a un alma), sino que incluyen a tipos de cuerpos o seres diversos. Asimismo, para diversas etnografías de América, la “persona”, además de

humanos, abarca animales, vegetales y/o fenómenos meteorológicos, por mencionar algunos (tal como al maíz o a los vientos, véase Good 2011, como ejemplo).⁵ No obstante, desde principios del s. XXI, nuevos planteamientos han tenido eco en los estudios etnológicos en México, enriqueciendo los cuestionamientos ya no sólo en torno a la noción de persona sino en torno a la noción de naturaleza y también de humanidad. Un ejemplo de ello es el cuestionamiento que hace Descola (2001, 2002) en torno a la universalidad del binomio naturaleza-cultura que asume como principio la existencia de una naturaleza poblada de múltiples culturas (multiculturalismo). Con base en su etnografía de los jíbaros achuar, Descola enfatiza que dicho binomio no es universal y cuestiona qué tan útil es mantenerlo como marco de referencia para el estudio de tradiciones que no lo comparten (*Ídem.*). Por otro lado, estudios de la Amazonía, representados especialmente por Viveiros de Castro (1998, 2004) han detectado que, por resumirlo de alguna manera, cada especie animal (humanos, jaguares, etcétera) se autoconsidera la especie depredadora o superior y por lo tanto dominante. En estas etnografías queda en evidencia que la especie humana no siempre domina sobre el resto de la naturaleza ni mucho menos se considera la única especie dotada de cultura. Las etnografías citadas notan así la existencia de un concepto de humanidad comparable al nuestro, pero en el que lo *compartido* no es la especie humana taxonómicamente hablando, sino la *cultura*. En este caso, el gran contraste es que ya no se trata entonces de una naturaleza con múltiples culturas sino de una cultura con múltiples naturalezas (multinaturalismo, véase Viveiros de Castro 2002).

Por lo tanto, dichos avances etnográficos sugieren que no sólo existen otras nociones de persona sino también otras nociones de humanidad. Estos “recientes” cuestionamientos han llevado a algunos investigadores a reflexionar sobre temas paralelos tales como las diferentes nociones de alteridad o ¿cuál es la noción de *otro* del otro? (véase Good 2011; Martínez González 2013, Martínez Ramírez 2012, respectivamente). En torno a la persona, desde el enfoque de Good (2011), por ejemplo, para los nahuas de Guerrero, la persona

⁵ En el caso de los huicholes, como referí, un ejemplo es la persona maíz, la persona peyote, la persona venado, la persona agua.

no se define por un cuerpo humano sino por el trabajo que realiza y su participación en el intercambio de las fuerzas derivadas. En este sentido, para los nahuas, el maíz, además de ser vivo es una persona porque su adecuado crecimiento implica fuerza de trabajo, es decir, recibe, pero también da, porque aporta fuerza a quienes lo consumen (Good 2011: 194). Sobre la noción de humanidad, estudios trabajados con fuentes purépechas parten de que la humanidad se compone de un cuerpo humano vivo que necesariamente debe estar inserto en una sociedad (Martínez González 2013). En cuanto a la noción de humanidad llevada a la noción de alteridad, Martínez Ramírez (2012) encuentra que los raramuri no se refieren a sí mismos ni a los mestizos como humanos, lo que le sugiere que lo común en ambos no es la humanidad sino el parentesco, pues los raramuri consideran a los mestizos como primos. A partir de ello, la autora subraya que la noción raramuri de humanidad no se maneja bajo los mismos principios que la nuestra. Ello, sugiere Martínez Ramírez, no implica ver menguado el concepto de humanidad sino que constituye una invitación a multiplicar los conceptos en lugar de reducirlos (*Ídem*).

Entre los huicholes, los estudios centrados en la persona, y paralelamente en la humanidad, han sido realizados por Pacheco (2010, 2016), Neurath (2011) y Escalante (2015). Pacheco enfatiza que la noción *wixarika* de persona no se limita al ser humano y “que engloba una variedad más amplia de seres existentes, que tiene por característica esencial la posibilidad de cambio o transformación” (2010: 4). Menciona que dentro de esta amplia variedad de seres, la condición común es la humanidad,

“sustentada en el tiempo primigenio o mítico, en donde todos ‘eran como personas’ para posteriormente transformarse en plantas, animales, astros, accidentes geográficos, etc., de esta manera, lo que nosotros clasificamos como naturaleza, entre los huicholes puede ser objetivada como seres, con los cuales es posible establecer relaciones, donde la transformación es algo que se considera posible” (*Ibíd.* 125).

Por ese motivo, indica Pacheco, el estudio de la noción de persona “no debe reducirse a categorías biológicas basadas en la corporalidad del humano” (*Ídem.*).

No obstante, aunque a lo largo de su estudio Pacheco enfatiza que la noción *wixarika* de persona no se limita a seres con cuerpo biológicamente humano, derivado de su

etnografía de una ceremonia mortuoria y de las actividades implicadas que presencia, Pacheco se enfoca en éste, en el tratamiento que recibe el cuerpo biológicamente humano y el *iyari* de una persona *wixarika* al morir.⁶ Con tal etnografía, dicho autor hace un estudio de la persona *wixarika* a partir del concepto de dividuo (en el que una persona se compone por cuerpo y alma interior, doblemente dividido). Pacheco parte de que para los *wixaritari* la persona se divide en dos: 1) el lado derecho es iluminado, masculino, ligado a la parte de arriba y con el este, mientras que 2) el lado izquierdo se considera oscuro, femenino, ligado a la parte de abajo y al oeste. De esta manera, el dividuo huichol se explica como un compuesto de luz y oscuridad que remite de manera directa a los conceptos huicholes *tukari* y *t+kari* (Pacheco 2010: 10, véase también p. 9) que justo tienen que ver con dichos campos semánticos de luz y oscuridad, respectivamente.

En la citada etnografía, Pacheco observa que durante los sepelios *wixaritari* las personas asistentes son untadas con un poco de pintura negra sobre su lado derecho, el cual como antes se indicó corresponde a la parte iluminada. Esto le permite sugerir que dicha aplicación tiene como finalidad oscurecer la parte iluminada del dividuo y entonces ser totalmente invisible para la persona recién fallecida. De acuerdo con su estudio, esta práctica hace evidente la escisión del cuerpo huichol. De esta manera, Pacheco aborda la noción *wixarika* de persona a partir del concepto de dividuo que en el caso huichol implica una composición de luz y oscuridad.

En un aporte posterior, Pacheco (2016) aborda a la humanidad huichola partiendo del análisis de Tatei Neixa. Con ello sugiere que esta ceremonia es un momento clave en el que los niños huicholes se separan de los primeros frutos y del mundo de los dioses para convertirse plenamente en humanos. Así, los frutos se quedan frutos, los dioses se quedan dioses y los niños se establecen o formalizan como humanos. A partir de su texto, puede distinguirse que la humanidad de la que está hablando el autor es una humanidad

⁶ Lo cual, dicho sea de paso, como vimos en el capítulo anterior, ha resultado especialmente útil como comparativo importante con el tratamiento que reciben las deidades.

en el sentido occidental (de cuerpo biológicamente humano) pues no se hace un análisis de lo *tewi*.

En cuanto al texto de Neurath (2011) que se relaciona directamente con el presente estudio, el investigador analiza la noción *wixarika* de persona enfocándose también en las personas de cuerpo biológicamente humano. Como herramienta metodológica utiliza las palabras *wixaritari tewi*, *tewari* y *teiwari*; donde la primera, *tewi*, la traduce como humano, *tewari* como ancestro y *teiwari* como vecino (mestizo). El autor también parte de la base conceptual *tukari* y *t+kari*, conceptos huicholes que como antes mencioné aluden al campo semántico de lo luminoso y de lo oscuro, respectivamente. Neurath analiza cómo los *wixaritari*, al hacer su iniciación chamánica⁷ pasan al lado *tukari* (iluminado) mientras que al ejercer una anti-iniciación⁸ pasan al lado *t+kari* (oscuro). Para dicho autor, en el intermedio de estos opuestos está el *tewi*, entendido como –largo, persona, gente, humano o indígena (*Ibíd.* 206) y como– una categoría *status quo* en la que transcurre la vida humana (*Ibíd.* 208). De acuerdo con el autor, el *tewi* corresponde a gente que fracasa en la iniciación y no logra convertirse en *tewari* (ancestro) ni en *teiwari* (mestizo) (*Ibíd.* 210). Es decir, en la transición de “persona común” a ancestro y la transición de “persona común” a mestizo, Neurath (2011) sugiere que una iniciación fallida corresponde a lo que es un *tewi*, huichol común o *lego*. *Tewi* entonces, sugiere el autor (*Ídem*), es estar a medio camino entre ancestro deificado y mestizo.

A partir de las distintas capacidades huicholas de convertirse en iniciados o anti-iniciados, Neurath (2011) propone no pensar en opuestos complementarios sino en personas escindidas o dividualos que están en permanente transición de un extremo a otro, donde *tewi* es la parte media e inestable, correspondiente al tránsito por la vida real y común. Con base en lo anterior, el autor indica que ninguna de estas categorías (*tewi*, *tewari*, *teiwari*) puede ser comprendida, pues lo que importa son las transformaciones, el paso de una categoría a la otra (*Ibíd.* 208).

⁷ Cumplir con una serie de ritos de paso como la cacería y la peregrinación.

⁸ En el texto, anti-iniciación se describe como la realización de prácticas características del *t+kari*, tal como el consumo de *kieri*, el individualismo y tener prácticas similares a las de los mestizos (Neurath 2011).

Por otra parte, uno de los estudios de Kindl (2003) mantiene un particular enlace con la noción *wixarika* de persona. En dicha investigación, la autora aborda las jícaras huicholas, algunas de las cuales, como ya se ha indicado, ella denomina “jícaras efigie”. Una de las conclusiones de Kindl es que dichas jícaras no corresponden a objetos rituales sino que son considerados como seres vivos. Lo anterior, derivado de su observación de que “las jícaras siguen las etapas del ciclo vital tal como lo conciben los huicholes” (*Ibíd.* 238), pues al ser quinquenalmente renovadas bajo la exigencia de que la jícara anterior sea reintegrada a la tierra y, dado “que las figuras incluidas en ellas adquieren vida propia, entendemos en qué medida las jícaras rituales de los huicholes nacen, se desarrollan y mueren, de la misma manera que lo haría un ser humano” (*ídem.*). Al respecto, si bien la autora no canaliza su investigación como un estudio de la persona *wixarika*, está directamente relacionada. Lo anterior, dado que en el tipo de trato que se da a las jícaras va inmiscuida la concepción de un tipo de persona, que en dicho caso, a diferencia de los estudios de Pacheco (2010) y de Neurath (2011), no atañe sólo a la persona huichola de cuerpo biológicamente humano sino también a las deidades huicholas y a otros tipos de cuerpos. Por lo tanto, el estudio del citado estudio de Kindl constituye un precedente importante para la presente investigación.

Por otro lado, como es notable, tanto el estudio de Pacheco como el de Neurath coinciden en el uso del concepto de persona escindida. Dicho concepto no atañe directamente a la manera como se abordará aquí la noción *wixarika* de persona, sin embargo, lo complementan. Una diferencia importante entre dichos trabajos y la presente investigación, es que si bien Pacheco (2010) enfatiza que la noción de persona *wixarika* se extiende más allá de la biología del cuerpo humano, a razón de su etnografía, su estudio, como el de Neurath, se centra en las personas huicholas con cuerpo biológicamente humano. En ninguno de estos casos se aborda qué o quién de los huicholes es *tewi*, no se aborda el *tewi* como categoría. En contraste, el presente estudio tiene como objetivo justamente esto último, explorar qué es lo que permite a un *tewi* ser tal. Sin embargo, para dicha exploración, no se asumirá a la categoría *tewi* como equivalente de humano pues, como se verá, si bien, la persona *wixarika* posee un cuerpo biológicamente humano,

éste es sólo una de varias posibilidades corpóreas. De acuerdo con el siguiente análisis, aun cuando *tewi* puede entenderse como la noción *wixarika* de persona, su esencia no radica en el cuerpo orgánico antropomorfo, sino con otro tipo de relaciones.

Me parece fundamental subrayar que existe una importante diferencia entre lo que implica el concepto de *tewi*, el concepto de humano y el concepto de persona; por lo que precisar la diferencia es el primer punto de discusión pese a que, por engarce terminológico, vincule *tewi* con la noción *wixarika* de persona.

3.2 TEWI. LA NOCIÓN WIXARIKA DE PERSONA

3.2.1 ¿Ser *tewi* es ser humano? o ¿quiénes son *tewi*?

Si, como se ha visto, la etnografía refiere constantemente que Tatei Werika +imari fue/es un humano, entonces cabe preguntarse qué implica la palabra *humano* para los *wixaritari*. En ese caso, sin embargo, es mejor regresar al concepto original, porque *humano* es sólo el término que Etsiakame utilizó para traducir lo que Xutulima denominaba *tewiyari*.⁹ Comenzaré por decir que, de manera general, *tewi* es la palabra *wixarika* para decir –algo similar a– persona, su plural es *te+teri*. *Tewiyari* es sólo una variante de *tewi* que se aplica a las deidades o que se usa para indicar vida en algo que no está comúnmente animado o humanizado, es decir, que carece de cuerpo biológicamente humano.¹⁰ Por ejemplo, “*Maxa* (venado) *tewiyari*” puede entenderse, como “la persona venado”, “el venado en su versión persona” o versión del venado en la que puede hablar y le podemos entender. Asimismo, como se ha mencionado, en ocasiones, el sufijo *yari* funciona como honorífico. De este modo, en principio, la diferencia entre *tewi* y *tewiyari* es simple: *tewi* refiere a

⁹ Es preciso mencionar que no es sólo Xutulima quien utiliza estos términos para referirse a las deidades, sino que, de hecho, lo usan el común de los *wixaritari*, especialmente cuando narran relatos en torno a los *Kakauyarite* y las *Tateteima*.

¹⁰ Por ejemplo, *uki* es “hombre”, *ukiyari* es “jefe”. Vale la pena referir que *iyari* en términos generales alude al corazón tanto en términos de biología como en cuanto a pensamiento y forma de ser. En este sentido, etimológicamente hablando, otra forma de entender el *-iyari* en *tewiyari*, aunque no diametralmente opuesto al hecho de ser un honorífico, podría ser “con corazón, pensamiento, interior de *tewi*” pues *-iyari* es el atributo y *tewi*- el núcleo.

huicholes comunes, *tewiyari* se usa para sus deidades. Aclarada esta diferencia, nos enfocaremos en el término genérico: *tewi*.¹¹

Para ilustrarme cómo se dice “gente”, mi amiga *Wenima* me dice: “Si pasa de lejos alguien que no reconozco, pienso, ‘ahí va un *tewi*, ¿quién será?’” (*Katurisi*, Tuapurie 2013). Pero una cosa que he notado y que *Wenima* no mencionó fue que cuando los huicholes ven de lejos a un mestizo que tampoco reconocen, no dicen “ahí va un *tewi*”, no, los huicholes siempre dicen: “Ahí va un *teiwari*”. Este detalle sugiere que los *wixaritari* hacen una distinción entre *tewi* y *teiwari*, para ellos, un *teiwari* no es un *tewi*, sino que “un *teiwari* es un *teiwari*”, como me dijo una vez mi amiga *Xiute* (*Katurisi*, Tuapurie 2013). Pero sucede que un cora (*neuxi*) tampoco es un *tewi*, es un cora, un *neuxi*. Un tepehuano “pues es un tepehuano, un *wak+r+*, ellos no son *tewi*” (*idem.*). Por lo tanto, más allá de una simple diferenciación entre huicholes, mestizos y otros indígenas de la región, lo que me dijo *Xiute* es un claro anuncio de que *tewi* no equivale a “humano”, ni siquiera a “persona”.¹² No lo es porque ni coras, ni tepehuanos (cf. Shelton 2006: 144), ni mestizos somos *tewi*, pero además porque, de hecho, *tewi* es un concepto extensivo, por ejemplo, al agua, al venado, a las deidades (*tewiyari*). Es decir, *tewi* no abarca a toda la especie humana pero tampoco se limita a ella, el concepto de *tewi* tiene márgenes diferentes. Esto hace preguntarse ¿cómo o por qué *no* todos los humanos somos *tewi*, pero los *wixaritari* y sus dioses sí?, ¿en qué radica lo continuo entre los huicholes y sus dioses? o, ¿en qué radica la discontinuidad entre huicholes y, por ejemplo, coras o mestizos? Para abordar estas preguntas, sin embargo, el primer paso es resolver ¿qué es ser *tewi*? La manera de

¹¹ No debe confundirse *tewi* con *teewi*, donde el primero alude a las personas huicholas, mientras que el segundo se traduce como *largo*.

¹² Sin un análisis profundo, un *wixarika* dirá que *tewi* se traduce como *persona* y que un mestizo también es *tewi*. Sin embargo, en el contexto de la sierra y con una inmersión adecuada, cualquier *wixarika* dirá claramente, como remití, que un cora, un mestizo, o un tepehuano son personas, sí, pero no *te+teri* (sg. *tewi*).

En su investigación sobre el concepto de humanidad tarahumara, Martínez Ramírez (2012; en prensa) propone analizar a éste desde una perspectiva ‘otra’, en la que puede reconocerse un concepto de humanidad ‘otro’, cuya base no se encuentra en pertenecer a la especie biológicamente humana, o no, sino en ser parientes. Como veremos, en el análisis del caso *wixarika* que propongo, la posibilidad de parentesco también tiene un lugar clave dentro de lo que se considera humano/persona para los huicholes. Sin embargo, como hemos visto, lo que podemos llamar la noción *wixarika* de persona, el *tewi*, tiene un sesgo mucho más tajante, porque éste excluye de tajo a los mestizos y de hecho a todo aquél que no sea *wixarika*.

aproximarnos será explorando características y prácticas compartidas entre quienes poseen tal atributo.

3.2.2 Aspectos compartidos entre los huicholes y sus deidades nativas

En la sierra, cuando quiero preguntar “¿cómo te llamas?” pregunto: “¿*Ke petitewa?*”. Casi siempre lo que me responden es su nombre en español, sea Julio, Yolanda, Hortencia... Ante ello siempre debo agregar: “pero en huichol”, “¿*ke petitewa* en huichol?” y entonces me responden *K+kame*, *Kupaima*, *Etsiama*... En 2015, hasta después de tres años de ir a la sierra y cometer el mismo error constantemente, un amigo *wixarika* me corrigió justo después de decirlo: “Eso se dice ‘¿*Ke petitewa tewik+?*’,¹³ o sea, ‘¿cómo te llamas en huichol?’, ‘¿*Ke petitewa teiwari?*’ es para decir ‘¿cómo te llamas en español?’” (Keuruwit+a 2015). De esta manera, parecería obvio que *tewi* equivale a huichol, y en gran parte es cierto, decir *tewi* y decir huichol (o *wixarika*) puede parecer lo mismo y, de hecho, ambos términos llegan a usarse como sinónimos. A pesar de ello, son palabras distintas y por lo tanto corresponden a conceptos con matices diferentes.

Ahora, si como dejó ver *Xiute*, dentro de la especie humana, sólo el huichol es *tewi*, entonces conviene comenzar por preguntarnos qué es ser huichol o qué prácticas le caracterizan. Para ello, se revisarán cuatro ámbitos que caracterizan la vida de los huicholes, ámbitos que a su vez se componen de diversos aspectos. Partiremos del ámbito más general, revisando aspectos orales y visuales que distinguen a los *wixaritari* y que lo denomino aspecto étnico. Entonces, se pasará a un ámbito mucho más particular, el cual corresponde a las dimensiones de las personas *wixaritari* de acuerdo a sí mismos; este ámbito lo divido en composición anímica y posibilidades corpóreas. Continuaremos con el ámbito ritual, enfocándonos en los ritos de paso y requerimientos ceremoniales que los huicholes acostumbran cumplir a lo largo de la vida. Finalmente se revisarán ciertas actividades *wixaritari* que se distinguen por estar ligadas o inmersas en el ámbito o aspecto familiar. Sin embargo, ciertamente, lo que se persigue resolver no es qué es ser huichol sino qué es ser *tewi*, y *tewi* es un concepto que, si bien dentro de la especie

¹³ Note la raíz *tewi* en *tewik+*.

humana aplica sólo a los huicholes, fuera de ella es extensivo a los *kakauyarite* y a las *tateteima* (los llamados *tewiyari*). Por lo tanto, inmediatamente después de abordar características y prácticas ejecutadas por los huicholes o lo que implica ser huichol, se abordará bajo los mismos ámbitos qué características y prácticas caracterizan al *tewi* que no es biológicamente humano, es decir, al *tewiyari* —en este caso, a los dioses huicholes nativos, los *kakauyarite* y las *tateteima*. Recordemos que la finalidad de abordar la noción *wixarika* de persona es analizar en qué medida ésta se relaciona con la noción *wixarika* de deidad, por ello, los ámbitos elegidos corresponden a aquellos que permiten notar las semejanzas entre los huicholes y sus dioses. Presumiblemente, indagar qué es lo que caracteriza 1) a los huicholes y 2) a los *kakauyarite* y a las *tateteima*, o qué implica serlo, puede dar alguna guía para comprender el concepto de *tewi/tewiyari* y ayudarnos a vislumbrar qué es lo que marca la continuidad entre los huicholes y sus dioses.

Por cuestión de método se revisarán primero estos ámbitos en torno a los huicholes y sólo después en torno a sus dioses. Para aterrizarlo a las deidades en estudio, al final de cada ámbito se puntualiza cómo aplica cada uno de éstos en el caso de Tatei Werika +imari y Tatei Niwetsika.

a) Aspecto étnico: visual y oral.

El aspecto visual es importante porque ser huichol también es parecer huichol. En este sentido, los *wixaritari* tienen muy bien definido su código del buen vestir. Sobre todo en las fiestas,¹⁴ donde se valora mucho portar traje de manta bordado y, en el caso de las mujeres, también llevar un paño en el cabello (*xikuri*), collares y aretes de chaquira. En lo cotidiano, la blusa y la falda deben de llevar bies en los extremos (la mía no lo tiene y eso siempre llama la atención de las mujeres). Por otro lado, respecto al aspecto oral, Ramón Medina (1996: 188), *mar+’akame wixarika*, dentro de la manera como él describe lo que es ser huichol, de algún modo señala que ser huichol es hablar *wixarika*.

¹⁴ Véase Lumholtz (1960 [1904]: 33) y Diguét (1991 [1893-1900]: 27), para ejemplos del uso de traje de fiesta en el s. XIX y Neurath y Kindl (2005: 32-34) para siglo XXI.

Cabe mencionar, no obstante, que algunos de estos preceptos visuales y orales en torno a lo que es ser *wixarika* pueden cambiarse de acuerdo con la ocasión sin mayor problema. Mientras se encuentran viviendo en las ciudades, la mayoría de los huicholes venden artesanías, lo que les permite comprar todo tipo de productos de subsistencia pero también de entretenimiento y de trabajo tal como computadoras, celulares inteligentes, tabletas electrónicas, entre otros productos, mismos que llevan a la sierra, donde también hacen uso de ellos.¹⁵ En la sierra como en la ciudad es común, aunque tampoco es regla, que niños y jóvenes asistan a las escuelas. En la ciudad, muchos van a las universidades y terminan su formación profesional, por ejemplo, como abogados o ingenieros en sistemas computacionales. Así, muchos *wixaritari* hablan el español como segunda lengua, lo que casi siempre se debe a las largas temporadas que pasan en la ciudad. De este modo, fuera de la sierra es común hacer uso de esta segunda lengua, usar tenis, mezclilla, camisas o playeras, en el caso de las mujeres incluso zapatillas y maquillaje.¹⁶ Sin embargo, ello no es impedimento para que, entre sí, practiquen al mismo tiempo su lengua o porten la indumentaria tradicional si así lo desean. Si hay fiesta familiar en la sierra, una cacería en la que deben participar o, simplemente, son vacaciones, los *wixaritari* que viven en las ciudades vuelven a la sierra. Estando allá cambian sin mayor problema el español por el *wixarika*, la mezclilla por la manta, tenis o zapatillas por huaraches, el permanente acceso a internet por la ausencia de señal. Pero en la ciudad o en la sierra los huicholes son los mismos, gente sencilla y noble que se acomoda a las circunstancias.

El aspecto étnico también se deja ver en los *kakauyarite* y las *tateteima*. *Xaturumi*, también conocido como Santo Domingo, es ese santo que los huicholes cuentan, originalmente, se ubicaba en Tenzompa y al cual ellos le rezaban, en huichol. Se dice que un día el santo decidió hablar dicha lengua y entonces los mestizos ya no le entendían nada. En consecuencia, el sacerdote optó por regalar el santo a los huicholes, por eso ahora está en *In+akuxut+a*, por eso es un santo huichol (*Yukaima, In+akuxut+a* 2012). Si

¹⁵ Tomar foto y video de graduaciones, grabar secciones de una ceremonia, tomar fotos, etcétera.

¹⁶ Neurath (2011: 210) denomina a este tipo de cambios en el modo de vida como una “anti-iniciación”, en contraste con los cambios en el modo de vida que implica volverse jicarero y por ende ancestro, lo cual implica un cierto tipo de “iniciación chamánica”.

bien *Xaturumi* es un santo y no un *kakauyarite* o una *tateteima*, es decir, no es una deidad nativa, esto me recuerda las palabras del *mar+'akame* Ramón Medina (1996: 197) cuando menciona que, de cierto modo, ser huichol es hablar el idioma. Parece entonces que el aspecto lingüístico caracteriza tanto a los huicholes como a sus deidades. Por otra parte, respecto a cómo se viste un *wixarika*, Tatei Niwetsika es el mejor ejemplo de cómo aplica este código huichol del buen vestir con las deidades. En Namawita Neixa, el gran conjunto de mazorcas que materializa a Tatei Werika +imari/Tatei Niwetsika lleva falda, *kutuni* (blusa) y *xikuri* bordado, el cual es el conjunto que suelen llevar las mujeres *wixaritari* en ocasiones especiales; además porta adornos de cuentas de chaquira sobre su efigie (figura 11), mismos que porta de manera similar en Tatei Neixa (con excepción del traje bordado). Estas particularidades compartidas entre los huicholes y sus dioses nativos parecerían carentes de relevancia, sin embargo, los paralelos entre ambos no terminan ahí.

b) Dimensiones de la persona: composición anímica y posibilidades corpóreas

El pionero estudio de Marcel Mauss (1979) en torno a la persona identificó que la idea de que ésta se compone de un cuerpo (material) y un alma (inmaterial) tiene su origen en el cristianismo. Este concepto puede rastrearse hasta los actuales estudios de persona en los que de alguna manera seguimos partiendo del 1) cuerpo biológicamente humano –aun cuando éste no sea necesariamente uno ni necesariamente humano– y 2) del alma o condición anímica intangible que anima al cuerpo –misma que tampoco es necesariamente una.¹⁷ El caso *wixarika* ejemplifica bien esta multiplicidad de cuerpo y de factores que le animan. En el caso que me ocupa, sin embargo, la intención no es hacer un estudio pormenorizado sino una revisión que permita reconocer en qué medida estos aspectos se encuentran también entre los dioses nativos *wixaritari*.

Los componentes anímicos intangibles que animan la vida según la teoría *wixarika* son el *k+puri* y el *iyari*. El *k+puri*, de contenido acuoso, da vida al cuerpo humano (Pacheco [2010: 137] lo define como centro anímico que se asienta en la cabeza [véase también

¹⁷ Como en el caso raramuri, en el que se tienen 4 almas.

Furst 1972]). Otro componente de la persona es el *iyari*, la respiración, un aire/agua que además puede tomar la forma de la persona (abordado en el capítulo previo). Al *iyari* (véase Pacheco 2010 y Fikes 2011), como ya se ha indicado, los *wixaritari* también lo definen como el corazón y como el pensamiento o modos de proceder.¹⁸

En cuanto al cuerpo, las posibilidades corpóreas de un *wixarika* no se limitan al cuerpo humano en términos biológicos. Para los huicholes existen múltiples posibilidades corpóreas dentro de las que el cuerpo humano es sólo una y no necesariamente la más importante. Por ejemplo, cada vez que se forma una nueva familia huichola, es decir, que se unen como pareja un hombre y una mujer, esta última elabora una jícara en la cual, con cera, se coloca la figura de cada hijo que van procreando. Para los huicholes, esta figura de cera no corresponde a una representación del niño o niña sino que, como analiza Kindl (2003) para las jícaras efigie, de alguna manera, *son* los niños; ya que aquello que, ceremonialmente, se haga o se deje de hacer con la jícara, equivale a lo que hizo o dejó de hacer la persona cuya figura de cera está contenida en ella. Por eso, en cada ceremonia familiar, la presencia de las jícaras es tanto o más importante que la presencia de la misma gente que por diversas razones no pudiera asistir.¹⁹ Otra materialidad o posibilidad corpórea huichola es el *+r+kame*, el cual corresponde a un pequeño cristal de roca (véase Lumholtz 1960 [1904]: 196-197, Perrin 1996 y Fikes 2011: 52-60). No obstante, no todos los *wixaritari* tienen *+r+kame*, pues éste corresponde sólo a algunas personas que han cumplido con “altos” requerimientos de *el costumbre*.²⁰ Así es como, al tener una posibilidad en el cuerpo humano, pero también en la figura de cera de una jícara o en un *+r+kame*, las posibilidades corpóreas de los *wixaritari* se encuentran multiplicadas.²¹ Esta multiplicidad corpórea distingue a los huicholes del resto de los seres humanos porque, aunque para los huicholes todos los seres humanos tenemos *k+puri* e *iyari* que nos dotan

¹⁸ Fikes, en su etnografía procedente de San Sebastián, menciona la existencia de otro elemento que dota de vida, el denominado *huicuxa*, que corresponde a una especie de hilo que conecta al ser humano con su cenit que cuando se corta se acaba la vida de dicho sujeto.

¹⁹ De ahí que las madres de familia, además de llevar a sus hijos, lleven la jícara familiar que contiene la figura de cera de cada uno de ellos a las fiestas de *xiriki* y a cada Tatei Neixa correspondiente.

²⁰ Fikes (2011: 52-60) hace referencia a otra posibilidad corpórea comparable al *+r+kame*, el *Yo'motoame*.

²¹ Para estudios del cuerpo humano *wixarika*, de las jícaras y de los *+r+kame*, véase Pacheco (2010), Kindl (2003) y Perrin (1996), respectivamente.

de vida y que caracterizan nuestros pensamientos o modos de proceder, sólo los huicholes tienen esta capacidad multicorpórea.

En torno a la materialidad de las deidades, como mencioné en el apartado introductorio y, tal como sucede con los huicholes, las deidades *wixaritari* también tienen diferentes posibilidades corpóreas. (1) Una es un cuerpo humano que se materializa a partir los jicareros a quienes, durante su cargo, la comunidad suele referirse con el nombre de la deidad. Una segunda corporalidad de las deidades se encuentra en las (2) jícaras efigie (retomando el término de Kindl 2003) correspondientes, pues como ha analizado Kindl, éstas no son instrumentos rituales ni ofrendas para las deidades sino, de hecho, una de sus corporalidades. Asimismo, tal como los huicholes, las deidades también se materializan en (3) un cristal de roca o *+r+kame*, pues las jícaras efigie poseen un pequeño cristal de roca en su interior²² (*Turuima*, Keuruwit+a, 2012).²³ Pero las deidades tienen una posibilidad corpórea más que corresponde a 4) aquello que son. Por ejemplo, en el caso de Tatei Niwetsika, esta cuarta posibilidad corpórea corresponde al maíz; en el caso de Tayau, al sol, en el caso de Tatei N+ariwame, a cierto tipo de lluvia.

En cuanto a las composiciones anímicas *wixaritari*, las deidades también poseen *k+puri* e *iyari* pues éstos están presentes en la posibilidad corpórea que son los jicareros. Aunque un ejemplo más de la presencia de *iyari* en las deidades huicholas lo tenemos en nuestro particular caso de estudio pues, como hemos visto en el capítulo anterior, durante Namawita Neixa la deidad maíz Tatei Werika +imari/Tatei Niwetsika desprende su *iyari* cuando se queman los olotes y hojas que constituían su cuerpo.²⁴

c) Aspecto ritual: ritos de paso y requerimientos ceremoniales

Ser huichol implica conocer y practicar *el costumbre*, lo cual corresponde a un aprendizaje continuo cuyos grados se alcanzan sólo mediante la adecuada práctica tanto de ritos de paso como de requerimientos ceremoniales. A lo largo de su vida, los huicholes cumplen

²² Cabe mencionar que en *Tuapurie* no es fácil que los jicareros muestren sus jícaras efigie a los visitantes.

²³ Por este motivo, en adelante, para la posibilidad corpórea que son las jícaras efigie debemos tener en cuenta que éstas incluyen el *+r+kame* que contienen en su interior.

²⁴ El humo que produce la quema se considera producto de su humedad interna y por lo tanto, de su *iyari*.

con ciertos ritos de paso. Por ejemplo, casi recién nacido, cada bebé (hombre o mujer) huichol se lleva a un ojo de agua especial en Tékata²⁵ donde, con el fin de presentarlo a las deidades, se baña al bebé en esas aguas y se le corta un poco de cabello que debe dejarse ahí (Tékata 2014).²⁶ Después, durante la infancia, otro rito de paso es que durante cinco años, en Tatei Neixa y a través del canto del *mar+’akame*, cinco veces deben hacer la peregrinación a Wirikuta y visitar la costa. En esta ceremonia, como se ha visto en el capítulo anterior, el *mar+’akame* narra cada parada de la peregrinación (incluso aquellas que por desplazarse en transporte comunitario hoy en día ya no se visitan), por lo que no sólo los niños sino también los adultos *wixaritari* atentos al canto van conociendo o repasando el camino a Wirikuta,²⁷ la geografía *wixarika* y los *kawitute* relacionados a cada uno de esos lugares incluso cuando no los hayan visitado todavía.²⁸ Estas son cinco visitas a Wirikuta a través de canto del *mar+’akame*, pero se debe cumplir por lo menos una vez en la vida con un rito más: ir a Wirikuta a pie y como parte de una peregrinación. Ahora, como cada ceremonia religiosa requiere venado, ir de cacería es otra actividad en la que todo *wixarika* hombre y *mar+’akame* (hombre o mujer) se ve involucrado al menos un par de veces en su vida, ya sea por dichas ceremonias o por la visita a Wirikuta (dado que la implica). Otro rito de paso se da cuando al morir, se lleva a cabo el *mukikuewixa* (despedida del cuerpo) y el *hutamari* (o el canto de despedida del *iyari*). El primero corresponde a un rito o fase de separación entre los huicholes vivos y quien acaba de morir, se trata de una especie de velorio y sepelio (véase etnografía en Pacheco 2010). Idealmente, cinco días después se realiza el *hutamari*, rito de paso con el que el *iyari* del

²⁵ El lugar donde se dejan los cabellos es una cueva poco profunda que alberga brotes de agua y donde se observa gran cantidad de mechoncitos de cabello por doquier.

²⁶ El rito de paso que implica dejar cabellos de los niños huicholes en Tékata, el lugar donde nació el fuego, tiene un paralelo interesante con el maíz, pues recordemos que en Tatei Neixa, la parte superior de los *+kite* o atados de elotes (por ende de maíz muy joven) son acercados al fuego central y luego mojados delicadamente con una flor igualmente en la parte superior, parte donde se ubica la mayor parte de los cabellos de maíz joven.

²⁷ Por eso menciona Ramírez (1998: 69): “Cuando [estos niños] hacen la peregrinación años más tarde, les precede un mapa de palabras, les guía un canto [...] Antes de llegar a Viricuta [sic], Viricuta llegó a ellos”.

²⁸ Los niños participan de manera importante en Namawita Neixa y en Hikuri Neixa, aunque no de manera protagónica como en Tatei Neixa. En Namawita Neixa algunos niños y adolescentes (masculinos) sustituyen a los *N+ariwamete* en el baile, mientras que en Hikuri Neixa (ambos géneros) bailan permanentemente en la fila paralela a la de los peyoteros. De una manera u otra los niños participan de las ceremonias y así van formándose en *el costumbre*.

recién fallecido debe desandar los pasos de todo lo vivido y, con ayuda del *mar+'akame*, ser dirigido hacia donde será su destino (véase Lemaistre 2003, Pacheco 2010 y Fikes 2011). Si bien el *hutaimari* es a la vez un rito de separación entre los dolientes y el o la fallecida, para esta última es un importante rito de paso con el que debe cumplir, pues mientras no se realice el canto, su *iyari* está sufriendo permanentemente (*Tukarima, In+akuxut+a* 2012).

Ahora, en lo cotidiano, ser huichol consiste en cumplir con requerimientos ceremoniales tales como hacer ayunos regulares, abstenerse de sal por cierto periodo al año, comer peyote y cumplir con determinadas abstinencias sexuales²⁹ (véase también Neurath 2002: 221-225, 235), ser huichol es ir a Wirikuta por lo menos una vez³⁰ en la vida, es conocer los *kawitute*, es hacer y llevar las ofrendas (Ramón Medina [*mar+'akame*] 1996: 188). Tratándose de la celebración de fiestas de *tuki* o de *xíriki*, hombres y mujeres huicholas deben tener la capacidad de vigilia, capacidad con la que no cuentan los mestizos pues a decir de los *wixaritari*, éstos “siempre se duermen”. *El costumbre wixarika* es mucho sacrificio, suelen decir los *wixaritari* con un aire de queja. Sin embargo, con todo y sus sacrificios, los huicholes a veces no logran cumplir con todos los requerimientos que piden las deidades y, dentro de la familia, muchas veces no es esa generación sino la siguiente la que debe pagar celebrando fiestas de *xíriki*. No obstante, en ocasiones, ni los sacrificios ni las fiestas ni el compromiso son suficientes, a veces se falla y ese es un aspecto que los huicholes encuentran común entre sí mismos y sus deidades, o al menos con Tamatsi *Kauyumarie*.³¹ Volviendo al tema, esta es la manera como los huicholes cumplen con *el costumbre* y cabe remarcar que cumplir con *el costumbre* incluye a todas sus posibilidades corpóreas: el cuerpo biológicamente humano, su jícara y el *+r+kame* en caso de haberlo.

²⁹ Por ejemplo, durante cacerías y peregrinación, evitar el sexo con una mujer que no sea la cónyuge.

³⁰ Los y las *mara'akate*, en contraste, deben ir al menos cinco veces.

³¹ Menciona Lemaistre (1996: 319): “[*Tamatsi*], el Hermano Mayor no es perfecto, y el huichol se identifica con él, [porque] él ha conocido las tentaciones y el error”. Véase como ejemplo el pasaje en el que *Kauyumari* queda prendido de un risco al desobedecer el mandato de no hacer uso sexual de su pene. El risco era originalmente una mujer, que quedó convertida en tal al momento de la penetración para poder castigar a *Kauyumari* (véase Báez-Jorge 2000: 17, 34).

Respecto a las deidades, ahora se verá que éstas también cumplen, de hecho, con los mismos ritos de paso y requerimientos ceremoniales con los que cumplen los huicholes. Al respecto, será notable que, como en el caso de los huicholes, es cada una de sus posibilidades corpóreas y no sólo el cuerpo biológicamente humano el que debe cumplir, aunque, en el caso de las deidades, para lograrlo, el medio fundamental son los jicareros (posibilidades corpóreas biológicamente humanas).

Dado que los jicareros son una posibilidad corpórea de las deidades, aquello que los jicareros hagan o dejen de hacer durante su cargo corresponde a lo que la deidad correspondiente también hace o deja de hacer en ese periodo. Por ejemplo, cuando los jicareros van a Tékata, van de cacería, llevan ofrendas a diversos puntos y cuando asisten a Wirikuta, son las deidades quienes lo están haciendo. Cabe mencionar que los jicareros hacen estas actividades llevando siempre consigo sus jícaras, de hecho, en un morral, las llevan consigo a cada lugar que visitan (véase también Kindl 2003: 112). Así, las deidades asisten a cada fiesta del *tukipa* no sólo a través de los jicareros sino también a partir de las jícaras y el *+r+kame* que contienen. Por ejemplo, en Hikuri Neixa estas posibilidades corpóreas de los *kakauyarite* y las *tateteima* “realizan los numerosos bailes y recorridos rituales durante la ceremonia [porque, mientras bailan], los jicareros llevan en sus morrales las jícaras efigie que tienen a su cargo” (*Ibíd.* 125). Asimismo, jicareros, jícaras y *+r+kame* también hacen la peregrinación a pie a Wirikuta porque, durante ésta, los jicareros llevan consigo las jícaras efigie (*Ibíd.* 112).

Ahora, si las jícaras³² danzan y peregrinan por el hecho de ir en el morral que portan los jicareros cuando éstos danzan y peregrinan, no es difícil suponer que también participen en la peregrinación que se hace a Wirikuta a través del canto del *mar+'akame* en Tatei Neixa.

Durante Tatei Neixa, los jicareros ponen sus morrales con las jícaras efigie en el altar (*Ibíd.* 127) ubicado en el este, justo ahí, en el mismo lugar donde también se encuentran los elotes y las calabazas que, como los niños, están haciendo el viaje a Wirikuta. Por ende,

³² Sin olvidar que las jícaras efigie incluyen el *+r+kame*, pues contienen dicho cuarzo en su interior.

parece que aunque aparentemente delegados (véase Neurath 2002), jícaras y jicareros no sólo están presentes en Tatei Neixa sino que tienen una participación activa. En Namawita Neixa los jicareros tienen una participación evidente en la ceremonia dado que acompañan a Tatei Niwetsika en sus danzas y reciben y desgranar el maíz dentro del *tuki* (sólo por mencionar algunas de sus actividades). Al respecto, no se debe ignorar que, como en el resto de las ceremonias, en Namawita Neixa los jicareros llevan las jícaras en sus morrales, por lo tanto a Namawita Neixa asisten tanto los jicareros como las jícaras y el *+r+kame* que contienen, las tres posibilidades corpóreas de los *kakauyarite* y las *tateteima*. Asimismo, son los jicareros quienes se encargan de cada cacería que precede a los *neixa* de *tukipa* y, por supuesto, llevan consigo las jícaras y el *+r+kame*. Es así como a través de sus posibilidades corpóreas de jícara, jicarero y *+r+kame*, las deidades huicholas nativas, los *kakauyarite* y las *tateteima*, cumplen con ritos de paso tales como ir a Tékata, de cacería, peregrinar a Wirikuta mediante el canto del *mar+'akame* en Tatei Neixa y también a pie, asisten y participan en cada *neixa*.

Ahora, en lo cotidiano es también a través de los jicareros como las deidades hacen ayunos regulares, cumplen con vigiliat ceremoniales, dejan de ingerir sal por cierto periodo al año, comen peyote y cumplen con determinadas abstinencias sexuales (véase también Neurath 2002: 221-225, 235), pues los jicareros cumplen con todo ello durante su cargo. Sin embargo, como los huicholes, ya se indicó que las deidades tampoco son perfectas y la debilidad de los *kakauyarite* y las *tateteima* se hace patente también a través de los jicareros pues, como se ha mencionado, los jicareros no sólo adquieren el nombre del dios mientras llevan su cargo sino que prácticamente todo lo que hacen o dejan de hacer se asocia con la deidad, incluyendo sus fallas o desaciertos.

El *teiyari*. En torno a Tatei Werika *+imari* y Tatei Niwetsika, estas deidades al igual que el resto, poseen una posibilidad corpórea en el cuerpo humano del jicarero, una segunda en la jícara y una tercera en el *+r+kame*. Sin embargo, también se indicó que las deidades poseen una cuarta posibilidad corpórea que corresponde a aquello que son. En el caso de Tatei Werika *+imari* y Tatei Niwetsika, esta cuarta posibilidad corpórea corresponde al

maíz, la cual, como se explicó en el capítulo previo, se condensa en el maíz *teiyari* y/o atado Niwetsika. La pregunta es ¿cómo cumple esta posibilidad corpórea con el aspecto ritual? Como se mencionó, los jicareros llevan consigo su jícara a cada acto que realizan como parte de su cargo. De esta manera es como las jicaras llevan a cabo las mismas acciones que los jicareros tal como ir a Tékata, ir de cacería, llevar ofrendas, peregrinar a Wirikuta y asistir a cada fiesta del *tukipa*. En torno a la pregunta que nos ocupa, es relevante que los jicareros no sólo llevan consigo su jícara sino también el maíz *teiyari* o atado Niwetsika que les corresponde (*infra*). Lo anterior deja ver que el *teiyari* de cada uno, esta cuarta posibilidad corpórea de Tatei Werika +imari y Tatei Niwetsika, también viaja a Tékata, participa en la cacería, ofrenda, asiste a cada *neixa*, peregrina a Wirikuta a pie y también mediante el canto del *mar+'akame* en Tatei Neixa (como el resto de los elotes, las jicaras-efigie y los niños). De hecho, el maíz *teiyari* cumple incluso con el *m+kikuewixa* (despedida del cuerpo) y el *hutaimari* (despedida del *iyari*) si, como se analizó en el capítulo anterior, Namawita Neixa corresponde a la ejecución de tales ritos.

d) Actividades que pasan por el aspecto familiar

Incluir el aspecto familiar dentro de lo que es ser huichol tiene un motivo: la importancia que los mismos *wixaritari* dan a la familia extensa. Ejemplo de ello son las actividades que se llevan a cabo con la colaboración parental tal como la herencia de mazorcas *teiyari* para conformar sus atados Niwetsika, actividades relacionadas con la siembra, el cambio de techos de *xiriki* o la peregrinación a Wirikuta.

Además, no puede dejar de mencionarse que, como señala Neurath (2002: 221; véase también Ramírez 1998: 66), ser huichol es ser pariente de las deidades. Este hecho se evidencia en la terminología que combina siempre un término de parentesco con el nombre de la deidad, por ejemplo, Tatei Werika +imari quien es Nuestra Madre, Águila Joven. En otras ocasiones el nombre de las deidades se limita al término indicador de parentesco, dado que éstas son nombradas, por ejemplo, simplemente Tayau, Nuestro Padre; Tatewari, Nuestro Abuelo; Tamatsi, Nuestro Hermano Mayor. Sin embargo, ser

pariente de las deidades no es sólo nombrarse así, ser pariente implica una serie de vínculos y relaciones que se alimentan constantemente.

Hace no mucho, mientras hablaba con una amiga *wixarika* que me visitaba procuré con toda intención, como consumidora de maíz que soy, asumir que el maíz también era mi madre. Pero, *Puwalima*, sorprendida, en ese momento me preguntó: “¿Si?! Bueno, el maíz es nuestra madre [de los *wixaritari*], pero no sé si también es tuya... a lo mejor sí” (Ciudad de México, 2014). Este detalle deja ver que la cercanía parental entre los huicholes y sus deidades tiene una justificación que posee vínculos y relaciones respaldadas por los sacrificios y ceremonias que los huicholes realizan a lo largo del año para sus deidades, lo que implica un contacto constante entre ambos. Entonces, por ejemplo, referirse al maíz como madre (pariente) no tiene que ver con que los huicholes sean consumidores asiduos de este grano como alimento, es decir, el parentesco, en este caso con el maíz, no se reduce al consumo alimenticio. La relación parental entre huicholes y sus deidades va mucho más allá, los huicholes consumen pero también retribuyen a sus deidades con fiestas ceremoniales y sacrificios a lo largo del año, lo que paralelamente alimenta el vínculo parental entre ambos. Sin embargo, muchas de estas ceremonias también alimentan el vínculo parental que tienen los huicholes entre sí porque, ya no sólo a nivel comunal sino familiar, los huicholes organizan fiestas de *xíriki*³³ a las cuales es muy importante que asistan los miembros (y/o las jícaras) de la familia inmediata y extensa, es decir, todos los que por descendencia pertenecen a dicho *xíriki*.

Por otro lado, si bien los huicholes son parientes de sus deidades *kakauyarite* y *tateteima*, éstas también guardan parentesco entre sí. Desde que salieron del mar, las deidades se consideran una gran familia (Neurath 2002: 233) y la manera como uno de los informantes de Pacheco explicó a los *kakauyarite* y a las *tateteima* lo deja claro: “[...] Yo a mi criterio los entiendo como una familia [...], la madre, el papá, los hijos, los tíos y todos los demás” (Pacheco 2010: 88). Desde esta perspectiva se facilita comprender por qué las deidades

³³ El tema de las ceremonias de *xíriki* es muy amplio, complejo y, de hecho, no muy explorado; aquí, la intención es sólo enfatizar su importancia como actividad familiar. Para más información al respecto revise Neurath (2002).

kakaugarite y *tateteima* realizan periódicamente fiestas de *tukipa* tal como los *neixa* y fiestas de toro o *mawarixa*,³⁴ porque, naturalmente, tal como en las fiestas de *xiriki*, en las fiestas de *tukipa* no pueden faltar los integrantes de la gran familia que en este caso son las deidades (materializados a partir de las jícaras y los jicareros). De esta manera, tal como los huicholes, los *kakaugarite* y las *tateteima* realizan sus “fiestas de *xiriki*” pero en su “gran *xiriki*”: el *tukipa*.

En cuanto a la obtención de maíz para sembrar cabe mencionar que también existen paralelos entre la manera como se cuida y como se transmite el maíz *teiyari* a través de las familias *wixarika* y la gran familia que son los dioses *kakaugarite* y *tateteima*. Cada que se forma una nueva familia *wixarika*, ésta recibe mazorcas para conformar su propio atado Niwetsika³⁵ por parte de la madre o de la suegra. Recibir estas mazorcas es importante porque básicamente es de maíz de lo que dependerá la alimentación de esta nueva familia en la sierra. A las mazorcas que integren este atado Niwetsika hay que sembrarlas cada año, y si ese año por alguna razón la familia no siembra, hay que darla a un familiar para que lo haga. En estas actividades agrícolas que van desde la limpieza del *cuamil*, la siembra, el deshierbe, la cosecha y el desgrane, de algún modo participa casi toda la familia inmediata (padres e hijos). En cuanto a las deidades, del mismo modo como los huicholes reciben o heredan una (o unas) mazorca *teiyari* que irá conformando su atado Niwetsika cada que forman una nueva familia, los jicareros (*kakaugarite* y *tateteima*) también reciben una mazorca *teiyari* para su Niwetsika recién son nombrados oficialmente. La siembra y cosecha de este maíz del atado Niwetsika alimentará a la familia del jicarero mientras dure su cargo y además le permitirá aportar maíz *teiyari* para cada *neixa*. De hecho, en las inmediaciones del *tukipa* hay un terreno dedicado para la milpa de los jicareros y es en este terreno donde se siembra la milpa que les corresponde. En este terreno se siembra el maíz que conforma el atado Niwetsika de los jicareros y es ahí donde cada uno de ellos,³⁶ o lo que es lo mismo, los dioses, se encargan de la limpieza

³⁴ Estas últimas, por cierto, sumamente similares a las fiestas de *xiriki* que realizan los huicholes en sus ranchos.

³⁵ Atado de mazorcas *teiyari* (figura 9).

³⁶ Además de la familia inmediata de cada uno de ellos.

de su *cuamil*, de la siembra, del deshierbe y de la pizca de la milpa del *tukipa*. El trabajo de la milpa suele ser una actividad familiar, por eso, el hecho de que los jicareros tengan su propia milpa y sean ellos los que participan directamente de su cuidado recuerda la cita recién referida acerca de cómo conciben los *wixaritari* a sus dioses *kakauyarite* y *tateteima*: “[...] Yo a mi criterio los entiendo como una familia [...]” (Pacheco 2010: 88).

Por otra parte, pero aún en relación con la familia *wixarika*, párrafos previos se indicó que cada familia *wixarika* posee una jícara familiar en la que se pone la figura de cera de cada hijo. También se ha indicado que lo que ceremonialmente se haga o se deje de hacer con dicha jícara equivale a lo que hizo o dejó de hacer la persona y de ahí la importancia de que las jícaras asistan a las ceremonias (Kindl 2003). Pues bien, cabe mencionar que cuando las familias *wixaritari* reciben sus mazorcas *teiyari* que conformarán su atado Niwetsika elaboran no sólo una figura en cera sino también una jícara especial para ella. De esta manera, cada atado Niwetsika posee su figura en una jícara de manera similar a como la posee el resto de los hijos de cada familia, lo que equipara al atado Niwetsika con los integrantes de la familia que la posee. Ahora, la jícara correspondiente a la Niwetsika y las mazorcas Niwetsika mismas se lleva a Tatei Neixa tal como llevas a tu hijo con su jícara también (*Yukaima, In+akuxut+a* 2015). Así entonces, tanto los integrantes de cada familia como el atado Niwetsika familiar tienen posibilidad corpórea en una jícara. Por lo tanto, los paralelos entre los huicholes y sus deidades vuelven a notarse pues cada Niwetsika comparte posibilidades corpóreas con los huicholes y, de hecho, pareciera parte integral de la familia.

En relación con lo anterior, uno puede preguntarse ¿qué define a los familiares en vínculo directo con el *xíriki* o cómo se determina la familia que participa de las ceremonias? Aunque es necesario un estudio al respecto, considero que uno de los factores que determinan, o en el que se expresa la pertenencia a un *xíriki*, es la procedencia del maíz *teiyari* o atado Niwetsika de cada familia. Lo anterior dado que, como recién mencioné, cada nueva familia recibe mazorcas de maíz *teiyari* de sus padres para conformar su atado Niwetsika. De esta manera, el atado Niwetsika de la nueva familia tiene su origen en el

xíriki del padre y la madre de ambos integrantes de la pareja. Así, el atado Niwetsika de la nueva familia está ligado con el *xíriki* de cada madre y cada padre del mismo modo como están ligados cada uno de los hijos descendientes de la nueva pareja. Este proceso se repite *ad infinitum*. Por eso, algunos *wixaritari* tienen el compromiso de llevar su atado Niwetsika al Tatei Neixa de “este” *xíriki* pero también de “ese” otro, “para cumplir” (aunque sólo la lleve un integrante de la familia); porque de alguna manera, aunque lejanos, su Niwetsika también pertenece a “éste” *xíriki* y a “ese” otro (Rodrigo, *Katurisi* 2015). Así, considero que, aunque hace falta ahondar en ello, la procedencia de las mazorcas que conforman el atado Niwetsika de cada familia, puede ser uno de los factores que expresan los “límites” de la familia extensa.

Otra actividad que los *wixaritari* acostumbran llevar a cabo a nivel de familia (extensa en este caso) es el cambio de techo del *xíriki* familiar. Esta actividad se realiza cada cinco años y si bien puede participar mucha gente, los familiares en vínculo directo con el *xíriki* son los verdaderos implicados. Ahora bien, de manera análoga a como las familias *wixaritari* participan en renovar el techo de su *xíriki* cada cinco años, las deidades *kakauyarite* y *tateteima* también renuevan el techo del *tuki* (que es como su *xíriki*) de manera quinquenal, uno o dos años antes de entregar el cargo. Lo anterior es un ejemplo de cómo las actividades que llevan a cabo los huicholes como familia, son actividades que también las deidades están obligadas llevar a cabo de manera grupal (familiar). Aparentemente se trata de un ejemplo simple, sin embargo, su importancia radica en que a través de él se evidencian nuevamente los paralelos que los huicholes conciben entre sí y sus deidades a manera de modelos simétricos.

Respecto a la peregrinación a Wirikuta, aun cuando en Tuapurie no se acostumbra llevarla a cabo a nivel familiar (de *xíriki*), en Tateikie sí se acostumbra (Gutiérrez 2002). Y el que exista la obligación de peregrinar a nivel *xíriki* muestra que la peregrinación a Wirikuta, si bien como rito de paso tiene consecuencias individuales, también está ligada a un vínculo familiar. Por ende, el que periódicamente se lleve a cabo una peregrinación de *tukipa* con

los jicareros (*kakauyarite* y *tateteima*)³⁷ revela que las deidades no sólo deben cumplir con el viaje a Wirikuta sino que deben hacerlo como la familia que son, en este caso, no determinada por la consanguineidad sino por el cargo que les permite ser integrantes de la familia que son los dioses.

Como es notable, huicholes, *kakauyarite* y *tateteima* comparten la obligación de cumplir con *el costumbre* de manera individual pero también a nivel familiar, desde lo más elemental que podría ser la siembra o el cambio de techo de su *xiriki/tuki* hasta lo más complejo que podría ser la peregrinación a Wirikuta. Éstas son algunas de las costumbres de una familia de huicholes y de dioses huicholes, con las cuales cada uno procura cumplir cuando es el momento.

e) Construcción permanente

Es muy común que la gran mayoría de los *wixaritari* (niños, jóvenes, adultos o ancianos) desconozcan a ciencia cierta cuál es el contenido de tal o cual *kawitu*, o el por qué y cómo debe realizarse tal o cual ofrenda, ceremonia o rito, la gran mayoría sólo sabe que lo debe o deberá hacer en algún momento. Como se puede deducir a partir de lo que aquí se ha abordado, este “desconocimiento” de detalles de *el costumbre* se debe a que se trata de un aprendizaje que se adquiere por práctica constante (orientada por la comunidad). Es decir, *el costumbre* se trata de prácticas cotidianas y de ritos de paso que se realizan a lo largo de la vida, por lo tanto los huicholes se encuentran en, lo que podríamos llamar, una construcción permanente.

Ahora, en el cumplimiento de *el costumbre*, por ejemplo, el objetivo de los huicholes al hacer las peregrinaciones de *xiriki* es cumplir con *el costumbre* tal como lo hicieron sus dioses en los primeros tiempos; pero resulta que no sólo los huicholes sino incluso los dioses, hoy en día, materializados en jicareros, jícaras y *+r+kame*, también deben seguir peregrinando ¿por qué?

³⁷ Corporizados en los jicareros y sus jícaras.

Como se ha indicado, las múltiples posibilidades corpóreas de los dioses son comparables con las de los huicholes. También se ha abordado cómo es que tanto los huicholes como sus dioses cumplen con *el costumbre* no sólo a través de su cuerpo biológicamente humano sino a través de cada una de sus posibilidades corpóreas. Sin embargo, hay un detalle, la mayoría de estas corporalidades tiene un periodo, por así decirlo, de vigencia o de vida, un periodo limitado para cumplir. En el caso de los huicholes, cuando terminan su periodo de vida, el cuerpo biológicamente humano muere y, como corporalidad, deja de participar en *el costumbre*; las jícaras y *+r+kate* correspondientes duran por lo menos una o dos generación más pues, como he notado, sus descendientes las conservan y siguen llevándolas de cacería, por ejemplo. En el caso de las deidades, sus posibilidades corpóreas también tienen un periodo limitado para cumplir. Para el caso de los jicareros, jícaras y *+r+kate*, el periodo de vigencia o “de vida” corresponde al tiempo que dura el cargo de jicarero: cinco años. Después de dicho periodo, dichas corporalidades de los dioses tendrán que ser renovadas. Ante esta continua e inminente renovación, que las deidades sean capaces de cumplir con los requisitos que implica *el costumbre* depende de que los jicareros, las jícaras y el *+r+kame* logren hacerlo dentro del periodo indicado (cinco años). Como resultado de esta periódica renovación, los dioses no sólo peregrinaron una vez sino que deben seguir haciéndolo hoy en día, y lo mismo sucede con cada uno de los ritos que marca *el costumbre*. Ahora, el hecho de que tanto los huicholes como sus deidades tengan un “periodo de vida” o un periodo de tiempo limitado para cumplir con *el costumbre* constituye evidentemente otro paralelo entre ambos.

Bien, el que las deidades tengan un periodo de vida y de renovación es un aspecto que vale la pena destacar porque plantea dos puntos: 1) la renovación cíclica de las deidades y, en consecuencia, la necesaria 2) construcción permanente de éstas.

Como mencioné, el periodo que tienen los jicareros (materialización de las deidades) para cumplir con todos los requisitos de *el costumbre* es el periodo que dura su cargo, cinco años. Durante este lapso, los jicareros o deidades deben lograr cumplir con las mismas prácticas de *el costumbre* que cumplen los huicholes en general. Sin embargo, dado que

los dioses *kakaugarite* y *tateteima* también son *mar+'akame* (véase capítulo I), también deben cubrir los requisitos que cumple un huichol *mar+'akame*. Por ejemplo, si un huichol debe visitar Wirikuta por lo menos cinco veces en la vida, de las cuales, por lo menos una debe ser como parte de la peregrinación, un *mar+'akame*, para consolidarse como tal no deberá peregrinar mínimo una sino cinco veces en la vida.³⁸ Entonces, si tanto los huicholes como sus dioses *kakaugarite* y *tateteima* deben cumplir con *el costumbre*, la diferencia es que el periodo de vida y, por lo tanto, el periodo de tiempo que tienen las deidades para cumplir es mucho más corto: cinco años, al ser éste el periodo que dura el cargo de los jicareros.

Al finalizar cada periodo quinquenal se celebra el cambio de jicareros en el que nuevas parejas de huicholes sustituyen a las anteriores en su cargo. Este es un modo de renovar la capacidad corpórea correspondiente al cuerpo biológicamente humano de las deidades. La renovación de las jícaras,³⁹ sin embargo, tiene más variantes. Por ejemplo, en Tateikie las jícaras efígie son renovadas a la par de los jicareros (Kindl 2003), es decir, las jícaras anteriores se quiebran, se dejan a la intemperie o se entierran para que se reintegren a la tierra tal como lo hace un ser humano (*Ibíd.*: 238) mientras que nuevas jícaras toman su lugar. En Tuapurie, en contraste, el periodo de uso de las jícaras efígie es indefinido pues los jicareros salientes no las destruyen sino que sólo las entregan a los entrantes; de cualquier forma las jícaras se consideran renovadas.

Debido a esta renovación, cada nuevo periodo las deidades se encuentran como al principio. Es decir, cada nuevo periodo los *kakaugarite* y las *tateteima* no han cumplido con *el costumbre* pues sus posibilidades corpóreas (jícaras y jicareros) “entrantes” no han cumplido con la peregrinación, no han ayunado ni ido a dejar ofrendas, no han ido de cacería, no han asistido a los *neixa*, en fin, no han cumplido con *el costumbre*. Es decir, los jicareros entrantes, las jícaras y los *+r+kame* que contienen deberán de cumplir con todos los requisitos que solicita *el costumbre*, y para hacerlo tienen el periodo de cinco años que

³⁸ En el caso exclusivo de *Keuruwit+a*, la peregrinación de los jicareros se hace sólo tres veces durante el cargo.

³⁹ Con el *+r+kame* correspondiente.

dura su cargo. De esta manera, *kakaugarite* y *tateteima* están en permanente construcción porque, cada vez que se termina el periodo, las corporalidades entrantes no han llevado a cabo ninguna de las actividades que marca *el costumbre*.

Por lo tanto, al inicio de cada periodo ¿cómo podría decirse que las deidades ya han cumplido con *el costumbre* si sus posibilidades corpóreas no lo han hecho? Este es el motivo por el que cada cinco años las deidades deben ocuparse “otra vez” de ir a Tékata para presentarse/encomendarse, asistir a cada *neixa*, hacer la peregrinación a Wirikuta en Tatei Neixa a través del canto, hacer la peregrinación a pie, conocer cada lugar, caminarlo, ir de cacería... Logran cumplir con *el costumbre* al terminar su periodo de vida, pero haber cumplido nunca se vuelve un estado permanente pues cuando finalmente lo logran deben renovarse y “volver” a cumplirlo. Así es como cada nuevo periodo las deidades deben reactualizarse, lo que corresponde a que “vuelvan a hacer” por primera vez tales prácticas. Esta reactualización ejemplifica bien cómo y por qué, tal como los huicholes, los dioses son seres en permanente construcción y búsqueda (Neurath 2011: 211).

En este sentido, como señala Neurath, los jicareros no serían exactamente las deidades sino que en todo caso “representan a los fundadores de la comunidad *antes* de su transformación en deidades [...] [Porque] el jicarero se define como un antepasado en proceso de transformarse en ancestro [deidad]” (*Ídem.*). Sin embargo, si se presta atención al hecho de que los *wixaritari* siempre se refieren a sus *kakaugarite* y a sus *tateteima* como tales y no como entidades en proceso de volverse *kakaugarite* o *tateteima*, el contraste entre la noción occidental y la noción huichola de deidad se hace evidente. Es decir, mientras que en la noción occidental, la deidad suele caracterizarse por una cuasi perfección innata, en la noción huichola, las deidades no nacen perfectas en el sentido de que no surgen con *el costumbre* cumplido, sino que tienen que esforzarse por cumplirlo. Así, para los huicholes, sus deidades no requieren perfección para ser consideradas como tales. Las deidades huicholas no nacen entes imperfectos que sólo una vez que consiguen la perfección se vuelven deidades. Las deidades huicholas nacen deidades imperfectas que, cumpliendo con *el costumbre*, se vuelven deidades perfectas.

Es decir, nacen deidades (*kakaugarite* y *tateteima*) que no han cumplido con *el costumbre* para volverse deidades (*kakaugarite* y *tateteima*) que sí lo cumplieron. A lo que voy es a que para los *wixaritari*, los *kakaugarite* y las *tateteima* son tales, antes, durante y después de cumplir.⁴⁰ Si al cumplir, los *kakaugarite* y las *tateteima* se vuelven deidades o ancestros no es algo que realmente importe, porque deidad o ancestro no son términos ni conceptos *wixaritari*; en todo caso lo que sí cambia en los *kakaugarite* y las *tateteima* al cumplir con el costumbre es que alcanzan el momento de “iluminación” o *tukari*, pero *kakaugarite* y *tateteima* (o si lo preferimos, deidades) ya eran.

Hasta este momento se ha revisado parte de las características y prácticas que identifican a los huicholes y cómo todo ello es lo que conlleva ser huichol. A su vez, se ha expuesto cómo estas mismas características y prácticas también identifican a los *kakaugarite* y a las *tateteima*. De este modo, se puede concluir que lo que tienen en común los huicholes y estas deidades es el cumplimiento de tales prácticas o, “cumplir con *el costumbre*”, lo cual señala lo común entre los huicholes y estas deidades. Ahora, dado que los huicholes y estas deidades, *kakaugarite* y *tateteima*, son a su vez los únicos entes que reciben el título de *tewi* sea en su denominativo o en su raíz (*tewiyari*), esto lleva a pensar que más que ser sinónimo de huichol, ser *tewi* es sinónimo de cumplir con *el costumbre*.

3.2.3 Ser *tewi* es hacer como *tewi*

El trabajo de campo señaló que quienes reciben el apelativo *tewi* son sólo los huicholes, los *kakaugarite* y las *tateteima*, aunque éstos últimos bajo el honorífico *tewiyari*. Así, con la finalidad de explorar qué implica el concepto de *tewi/tewiyari*, se revisó qué implica ser huichol, qué implica ser *kakaugarite* y qué implica ser *tateteima* o, quizá mejor dicho, qué *haceres* implica serlo. El análisis de aquello que caracteriza a los huicholes y aquello que caracteriza a sus dioses *kakaugarite* y *tateteima* llevó a evidenciar los considerables paralelos que existen entre ellos. Paralelos que van desde el hecho de que tanto huicholes como *kakaugarite* y *tateteima* comparten un aspecto oral y de vestimenta pues hablan

⁴⁰ Desde el punto de vista de esta investigación, los jicareros no pueden ser considerados como jicareros en proceso de llegar a ser ancestros o dioses porque los jicareros son ya una posibilidad corpórea de éstas y, por lo tanto, ya son deidades (*Kakaugarite* y *Tateteima*).

wixarika y visten como tales, hasta compartir una composición anímica y la mayoría de sus posibilidades corpóreas tales como un cuerpo humano, una jícara y en ocasiones, un *+r+kame*. Asimismo, fue notable que en ambos casos es sumamente importante que cada una de las corporalidades tanto de unos como de otros cumpla con *el costumbre*, en cuanto a ritos de paso, requerimientos ceremoniales y requerimientos aparentemente cotidianos.⁴¹ Otras actividades que caracterizan a los *te+teri* y a los *te+teriyari* son aquellas actividades que realizan como familia (evidenciando el peso que se otorga al parentesco). Ejemplo de ello son las fiestas de *xíriki* (o de *tuki*) y el cambio de techo de éste, la peregrinación a Wirikuta, la siembra y el cuidado del maíz (su *Niwetsika*) tanto en términos agrícolas como ceremoniales. Una síntesis de estos paralelos puede verse en la Tabla 7.

Como recién se mencionó, la serie de prácticas compartidas deja ver que lo que mantienen en común aquellos quienes son llamados *tewi* o *tewiyari* (huicholes, *kakaugarite* y *tateteima*) es su multicorporalidad y el deber que tiene cada una de sus posibilidades corpóreas de cumplir con *el costumbre*. Por consiguiente, parece que practicar *el costumbre* es lo que marca la continuidad entre quienes son denominados *tewi/tewiyari*. Pero, una parte de la frase anterior podría, erróneamente, hacernos pensar que todos los huicholes y todos sus dioses son *te+teri* o *te+teriyari*, y no es así. Ser *tewi* no es sinónimo de ser huichol, ni *tewiyari* es sinónimo de ser un dios huichol, en todo caso, repito, ser *tewi/tewiyari* es sinónimo de practicar *el costumbre*. En este caso, cabe hacer notar que los aspectos y prácticas *wixaritari* antes mencionados (Tabla 7), y que están en relación directa con el cumplimiento de *el costumbre*, no son compartidos con los mestizos ni con otros indígenas. Por lo tanto, de acuerdo con lo que se ha revisado, lo que excluye a los mestizos y a otros indígenas del apelativo *tewi* es la *no* práctica de este *costumbre*. Los mestizos y otros indígenas aún son humanos, aún son personas, pero no

⁴¹ Por lo tanto visitan Tékata, van de cacería, peregrinan, asisten a los *neixa*, ayunan, se abstienen de sexo extramarital, se mantienen en vigilia ceremonial y hacen fiesta, por mencionar algunas actividades. Sin embargo, huicholes, *Kakaugarite* y *Tateteima* cumplen con *el costumbre* durante su práctica cotidiana, pues reciben y cuidan de su *Niwetsika*, trabajan el cuamil, siembran, cosechan e incluso cambian el techo de su *xíriki/tuki*.

son *te+teri* (sg. *tewi*). Asimismo, si bien estos aspectos y prácticas (Tabla 7) se comparten entre los huicholes y sus deidades denominadas *kakaayarite* y *tateteima*, sugestivamente, no se comparten con Los santos huicholes.

<i>Wixaritari</i>	<i>kakaayarite y tateteima</i>
Aspecto étnico: visual y oral	
• Hablar <i>wixarika</i> • Aspecto visual del vestir	• Hablar <i>wixarika</i> • Aspecto visual del vestir
Dimensiones de la persona: composición anímica	
• <i>K+puri</i> • <i>Iyari</i>	• <i>K+puri</i> • <i>Iyari</i>
Dimensiones de la persona: posibilidades corpóreas	
• Multicorporalidad -Posibilidad corpórea en cuerpo humano -Posibilidad corpórea en jícara -Posibilidad corpórea en cristal de roca	• Multicorporalidad -Posibilidad corpórea en cuerpo humano (jicarero) -Posibilidad corpórea en jícara -Posibilidad corpórea en cristal de roca
Aspecto ritual: ritos de paso	
• Visita a Tékata • Peregrinación a Wirikuta • Peregrinación mediante el canto en Tatei Neixa	• Visita a Tékata • Peregrinación a Wirikuta • Peregrinación mediante el canto en Tatei Neixa
Aspecto ritual: requerimientos ceremoniales	
• Ayunos regulares • Abstención de sal • Abstención de relaciones extramaritales • Vigilia ceremonial • Cacería	• Ayunos regulares • Abstención de sal • Abstención de relaciones extramaritales • Vigilia ceremonial • Cacería
Actividades que pasan por el aspecto familiar	
• Parientes entre sí y con sus deidades • Recepción de una Niwetsika para alimento • Cuamil, siembra, cosecha • Cambio de techo de <i>xiriki</i> • Peregrinación a Wirikuta	• Parientes entre sí y con los <i>wixaritari</i> • Recepción de una Niwetsika para alimento • Cuamil, siembra, cosecha en el <i>tukipa</i> • Cambio de techo del <i>tukipa</i> • Peregrinación a Wirikuta
Periodo de vida	
• Limitado	• Limitado

Tabla 7. Características y prácticas compartidas entre huicholes, *kakaayarite* y *tateteima*.

3.2.4 ¿Quiénes no son *tewi*?

Si bien Los santos *wixaritari* hablan *wixarika*⁴² e incluso, *Xaturi Ampa* y *Xaturi Tsipe* portan vestimenta de huichol, y según Kindl (2003: 140) hasta tienen jícara, este tipo de detalles es lo que hace la diferencia entre los santos (por ende católicos) y Los santos huicholes; pero que Los santos (huicholes) hablen huichol, vistan según el código *wixarika*⁴³ y algunos hasta tengan jícara no los equipara con las deidades *wixaritari* nativas (*kakaugarite* y *tateteima*). Al respecto, considero que la diferencia entre Los santos y los *kakaugarite* y las *tateteima* no radica en que la mayoría de Los Santos carezcan de jícara o vestimenta *wixarika* sino en que, a diferencia de los *kakaugarite* y las *tateteima*, Los santos no son parientes directos de los *wixaritari*.

Como antes se indicó, el nombre de cada uno de los *kakaugarite* y *tateteima* incluye un término de parentesco directo (*tayau*, *tatei*, *tamatsi*),⁴⁴ no así la manera en como se denomina a cada santo.⁴⁵ De hecho, una manera que tienen los *wixaritari* para referirse a Los santos es *tananama* (Iturrioz y Carrillo 2008: 15; Medina Miranda 2013: 81).⁴⁶ Pero, ¿qué significa *tananama*? La sílaba *ma* indica plural, y *Tanana* ya se ha visto que no se traduce como *Nuestra Madre* sino como *Nuestra Madrina*. ¿Podría entonces entenderse el plural de *Tanana* como un genérico para referir algo así como “nuestros padrinos”?⁴⁷ Es decir, *nuestros padrinos*, implicando una relación cercana pero no necesariamente consanguínea. De hecho, por ejemplo, no por nada el santo huichol *Tamatsi Teiwari Yuawi* recibe este nombre, porque si bien *Teiwari Yuawi* se ha traducido como Nuestro Hermano Mayor el Vecino o Mestizo Azul, pienso que una parte de su nombre (*teiwari*) podría estar haciendo referencia a que aun cuando es considerado hermano mayor (*matsi*), *teiwari*

⁴² Como se explicó para el caso de Santo Domingo.

⁴³ Por ejemplo, los mestizos podemos vestirnos también de *wixaritari*, pero ello no nos hace *tewi*.

⁴⁴ Términos que se traducen como Nuestro Padre, Nuestra Madre, Nuestro Hermano Mayor y que implican un parentesco directo o, podríamos decir, consanguineidad. Véase Shelton (2002: 140) para una propuesta de la organización de las deidades *wixaritari* con base en su parentesco.

⁴⁵ Con excepción de *Tamatsi Teiwari Yuawi*, Nuestro Hermano Mayor el vecino azul, quién, sin embargo, incluye el término *teiwari*, que en breve veremos lo que implica.

⁴⁶ “Nuestros *tananama* eran uno solo y después se convirtieron en varios con Guadalupe” en *El recorrido de nuestros kakaima* [*kakaugarite*] (Miranda 2013: 81, véase p. 63-67).

⁴⁷ Véase Iturrioz y Carrillo (2008) para el análisis en torno a cómo *tananama*, con núcleo femenino, de hecho sí se convierte en genérico de Los Santos masculinos y femeninos.

indica que es considerado “hijo de otra madre”, que proviene de otra estirpe. Propongo lo anterior, dado que *teiwaari* es el término con el que *ego* denomina a la otra esposa de su padre (recuérdese la poligamia *wixarika*) o lo que de alguna manera podría traducir como *madrastra*. Además, en su glosa, tanto *teiwari* (mestizo) como *teiwaari* (madrastra)⁴⁸ llevan *tei* (madre) combinado con *wari*, raíz que se asocia con *warie*, este último, un término con el que los huicholes refieren cierta inaccesabilidad, distancia o lejanía (*espalda, atrás, anterior, pasado mañana*). Estos detalles separativos en la glosa sugieren que, para los huicholes, los mestizos –si bien humanos– y Los santos –si bien deidades huicholas– son *otros*, vienen de otro lado, aunque parientes, son de otra estirpe, son hijos de otra madre.

Ahora, independientemente de la reflexión anterior, Los santos no tienen el deber de ir a Wirikuta ni de llevar ofrendas, no van a las fiestas del *tukipa* y nunca son referidos como *tewiyari*. Este último detalle evidencia, en el aspecto oral, que Los santos huicholes no sólo no son parientes consanguíneos sino que no son considerados *te+teriyari* (sg. *Tewiyari*).

Practican el costumbre	No practican <i>el costumbre</i>
• Huicholes • <i>kakaugarite y tateteima</i>	• Mestizos y otros indígenas • Los Santos
Son referidos como <i>tewi</i> o <i>tewiyari</i>	No son referidos como <i>tewi</i> ni <i>tewiyari</i>

Tabla 8. Contraste entre *te+teri* y no *te+teri*.

Aunque, cabe resaltar que algunos huicholes tampoco son considerados *tewi*. No obstante, dicha exclusión difícilmente se ve expresada en el código verbal, sin embargo, se expresa a través del ritual. En otras palabras, algunos huicholes son *te+teri* (sg. *tewi*) en la teoría pero no en la práctica. La etnografía de Pacheco (2010) es un ejemplo de ello. Dicho autor registró el complejo ceremonial de despedida realizado para una joven mujer *wixarika* fallecida a causa del parto. La joven recibió todos los menesteres requeridos para despedir su cuerpo (velorio y sepelio / *mukikuewixa*) y su *iyari* (*hutaimari*) a pesar de que residió por largo tiempo entre mestizos (*Ibíd.*: 14). En contraste, la hija que recién había

⁴⁸ Cuando se refiere al mestizo o al santo se acentúa la primera sílaba, *tei*; mientras que para referirse a la otra esposa del padre se acentúa la segunda, *wari*.

dado a luz dicha mujer, una bebé que apenas sobrevivió un par de semanas, a su muerte sólo fue enterrada.

Al respecto, y sin hacer mínima referencia al tema o caso recién citado, hace poco me explicaba Venancia (Huejuquilla el Alto, Jalisco, 2015) que a los niños que mueren no se les hace *hutaimari* a menos que hayan tenido alrededor de cinco años de edad. Detrás de líneas, este detalle del comentario de Venancia señala que a los niños huicholes no se les hace *hutaimari* a menos que, tentativamente, hayan logrado asistir a los –cinco– Tatei Neixa correspondientes; lo que implica haber visitado Wirikuta (al menos a través del canto del *mar+’akame*) y ahí haber sido presentados con las *tateteima*, haber conocido la geografía huichola, visitado la costa y haber comido maíz –*teiyari*, que se reparte en esta ceremonia. Recordemos que, al ser un repaso por las vivencias del *wixarika* fallecido, el *hutaimari* implica desandar lo andado (Pacheco 2010: 83), por eso, un bebé que no ha asistido siquiera a Tatei Neixa “no se ha desplazado” y, por lo tanto, no tiene nada que desandar. Este razonamiento podría explicar por qué los huicholes no realizan *hutaimari* para un bebé que fallece a pocas semanas de haber nacido.⁴⁹ Un bebé huichol no tiene nada que desandar porque no viajó, pero tampoco ofrendó, no hizo la peregrinación a Wirikuta, no practicó *el costumbre*, y en consecuencia, a pesar de ser un bebé huichol, no recibe *hutaimari*, no recibe la despedida del *iyari* que recibe un *tewi*. A esto me refiero cuando menciono que aunque la exclusión no se maneje de manera verbal, se refleja en la práctica ritual. Este hecho es una confirmación de que sólo quienes cumplen con *el costumbre* son *te+teri* (sg. *tewi*) y sugiere una respuesta a la observación previa en torno al matiz diferenciador entre decir *huichol* y decir *tewi*. Lo anterior permite sugerir que un *tewi* es un huichol en construcción permanente, mientras que un huichol no construido (como el bebé), es sólo un huichol. Y, recordemos, que según este análisis (*supra*) estar en construcción permanente corresponde tanto al cumplimiento de los requerimientos cotidianos como de los ritos de paso que un *tewi* realiza a lo largo de su vida (y de su muerte). Lo anterior sugiere que la diferencia entre ser huichol y ser *tewi* radica en que no

⁴⁹ Como en el caso citado donde, dada su pronta muerte, dicha bebé difícilmente tuvo oportunidad de asistir a Tatei Neixa (octubre/noviembre de cada año).

se trata sólo de nacer –huichol, como la bebé–, sino de someterse a una construcción permanente a partir de la práctica de *el costumbre* –práctica que la bebé ya no pudo siquiera iniciar.

Con respecto a lo anterior, téngase en cuenta que los huicholes y sus dioses *kakaugarite* y *tateteima* realizan ritos de paso tales como visitar Tékata, participar en cinco Tatei Neixa, visitar Wirikuta, ir de cacería y, al menos para el caso de los huicholes y de Tatei Niwetsika, realizan también el *m+kikuewixa* y el rito de desandar de los pasos y de conducción del *iyari* a través de un canto, el *hutaímari*. Es decir, están en construcción permanente. Sin embargo, la bebé de semanas antes referida no realizó tales ritos de paso, pero es interesante notar que Los Santos tampoco los hacen, por ejemplo, no hacen la peregrinación a Wirikuta (ni siquiera a través de Tatei Neixa), por lo tanto, no pueden desandar pasos que no recorren. Así, ser *tewi* implica un periodo de construcción que la bebé citada no tuvo oportunidad de realizar a pesar de ser huichola y, una construcción a la que, teniendo el tiempo, Los santos no se someten, considero, porque no son huicholes (y porque como mestizos o foráneos que son, “no necesitan hacerlo”).⁵⁰

Así, de la especie biológicamente humana, los huicholes son los únicos que se otorgan el apelativo *tewi* y, de todas sus deidades, sólo sus *kakaugarite* y sus *tateteima* son indicados como *tewiyari*. Paralelamente, la mayoría de los huicholes, así como los *kakaugarite* y las *tateteima* cumplen con *el costumbre* a lo largo de su vida y a su muerte reciben cierto trato, una compleja ceremonia de despedida del cuerpo (*mukikuewixa*) y otra de su alma (*hutaímari*).⁵¹ En contraste, las deidades huicholas denominadas Los santos no reciben el apelativo *tewiyari* ni cumplen con aspectos de *el costumbre* con los que sí cumplen los huicholes, los *kakaugarite* y las *tateteima*. Asimismo, la bebé huichola que falleció a las pocas semanas de nacida, y que por lo tanto tampoco cumplió con *el costumbre* ni con los desplazamientos que implica, no recibió *m+kikuewixa* ni *hutaímari* “sólo se le dio la

⁵⁰ En este sentido, Los santos son deidades huicholas pero, como diría Neurath (2005: 35), no son “deidades huicholas huicholas”.

⁵¹ Al respecto, tomemos el caso de Tatei Niwetsika, cuyo cuerpo ya no integrado por maíz sino por olotes, durante Namawita Neixa es quemado dentro de toda la celebración que implica y que, en el capítulo anterior se propone, corresponde a su *mukikuewixa* y a su *hutaímari*.

despedida y se enterró” (datos de campo originales en Pacheco 2010). De esta manera, si notamos que 1) Los santos no cumplen con *el costumbre* y 2) no son denominados *tewiyari*, y que 3) la bebé no pudo cumplirlo y 4) no recibió el trato mortuario esperado para cualquier *tewi*, es factible verificar y concluir que ser *tewi* (noción *wixarika* de persona), o no serlo, está en relación directa con el cumplimiento de *el costumbre*.

Respecto a la noción *wixarika* de persona, Pacheco (2010: 3, véase también p. 125) sugiere que ésta “no se limita a lo humano [sino] que engloba a una variedad más amplia de seres existentes”. Y concuerdo totalmente dado que, como se ha analizado, *tewi* es un adjetivo que no se limita a la especie humana sino que, de hecho, exime tal característica pues es extensivo a los *kakauyarite* y a las *tateteima*. Precisamente por ello, me parece que no sería correcto usar el concepto de *tewi* para aludir a la calidad biológicamente humana de los huicholes (cfr. Neurath 2011).

Como resultado del análisis del concepto de *tewi*, hasta ahora ha resaltado que ser *tewi* no es lo mismo que ser humano, porque de la especie humana, los *wixaritari* se consideran *tewi* sólo a sí mismos y *tewiyari* sólo a sus *kakauyarite* y a sus *tateteima* y que, sin embargo, *tewi/tewiyari* no es una característica dada o innata porque para serlo, no basta con nacer huichol o deidad huichola, hay que cumplir con *el costumbre*, caminar. Por lo tanto, puedo sugerir que ser *tewi* es cumplir con *el costumbre*, es un constante *hacer*, un proceso de construcción permanente en el que las posibilidades corpóreas juegan un papel fundamental.

3.3 EL MAÍZ TAMBIÉN CUMPLE.

LAS POSIBILIDADES CORPÓREAS COMO CUERPO CARNE DEL *TEWI*

Páginas previas se abordó el tipo de composición interna y multicorpórea de los huicholes y de sus deidades, así como las prácticas que unos como otros llevan a cabo. Ello evidenció que lo continuo entre los huicholes y sus deidades, eso que permite sólo a ambos la denominación de *tewi/tewiyari*, es llevar a cabo las prácticas derivadas de *el costumbre*. Con respecto a la multiplicidad de cuerpos, se analizó también que dentro de

las posibilidades corpóreas que no son biológicamente humanas, la manera como las jícaras (e inclusive el *+r+kame* que puedan llevar dentro), cumplen con estas prácticas de *el costumbre* es siendo portadas dentro de los morrales, con lo cual asisten a cada ceremonia, danza, caminata y visita ritual que fuera necesario cumplir. He señalado también que los *kakauyarite* y las *tateteima* tienen posibilidades corpóreas tales como el jicarero, la jícara, el *+r+kame* y, una cuarta que es aquello que son. Por ejemplo, Tatei N+ariwame es el agua o la lluvia, de Tamatsi *Kauyumari* es el venado y de Tatei Werika +imari/Tatei Niwetsika es el maíz. Al respecto, se ha visto que este último se condensa en el maíz *teiyari* y/o atado Niwetsika y que, para cumplir con *el costumbre*, este último (y el maíz nativo en general a partir de éste) también viaja en el morral de los jicareros; por ello, el maíz *teiyari* también peregrina, viaja y ofrenda.

Asimismo se ha mencionado que tanto los huicholes como sus deidades están sometidos a un proceso de construcción permanente a lo largo de su vida y que en el caso de las deidades, éstas no sólo requieren construirse como *te+teriyari* sino reactualizarse como tales cada cinco años. El motivo de la reactualización de las deidades es que, en contraste con los huicholes, éstas renuevan cíclicamente sus posibilidades corpóreas, lo que implica un “volver a comenzar” de manera periódica pues sus cuerpos son “nuevos” y por lo tanto estos cuerpos no han cumplido *el costumbre*. Ahora, un detalle fundamental es que, a diferencia de los jicareros, las jícaras y los *+r+kame*, que tienen cinco años para cumplir con *el costumbre*, la posibilidad corpórea el maíz *teiyari* se siembra y, por lo tanto se renueva *necesariamente*, no cada cinco sino cada año. De esta manera, a diferencia de otras posibilidades corpóreas, el *teiyari* tiene apenas un año para cumplir con *el costumbre* y con los ritos de paso que éste implica. A raíz de ello, la pregunta se vuelve ¿cómo el maíz *teiyari* logra cumplir en un año lo que al resto de las corporalidades les toma cinco?

Para resolver esta pregunta he de tomar como punto de apoyo el modelo de persona que propone Pitarch (2013) para la etnografía tzeltal. Dicho autor propone un modelo de persona cuaternario (y no binario [cuerpo, alma]), en el que existen dos cuerpos y dos

almas. A uno de los dos cuerpos de su modelo, Pitarch lo denomina *cuerpo carne* porque lo determinante no es su forma sino su composición (carne); por lo tanto, el *cuerpo carne* se comparte entre hombres y animales dado que ambos son capaces de sangrar, razón por la que este cuerpo incluye carne pero no cabello, uñas ni huesos.⁵² En contraste, el segundo de los cuerpos, el *cuerpo presencia*, incluye carne pero también cabello, uñas y huesos, por lo tanto, el *cuerpo presencia* no da prioridad a la composición. El *cuerpo presencia* prioriza la forma, por lo tanto distingue entre especies a través de éstas⁵³ pero también distingue entre individuos⁵⁴ pues involucra detalles del comportamiento tal como la manera de hablar o de vestir. Al *cuerpo presencia* le corresponde el *alma humana* porque ésta es idéntica al *cuerpo presencia* (humano) que posee. La otra alma, el *alma espíritu*, no responde a una forma específica sino que inclusive puede ser fluctuante. El *alma espíritu* queda asociada con el *cuerpo carne* al poder adoptar formas diversas, incluidas las animales. Pero para el estudio que nos ocupa, el aspecto de la etnografía *tzeltal* que aquí incumbe no es el de las almas sino el del cuerpo.

El modelo de persona que identifica Pitarch (2013) muestra ciertos inconvenientes de aplicación con los datos huicholes⁵⁵ dado que, como se ha visto, el *wixarika* no posee dos sino una multiplicidad de cuerpos que no se limitan necesariamente al biológicamente humano o al animal sino que éstos coexisten, por ejemplo, con jícaras o cristales de cuarzo.⁵⁶ Otro aspecto en el que el modelo de Pitarch no encaja con los datos *wixaritari* es que el *cuerpo carne* que propone incluye humanos y animales pero excluye terminantemente a los vegetales e ignora a los dioses. La exclusión se justifica en que los

⁵² En mi opinión, el agrupar carne y sangre por un lado, carne, cabello y uñas por el otro, apunta, sugiero, a separar lo comestible y/o ingerible de lo que no lo es. En este sentido, aunque Pitarch no lo menciona así, la división hace pensar que el *cuerpo carne* separa lo que es factible de sacrificar u ofrendar de lo que no lo es.

⁵³ Formas similares que permiten a cada especie interactuar entre sí dadas sus formas similares (Pitarch 2013).

⁵⁴ En este caso humanos, dado el enfoque de Pitarch.

⁵⁵ Castillo (2014) ha sugerido la identificación tanto del *cuerpo carne* como del *cuerpo presencia* entre los coras, uno llamado *hué'ra'a* y el otro llamado *tyévi*, respectivamente.

⁵⁶ Respecto a las almas identificadas por Pitarch (2013) el *iyari* pudiera equipararse con aquella que Pitarch llama *alma humana* dado que, entre sus connotaciones, el *iyari* puede ser entendido también como el alma, o como dice Pacheco (2010), con una forma idéntica al cuerpo que posee. Sin embargo, la diferencia entre los datos *wixaritari* y el caso *tzeltal* se amplía cuando hablamos del *alma espíritu* dado que, si bien el *iyari* eventualmente se convierte no en un ave pero sí en un mosquito que vivirá en la costa, esta transfiguración no sucede paralela a la vida sino hasta la muerte.

vegetales “no tienen sangre, no respiran” (*Ibíd.* 40), por lo tanto, según el modelo expuesto, carecen del *cuerpo carne*. Además, se considera que los vegetales igualmente carecen del *cuerpo presencia*, porque en éste sólo caben hombres y animales dado que cada uno, dentro de sus especies, “caminan, juegan, trabajan, viven en casas y tienen descendencia” (*Ibíd.* 44). La exclusión de los vegetales en el modelo de persona *tzeltal* representa una desavenencia importante con los datos huicholes porque el maíz *wixarika* de ningún modo podría quedar fuera de la noción *wixarika* de persona. Como señalé, el motivo por el que el modelo de persona *tzeltal* excluye a los vegetales es porque éstos se consideran carentes de carne y de sangre. No obstante, dentro del pensamiento *wixarika*, y me atrevería a decir que también para muchos otros grupos indígenas, no sólo los olotes del maíz son equiparados con sus huesos y las hojas con su piel sino que sus granos son equiparados con su carne (Heyden 2001: 25; Dehouve 2008: 23-24). Por lo tanto, el maíz posee un cuerpo que, por ende, es carne capaz de sangrar. Dicho sea de paso, lo anterior sugeriría entonces que para los huicholes, el *tumari* (frecuentemente mencionado en el capítulo previo), ese maíz *teiyari* molido y mezclado con agua que constantemente se asperja “a cuenta gotas” durante los rituales huicholes, corresponde a *sangre de maíz*.⁵⁷ De hecho, a lo largo de la etnografía expuesta para esta investigación (véase capítulo previo), es notable cómo los asperjes de la mayoría de los rituales incluyen *sangre* de venado, *sangre* de reses sacrificadas y “casualmente” *tumari*; la selección anterior sostiene que se trata de asperjar distintos tipos de sangre si, como sugerí, el *tumari* lo leemos como, *sangre de maíz*.⁵⁸

⁵⁷ Ahora, si fuera el caso, para el maíz también podríamos identificar no sólo carne y sangre que componen al *cuerpo carne* sino también al *cuerpo presencia* dado que al igual que humanos y animales *tzeltales*, entre los *wixaritari* el maíz posee carne (grano), cabello (de elote) y huesos (olotes), además de que tiene amplias interacciones dentro de su especie, por ejemplo, al tener “hermanas maíz”.

Al respecto, sin embargo, el maíz “se sale de su especie” al poder reproducirse sólo a través de una alianza matrimonial con el *wixarika* que lo siembra. Todo esto es, por supuesto, porque estamos hablando no sólo de un vegetal sino de una deidad.

⁵⁸ Referente al alimento del *Teiyari* en el centro de la milpa, por ejemplo, se dice que “es ahí donde se le ponen las ofrendas y se le da de comer a Niwetsika, *ahí se mata a la vaca, se da la sangre, tumari [infra] y chocolate*”. Otro ejemplo es en el tostado de las semillas en Hikuri Neixa, las cuales cuando “comienzan a tostarse, los hombres *jicareros rocían sangre* en cada uno de los montones; enseguida, *las jicareras*, quienes llevan una vela, *les rocían tumari y chocolate*.” Véase el capítulo anterior para el contexto de cada referencia.

Sin embargo, a pesar de las discrepancias entre el modelo tzeltal y la noción *wixarika* de persona, tomaré la idea general de *cuerpo carne* para acercarnos a las corporalidades *wixaritari* dado que sirve como apoyo para analizar aquello que es lo dado, *sensu* Wagner (1975), en el caso del *tewi*. Así, el concepto de *cuerpo carne* que manejaré es, en términos generales, similar al de Pitarch (2013), pero con adecuaciones importantes para el presente estudio. Es decir, el concepto de *cuerpo carne* que manejaré para el caso *wixarika* sigue determinándose por la carne y la sangre, sin embargo, de haberlos, no excluye huesos, cabello, piel ni uñas. De hecho, en la conceptualización de este *cuerpo carne*, no importa si su composición corresponde con carne humana o animal, es suficiente con que los huicholes lo consideren así, como en el caso del grano del maíz que es entendido como carne. Así, dadas las características de nuestros datos, para este estudio, el *cuerpo carne* puede constituirse de carne humana o “carne de maíz”, pero también de fibras vegetales (pues éstas corresponden a la composición de las jícaras), o incluso de minerales (pues éstos constituyen los cristales de cuarzo, *+r+kame*). Con serios ajustes, el modelo de Pitarch es aquí sólo un punto de partida para marcar la diferencia que los huicholes hacen entre una posibilidad corpórea o *cuerpo carne*⁵⁹ y las prácticas que hacen de éste un *tewi*.

3.4 TATEI NEIXA COMO PARTE FUNDAMENTAL EN LA CONSTRUCCIÓN DEL MAÍZ COMO *TEWI*

La cuarta posibilidad corpórea de Tatei Niwetsika/Tatei Werika +imari, aquello que esta deidad es, es el maíz, condensado en el maíz *teiyari*, y mencioné que, a diferencia de las posibilidades corpóreas de otras deidades o de otras corporalidades de la misma Tatei Niwetsika/Tatei Werika +imari, al sembrarse anualmente, el maíz *teiyari* se renueva cada año y no cada cinco. De esta manera, el ciclo de vida del maíz *teiyari* es más corto en comparación con el periodo quinquenal que cumplen las jícaras, el jijcarero o con el promedio de vida de un humano. En consecuencia, más allá de volverse semilla, cada año el maíz *teiyari* vuelve a ser una posibilidad corpórea que no ha cumplido con *el costumbre*; y –como ahora sabemos– a un cuerpo que no ha cumplido con *el costumbre*, los huicholes no lo tratan/consideran como *tewi/tewiyari*. A ese cuerpo con potencial de ser

⁵⁹ Que puede incluir a mestizos u otros indígenas.

tewi/tewiyari a través del cumplimiento de *el costumbre*, pero que no ha comenzado a ejercerlo, es a lo que aquí llamaré *cuerpo carne*.

Así, por su naturaleza, el periodo de construcción del maíz *teiyari* necesariamente se limita a un año y es a lo largo de dicho periodo que para dejar de ser sólo *cuerpo carne*,⁶⁰ el maíz *teiyari* debe cumplir con los ritos de paso necesarios para construirse como *tewiyari* (tal como asistir a viajes, cacerías, peregrinaciones a pie y peregrinaciones mediante el canto de un *mar+'akame*). A la pregunta de ¿cómo es que el maíz *teiyari* logra cumplir con *el costumbre* en un año? se puede adelantar que, como se verá, en este proceso Tatei Neixa juega un papel fundamental.

En relación con el tema, retomemos la etnografía de Pacheco, en la que la bebé fallecida no recibió *hutaimari* “por estar incompleta” (2010: 130). Desde el punto de vista del presente estudio, lo que esta expresión *wixarika* deja ver detrás de líneas es que una bebé fallecida que no participó de *el costumbre*, por decirlo de alguna manera, no es más que carne que debe ser enterrada. Y recordemos que, efectivamente, esa bebé no recibió el trato que usualmente recibe un *tewi*. Pues bien, volviendo al caso del maíz, dado que éste se siembra justo después de Namawita Neixa (en junio/julio), para mediados de octubre el maíz *teiyari* todavía está creciendo y, por lo tanto este maíz todavía no ha asistido o, mejor dicho, no se ha llevado a ningún *neixa*. Así, como producto de la siembra más reciente, el primer *neixa* al que el maíz *teiyari* acude es Tatei Neixa (fines de octubre). En este sentido, dado que para octubre el maíz *teiyari* todavía no ha asistido a ningún *neixa*, al igual que una bebé recién nacida, el maíz *teiyari* todavía no ha viajado a Wirikuta a través del canto del *mar+'akame*, no ha tenido oportunidad de cumplir con *el costumbre* y por lo tanto, como una bebé, al menos hasta este momento, el maíz *teiyari* tampoco ha tenido tiempo de construirse como *tewi/tewiyari*. Entonces, entiendo, durante la temporada de lluvias, entre junio y octubre, el estado del maíz *teiyari* corresponde a un *cuerpo carne* que, como el de cualquier *wixarika*, es necesario construir.

⁶⁰ Carne en el caso del cuerpo biológicamente humano; fibras vegetales en el caso de las jícaras minerales en el caso de los *+r+kame*, y mazorcas en el caso del *teiyari*.

Tatei Neixa. En el capítulo previo he presentado la etnografía de Tatei Neixa y cómo ésta es una ceremonia que la literatura etnográfica ha asociado principalmente con la presentación de los primeros frutos y de los niños, con el tiempo de los elotes, con el final de la temporada de lluvias (Preuss 1998b [1908]; Palafox 1993 [1974]; Anguiano y Furst 1987; Ramírez 1998; Neurath 2002: 144, 166, 286; Kindl 2003: 127-128; Gutiérrez 2010: 171) y, recientemente, con un rito en el que los niños huicholes se separan de los dioses y de los primeros frutos para constituirse plenamente como humanos, asimismo, como una ceremonia en la que los padres de los niños pagan a los dioses por la vida que éstos otorgan a sus hijos (Pacheco 2016). Así, Tatei Neixa, generalmente ha sido referida como la fiesta del tambor, de la cosecha, de los primeros frutos, de las calabazas, del elote o del maíz tierno, donde la acción más destacada por la literatura etnográfica ha sido el viaje a Wirikuta que realizan los niños a través del canto del *mar+'akame*. Los *wixaritari* deben cumplir con cinco viajes de este tipo durante los primeros años de su vida y, en este sentido, efectivamente, para los niños, Tatei Neixa “constituye un primer rito de paso comunitario de ingreso a la sociedad huichola” (Neurath 2002: 286; cf. Pacheco 2016). Al respecto, si bien se ha supuesto que, tal como los niños, los primeros frutos de la cosecha también hacen el viaje debido a que se orientan de un modo u otro según lo que el *mar+'akame* esté cantando (Preuss 1998b [1908]: 273; Neurath 2002: 291); más allá de que tanto los niños como los primeros frutos hagan el viaje, la cuestión es ¿para qué lo hacen? Los niños, para cumplir con el rito de paso... los primeros frutos, ¿para qué?

Para el análisis de Tatei Neixa, nuevamente conviene tener en cuenta que los elotes llevados a dicha ceremonia no son elotes cualesquiera, son elotes *teiyari*. Al respecto, si los elotes, primeros frutos, que se llevan a Tatei Neixa no sólo son una posibilidad corpórea de Tatei Niwetsika y Tatei Werika +imari, sino que son la posibilidad corpórea que las condensa, entonces esos elotes no son ofrendas sino la deidad presente. Pero ¿cuál es el motivo de su presencia? Sugiero que se debe a que Tatei Niwetsika/Tatei Werika +imari, tanto como los niños, debe cumplir con este rito de paso.

Como se ha mencionado, en Tatei Neixa, varias mazorcas de maíz *teiyari* se colocan cerca del altar, orientadas hacia el este o el oeste, según vaya indicando el canto. Pero recordemos que en estas ceremonias, el maíz *teiyari* también se encuentra en los atados *+kite* adornados con collares de chaquira y con *xikuri*, tal como una mujer *wixarika*; atados que también se ubican en el este aunque no acostados sino de pie, recargados en la pared. Como se ha analizado, ser *tewi/tewiyari* no tiene nada que ver con la forma de la especie biológicamente humana (antropomorfa), sino con las prácticas que se realizan. De esta manera, haciendo un pequeño giro en la forma de analizar la etnografía de Tatei Neixa, si a esta fiesta (como a cualquier *neixa*) el maíz que asiste no es cualquier maíz, sino maíz *teiyari*, entonces más allá de ser una fiesta del tambor, del elote, de los primeros frutos, o incluso un rito de paso para los niños huicholes, Tatei Neixa es una ceremonia dedicada sobre todo a la construcción del maíz como persona. Se sugiere lo anterior porque, como resultado de este análisis, se ha visto que ser *tewi* implica asistir a diferentes ceremonias de *el costumbre*, entre ellas Tatei Neixa. Dicha ceremonia está implicada en el cumplimiento de *el costumbre* porque en ella, a través del canto del *mar+'akame*, se viaja a Wirikuta y a la costa y los viajeros conocen diversos lugares importantes dentro de la geografía *wixarika*. Por ende, si como se ha mencionado en varias ocasiones, el que los elotes se orienten de acuerdo a la dirección de viaje que narra el canto (este u oeste) implica que el maíz viaja junto con los niños (Preuss 1998b [1908]: 273; Neurath 2002: 291) entonces, el hecho de que sea maíz *teiyari*⁶¹ el que haga este viaje junto con los niños apunta a que ambos, tanto el maíz *teiyari* como los niños, están haciendo el mismo proceso: cumpliendo con *el costumbre*, construyéndose como *tewi/tewiyari*.

Como he señalado, en Tatei Neixa se realizan prácticas necesarias para cumplir con *el costumbre* tal como hacer el viaje a Wirikuta y conocer el territorio *wixarika*, y la regla es que todos los *te+teri* cumplan con ello. En este sentido, Tatei Niwetsika, como aspirante a *tewiyari* que es, no puede ser la excepción. Por lo tanto, (1) el hecho de que Tatei Niwetsika asista a Tatei Neixa a través del maíz *teiyari*, (2) que éste comparta con los niños

⁶¹ Posibilidad corpórea condensada de Tatei Niwetsika.

participantes el estado inmaduro (pues para este momento el maíz se encuentra como elote) y (3) que, tal como los niños, el maíz *teiyari* aún no haya cumplido con el viaje/rito de paso que implica Tatei Neixa como parte de *el costumbre wixarika*, permite incluir a Tatei Niwetsika como parte de los jóvenes viajeros participantes. De estar en lo correcto, este hecho aclara incluso el por qué del término con el que se denomina a éstos jóvenes viajeros: *t+wainurixi*, que “casualmente” significa “los que no han cumplido” (según la traducción de *Tuguai Nurizxi* que ofrece Palafox Vargas 1993 [1974]: 211).⁶² En consecuencia, en Tatei Neixa, el maíz *teiyari* y los niños participantes conforman lo que Turner (1969) denominaría una *communitas* pues, dentro del rito de paso que constituye este viaje, tanto el maíz como los niños comparten la misma condición de *t+wainurixi*, es decir, de no haber cumplido todavía con *el costumbre*.

La condición de *communitas* que se guardan entre el maíz y los niños se ve reforzada por el hecho de que comparten un estado juvenil y crítico. Según la etnografía de Anguiano y Furst (1987), dado que los niños todavía están creciendo, uno de los objetivos de Tatei Neixa es pedir vida (*k+puri*) para ellos. Al respecto se puede mencionar que para las fechas en que se celebra Tatei Neixa (octubre), los elotes, como los niños, están en pleno desarrollo. En este sentido, dada su condición juvenil, para este momento nada garantiza que los niños y/o los elotes sean capaces de mantenerse con vida, es decir, de mantener sano su *cuerpo carne* y por lo tanto de alcanzar a madurar.⁶³ Así, en Tatei Neixa, niños y elotes comparten un estado crítico y *liminal* en el que se puede lograr o no la madurez, se puede mantener, o no, la vida de su *cuerpo carne*. Sin embargo, el estado liminal no corresponde únicamente a este momento crítico de superar la juventud para lograr la

⁶² De hecho, *t+wainurixi* es el adjetivo para denominar a los niños que no han cumplido aún con los cinco Tatei Neixa que marca *el costumbre wixarika* (véase Iturrioz, Ramírez y Pacheco 2004: 243, 254).

Cabe mencionar que Preuss (1998 [1908]: 274) ofrece otro significado señalando que *teuainurixe* se desglosa como “*te* = madre, *uáinu* = un pájaro que vive en la costa del poniente”.

⁶³ Recordemos que contar con buenas semillas para la siembra de cada año depende de la adecuada madurez de los elotes *teiyari*. Por eso, es fundamental no consumir la totalidad de elotes *teiyari* sino conservar una buena parte para que madure. Ahora, que los elotes alcancen la madurez depende de no comerlos, pero también de la lluvia.

madurez.⁶⁴ En Tatei Neixa niños y maíz se encuentran en un momento liminal, también, porque están por dejar de ser *t+wainurixi*, dejar de ser sólo *cuerpo carne* para finalmente pasar a ser *tewi/tewiyari*. Es decir, durante Tatei Neixa, niños y elotes *teiyari* tienen en común ese estado juvenil pero también un estado “pre-*tewi*”.⁶⁵ En consecuencia, bajo otro nivel de análisis, parece que en Tatei Neixa no se celebra sólo la madurez del maíz para poder ser consumido como alimento como generalmente se ha indicado sino que, se sugiere, Tatei Neixa celebra particularmente la realización del maíz como *tewiyari* porque, dado que cada año se renueva, cada año debe de cumplir con *el costumbre*. Por este motivo considero que no es que en Tatei Neixa se equipare a los elotes convirtiéndose en mazorcas con los niños convirtiéndose en “verdaderos seres humanos” (Neurath 2002: 286; Gutiérrez 2010: 190). En mi opinión, no se trata de que los niños se separen de un estado más cercano a los dioses para volverse más cercanos a los seres biológicamente humanos (Pacheco 2016). No es que en Tatei Neixa se ejerza una separación entre humanos y su alimento, por el contrario, más que una separación, Tatei Neixa se caracteriza por una congregación de *t+wainurixi*, misma que pronto se convierte en una congregación de *te+teri* (sg. *tewi*). Lo anterior, porque en esta ceremonia, sin importar el tipo de cuerpo, tanto el maíz como los niños realizan un rito de paso que es parte de *el costumbre* y, por lo tanto, parte de su construcción como persona, como *tewi/tewiyari*.

Ahora, aun cuando para la celebración de Tatei Neixa maíz y niños comparten juventud/inmadurez, por la fecha en que se lleva a cabo son los niños quienes en función de las condiciones de madurez del maíz se adecuan al ciclo de éste para realizar su construcción como *tewi*. En consecuencia, aun cuando en Tatei Neixa, niños y maíz conforman una *communitas* dado el estado “pre-*tewi*” que comparten, evidentemente es Tatei Niwetsika –y no tanto los niños– quien tiene el lugar más relevante en esta ceremonia.⁶⁶ Y, si como se propone, Tatei Neixa celebra la realización de los *t+wainurixi*

⁶⁴ La importancia de la madurez radica en el hecho de que es sólo a partir de ésta que se puede asegurar la reproducción sea de animales o vegetales.

⁶⁵ O literalmente *t+wainurixi* si, como registró Palafox (1993 [1974]: 211), ello significa “los que no han cumplido”.

⁶⁶ Otro punto a tener en cuenta es que octubre/noviembre son meses que coinciden con el fin de la temporada húmeda y por lo tanto con el fin de ese momento del año en que todo es acuoso, blando e

como *te+teri/te+teriyari*, ceremonia en la cual el maíz como parte de ellos posee un peso determinante, se puede sugerir que los elotes colocados sobre el altar de Tatei Neixa de ningún modo podrían ser ofrendas o alimento para los dioses, como regularmente se ha señalado, la presencia de los elotes no tiene que ver con un agradecimiento por la cosecha, ni son muestras de ésta, no están ahí para ser bendecidos, ni es que se pretenda compartir estos alimentos con las deidades (cf. Palafox 1993: 205, 207, 208; Shelton 1996: 458; Neurath 2002: 291, 292; Kindl 2003: 127; Iturrioz y Carrillo 2008: 13; Gutiérrez 2010: 172; Pacheco 2016: 36). Propongo que estos primeros frutos o elotes –*teiyari*– son la deidad, Tatei Niwetsika, asistiendo a su fiesta para su ya impostergable construcción como *tewiyari*.

Ciertamente, existen distintos niveles de análisis para Tatei Neixa, uno de ellos es el que aquí se propone, que Tatei Neixa es una ceremonia que protagoniza Tatei Niwetsika en su construcción como persona, como *tewiyari*. En este sentido si, como he sugerido, tanto la deidad (el maíz *teiyari*) como los niños están a punto de realizar un rito de paso, la celebración de Tatei Neixa no es para ofrendar los primeros frutos, sino *para* los primeros frutos –del maíz *teiyari*. Reconocer y resaltar el protagonismo de Tatei Niwetsika en Tatei Neixa invita a dejar de pensar al maíz presente en dicha ceremonia como ofrenda, como meros “primeros frutos”. De hecho, los nombres que recibe Tatei Neixa en español⁶⁷ resaltan *nuestra* percepción de lo que es relevante en esta ceremonia, tal como el tambor, las calabazas, los elotes o “los primeros frutos”. Sin embargo, el nombre que los *wixaritari* dan a la ceremonia es Tatei Neixa, y Tatei Neixa puede traducirse como danza de Nuestra Madre, celebración de Nuestra Madre o mitote de Nuestra Madre. Al ser Tatei Niwetsika la protagonista de la ceremonia tal como se ha argumentado, ¿a qué Madre puede aludir el nombre de la fiesta si no a Tatei Niwetsika? Es como si antropólogos y huicholes, ambos presenciando Tatei Neixa, asistiéramos a fiestas diferentes en las que el foráneo registra

inmaduro (*Tukari*, véase Neurath 2002). De tal forma que al mismo tiempo que los niños se adecuan al ciclo de crecimiento de Tatei Niwetsika, también se adecuan al fin de la temporada húmeda. Los potenciales *te+teri* se preparan para ser *tewi* en esta fiesta y no en otra porque en este momento termina la temporada de humedad y de formación de la posibilidad corpórea que es el cuerpo orgánico, el *cuerpo carne* del maíz casi ha logrado la madurez <pues ya logró ser elote.

⁶⁷ Fiesta de los elotes, Fiesta de las calabazas, Ceremonia de los primeros frutos, Fiesta del tambor, etcétera.

una fiesta del término de lluvias o de la cosecha, a la que se llevan los primeros frutos y a la cual asisten los niños por ser jóvenes como los primeros frutos; mientras que lo que los huicholes ven en Tatei Neixa es una comunidad de posibilidades corpóreas que no han cumplido con *el costumbre* (*t+wainurixi*), pero que se encuentran juntas para su iniciar a hacerlo, para iniciarse como *te+teri*; ceremonia de iniciación que, sin menor diferencia, incluye a niños huicholes pero también al maíz en su estado inmaduro.⁶⁸

El hecho de que haya una ceremonia o un *neixa* en el que el maíz *teiyari* deja de ser sólo *cuerpo carne* para convertirse en *tewi* abre la puerta para diferenciar entre maíz no construido (*cuerpo carne*) y maíz construido (*tewiyari*), es decir, entre el maíz que no ha cumplido con *el costumbre* (*cuerpo carne*) y el que ya comenzó a hacerlo (*tewiyari*). A partir de la etnografía realizada para esta investigación, hasta ahora se ha demostrado que el maíz que asiste a las ceremonias, a los *neixa* y a las peregrinaciones no es sólo maíz sino maíz *teiyari*. En cambio, el maíz que los huicholes consumen de manera cotidiana no se lleva a ceremonias, ni a los *neixa*, ni a las peregrinaciones. Así, dentro del maíz huichol nativo, el maíz *teiyari* es el medio a través del cual Tatei Niwetsika se construye como *tewiyari*, es el que lleva a cabo actividades a las que el maíz de consumo cotidiano (aun siendo maíz huichol y no maíz mestizo) no se somete. Esto permite aclarar otros puntos, uno de ellos en torno a cierta restricción que existe en torno al consumo de elotes.

En su etnografía referente a Tatei Neixa, Palafox (1993 [1974]: 214) indica que cada temporal, los huicholes no consumen elotes sino sólo hasta después de Tatei Neixa, y éste es un dato registrado en diferentes ocasiones; por ejemplo, en su análisis sobre el maíz, Shelton (*Ibíd.* 458) subraya que éste puede ser consumido por los huicholes sólo hasta que “la primera [planta de maíz haya sido] ofrecida a las deidades”. Pero, ciertamente, el trabajo de campo refuta lo dicho ya que, como menciona Neurath (2002) y como yo

⁶⁸ Pacheco (2016) presenta una propuesta distinta para esta celebración, para la cual, propone que no se trata de un rito de iniciación de los niños huicholes en *el costumbre* sino de la separación de estos niños de los primeros frutos y de los dioses para convertirse netamente en humanos. De acuerdo con el presente análisis, Tatei Neixa es un rito en el que no sólo de los niños huicholes sino todos los primeros frutos que asisten se inician como *tewi* o *tewiyari*, concepto que poco tiene que ver con la humanidad, biológicamente hablando, sino con un concepto nativo para el que el aspecto biológico es indiferente.

misma lo he visto, una vez que hay elotes en sus milpas, los *wixaritari* comienzan a consumirlos sin importarles si Tatei Neixa ya se celebró, o no. Considero que esta contradicción se resuelve al tener en cuenta que la estricta *auto* restricción que, se ha registrado, tienen los huicholes para consumir elotes *antes* de Tatei Neixa, no alude a todo el maíz de la milpa sino sólo al maíz *teiyari*. Por eso es que es tan común ver a los huicholes consumir elotes antes de Tatei Neixa, porque éstos no son elotes *teiyari*.

Recordemos que el maíz *teiyari* corresponde a diversas plantas de maíz y/o mazorcas que cada familia *wixarika* protege a lo largo del año, la mayoría de las cuales se aportan para consumo durante los *neixa*; sólo las mejores cinco mazorcas del maíz *teiyari* se seleccionan para componer el atado Niwetsika y, de todo el *teiyari*, éstas son las únicas mazorcas que quedan intactas pues sus granos son usados como semilla la siguiente temporada. Así es como aun tratándose de apenas unas pocas mazorcas, el maíz *teiyari* del atado Niwetsika provee cada año de buenas cosechas. Como resultado de esta práctica constante, dicho maíz *teiyari* no sólo corresponde a las mejores mazorcas de cada cosecha anual (como el *imuari*) sino al descendiente directo del maíz seleccionado a lo largo de siglos, a una selección milenaria de mejores mazorcas transmitidas generacionalmente. Es justo por ello que recibe el nombre de *teiyari*, o *Corazón de Nuestra Madre –Maíz–*, porque aunque se renueva cada año, el *teiyari* es la fuente del maíz *wixarika* y, a nivel agrícola, ahí radica la importancia de conservarlo y mantenerlo en buenas condiciones.

El registro de estos detalles sugiere que la restricción de comer elotes que han registrado diversos autores entre los huicholes no apunta a los elotes en general sino a elotes *teiyari* (que a simple vista no se distinguen del resto), pues de consumir vanamente los elotes *teiyari* se estaría impidiendo que dicho maíz alcanzara la madurez necesaria para que como mazorca, en el futuro próximo, pudiera ser fuente de semillas. De hecho, el *teiyari* es tan importante que existen diversos relatos huicholes en torno a él. Por ejemplo, aquél relato que indica que cuando *Watakame* y su madre visitan al dueño del maíz éstos reciben de él unas pequeñas tortillas de maíz para saciar su hambre, lo cual sucede,

porque “sorpresivamente” esas tortillas nunca se acaban (véase Zingg 1998 [1934]: 127-140). Desde la perspectiva de este estudio, esas tortillas aluden sin duda a maíz *teiyari* porque aunque éste sea físicamente sólo un manojo de mazorcas, el adecuado cuidado de éstas como *semillas* selectas permitirá a los huicholes proveerse de maíz suficiente y de calidad cada año. Otro ejemplo de este tipo de relatos es la bien conocida recomendación que hacen los padres de la niña maíz a *Watakame* cuando se la dan como esposa. El padre le dice a *Watakame* que la niña le proveerá de maíz cada día, pero que de ninguna manera debe ponerla a trabajar; sin embargo, cuando esta niña es puesta a moler, sus manos sangran y el maíz desaparece (Preuss 1998c [1907]: 162-164; Zinng 1998 [1934]: 127-140). A partir del presente análisis puede sugerirse que esta niña maíz corresponde al maíz *teiyari*, y específicamente a las mazorcas que componen el atado Niwetsika pues, por los motivos antes expuestos, dichas mazorcas son capaces de proveer maíz a los huicholes indefinidamente (por generaciones) siempre y cuando sean cuidadas adecuadamente y conservadas, es decir, que no sean “puestas a trabajar”. Trabajar en el sentido de ser desgranadas, molidas y utilizadas como alimento, de hacerlo se estaría aniquilando la fuente de alimento. Reexaminar este tipo de relatos con la idea de que el maíz referido corresponde a maíz *teiyari* resuelve por qué relatos como estos tienen todo sentido para los *wixaritari*. Es así que se sugiere que este tipo de restricciones y relatos no apuntan simplemente a maíz sino a maíz *teiyari*, lo que, dicho sea de paso, ejemplifica cómo académicamente la importancia de éste había pasado inadvertida.

Por otra parte, párrafos previos se indicó que, dentro del maíz *teiyari*, las mazorcas que componen el atado Niwetsika son las únicas que permanecen intactas durante el año pues son las que se destinan para semilla y, mientras esperan su siembra, son estas mazorcas las que se llevan a las ceremonias, las que viajan, las que peregrinan. Aparentemente contradiciendo la mencionada limitación en el consumo de este maíz, el resto del maíz *teiyari* tiene otro destino, pues aunque también es llevado a los *neixa* a lo largo del año, su destino en éstos es el consumo. Al respecto, cabe recalcar que al hablar de maíz *teiyari* se está hablando de maíz cuyo origen deriva de una continua selección milenaria y, por ende, destinarlo al consumo es destinarlo a un autentico sacrificio de la deidad maíz. De esta

manera, dentro del maíz huichol nativo tenemos 1) maíz *teiyari* (en el atado Niwetsika) construido como persona que se destina al sacrificio a través de su siembra, 2) maíz *teiyari* construido como persona que se destina al sacrificio por consumo dentro del ritual *neixa* y 3) maíz *cuerpo carne* que se dedica al consumo cotidiano. En resumen, la diferencia entre el maíz *teiyari* y el resto del maíz nativo es que el primero lleva a cabo actividades rituales que el maíz de consumo cotidiano no realiza.

Con el desarrollo de la sección anterior se ejemplificó por qué se sugiere que el maíz *teiyari* constituye un medio o posibilidad corpórea a través de la cual Tatei Niwetsika cumple con *el costumbre wixarika*. También se ha indicado cómo mientras no se cumpla con ello, el maíz *teiyari* corresponde sólo a una posibilidad corpórea o a lo que, apoyada en el modelo de Pitarch, he llamado también *cuerpo carne*. Asimismo, como resultado del análisis de la etnografía de Tatei Neixa he sugerido que, de acuerdo con el trato que se le da al maíz *teiyari* en esta ceremonia, Tatei Neixa (como Namawita Neixa) constituye un rito de paso esencial en la construcción de Tatei Niwetsika como *tewiyari*. Usar el término *cuerpo carne* no ha tenido otro afán que subrayar que mientras la posibilidad corpórea *teiyari* no haya cumplido con *el costumbre*, no corresponde plenamente a un *tewiyari*. Lo anterior respalda la propuesta de que Tatei Neixa representa una ceremonia esencial en la construcción del *tewi* pues en ella se cumple con parte importante de *el costumbre* y cumplir con *el costumbre* es lo que hacen los *te+teri/te+teriyari* (sg. *tewi/tewiyari*), sean biológicamente humanos o no. Entonces, Tatei Neixa constituye un rito de paso en la construcción como persona pero no sólo para los niños huicholes sino para todos los potenciales *te+teri/te+teriyari*, lo que en este caso incluye al maíz. Así, el análisis sugiere que Tatei Neixa constituye un rito de paso que Tatei Werika +imari y Tatei Niwetsika logran a través de su posibilidad corpórea *teiyari*; lo que paralelamente sugiere que Tatei Neixa es sólo uno de varios ritos de paso pues la presencia protagónica de maíz *teiyari* se extiende al resto de los *neixa*.

3.5 EL CICLO *NEIXA* COMO RITOS DE PASO EN LA CONSTRUCCIÓN DEL MAÍZ COMO PERSONA

En el capítulo previo se sugirió que Namawita Neixa constituye un rito de paso para Tatei Niwetsika/Tatei Werika +imari pues en ella tiene lugar la ceremonia mortuoria del maíz *teiyari*. Ahora, si como se propone en este capítulo, Tatei Neixa constituye también un rito de paso para Tatei Niwetsika/Tatei Werika +imari, parece probable que asimismo Hikuri Neixa pudiera constituir una celebración esencial para este maíz.

Como he señalado, peregrinar a Wirikuta es un rito de paso que realizan los huicholes (Jáuregui 2002, Gutiérrez 2002), y Hikuri Neixa celebra el regreso de los peregrinos pero del *tukipa*, pues se trata de un rito de paso que también deben cumplir las deidades a través de los jicareros. Ahora, aunque hasta donde sé ni la peregrinación ni su ceremonia correspondiente (Hikuri Neixa) han sido sujeto de análisis como rito de paso *para el maíz*, no es difícil pensar que se trata de un rito de paso que también le atañe. Lo anterior, dado que el maíz *teiyari* peregrina (al interior del morral de cada jicarero) y, de hecho, ocupa un lugar central durante Hikuri Neixa al ser reunido, alimentado y visitado en el *tuki* (véase capítulo previo), además de portar un gran tocado de plumas. Por lo tanto, es evidente que bajo su posibilidad corpórea de maíz *teiyari*, Tatei Niwetsika/Tatei Werika +imari no sólo asiste a todos los *neixa* sino que es la figura central en cada uno de estas ceremonias, donde, se sugiere, cumple con los ritos de paso que como *tewiyari* le corresponden.

De esta manera, si 1) Namawita Neixa constituye un rito de paso para Tatei Niwetsika en el que tiene lugar la ceremonia mortuoria del maíz *teiyari*; si, 2) después del reciente nacimiento/brote del maíz *teiyari*, Tatei Neixa también le constituye un rito de paso al ser el momento en el que éste peregrina junto con los niños a Wirikuta a través del canto del *mar+'akame* y, si 3) Hikuri Neixa también tiene como figura central al maíz *teiyari* que peregrinó tal como el resto de los peyoteros, cumpliendo por ende con los requisitos de *el costumbre*, entonces, resulta evidente que como maíz *teiyari*, Tatei Niwetsika y Tatei Werika +imari no sólo asisten y juegan un papel central en cada *neixa* sino que son el motivo y fundamento de estas ceremonias pues en ellas estas deidades llevan a cabo ritos de paso imprescindibles en su construcción y/o reactualización como persona (*tewiyari*).

Es decir, esos ritos de paso que a lo largo de su vida todos los *te+teri* deben realizar como parte de su construcción como *tewi*, el maíz los realiza en cada *neixa*.

Sin embargo, si se lleva a serio lo anterior junto con el hecho de que Tatei Niwetsika y Tatei Werika +imari son el maíz *teiyari*, los granos de éste no *serían como* su carne, sino que *son* su carne. Por ende 1) el maíz *teiyari* hervido en grano que se reparte en Namawita Neixa, 2) el maíz hervido como mazorca que se reparte en Tatei Neixa y 3) el maíz *teiyari* tostado que se reparte en Hikuri Neixa no sólo corresponde a maíz sino a la carne de la deidad, carne ofrecida para consumo ritual durante la última parte de estas celebraciones. Este alimento corresponde a la deidad en el sentido de que no sólo es maíz sino que, como he explicado, es maíz que se ha cuidado, alimentado y llevado a peregrinar a lo largo del año, que ha sido construido y/o –dependiendo del momento del año– continúa construyéndose como persona, es maíz *teiyari*. Sumado a lo anterior, no olvidemos que el significado de *teiyari* es “corazón de la Madre maíz” o “corazón de Nuestra Madre” y que tiene ese nombre porque efectivamente este maíz es médula de su reproducción, es Tatei Niwetsika que literalmente se sacrifica de su destino a la siembra para, por el contrario, ser consumida. Así, al tratarse de Tatei Niwetsika, de maíz *teiyari* construido y/o construyéndose como persona *wixarika*, su consumo por los huicholes durante los *neixa* corresponde a un auténtico sacrificio, y a una auténtica “tewifagia” o canibalismo entre *te+teri/te+teriyari*.

Finalmente, pienso que como yo, el lector se preguntará qué si como ahora hasta se ha sugerido el maíz *teiyari* cumple protagónicamente ritos de paso de *tewi* durante los *neixa* ¿qué pasa con el resto de las deidades? Es decir, ¿por qué el maíz *teiyari* es el protagonista? O en todo caso, si se supone que todas las deidades cumplen con *el* *costumbre*, ¿dónde está la despedida del cuerpo e *iyari* de los jicareros que terminan su cargo o de las jícaras? o ¿por qué la cuarta posibilidad corpórea de ninguna otra deidad se viste o se saca a bailar en los *neixa*? Al respecto, aun cuando sugerí que los *neixa* corresponden a ritos de paso puntuales para Tatei Niwetsika, en gran parte también son ritos de paso para el resto de los *kakaugarite* y las *tateteima* porque al momento de

celebrar tales ceremonias la presencia de los jicareros es imperativa.⁶⁹ Sin embargo, es muy evidente que los *neixa* son especialmente para Tatei Niwetsika. Al respecto, considero que si los huicholes llevan a cabo estas ceremonias especialmente para Tatei Niwetsika es porque, a diferencia de la cuarta posibilidad corpórea del resto de las deidades, la cuarta posibilidad corpórea de Tatei Niwetsika, el maíz, es manipulable, es decir, puede tocarse y sostenerse,⁷⁰ *pero también porque puede sembrarse o no*. Es decir, en la práctica, Tatei Niwetsika como maíz depende absolutamente de los huicholes, como su nombre lo dice, como una niña,⁷¹ porque si las semillas del maíz *teiyari*, cuerpo de Tatei Niwetsika, no se siembran, la vida de la deidad corre el mismo peligro que si alguien comiera esas mazorcas, o que si fueran atacadas por plagas o por animales. Así, los huicholes son los únicos responsables del cuidado de las semillas, elotes y mazorcas que en cada momento componen el cuerpo de Tatei Niwetsika, son los encargados de su siembra, de su preservación y, por lo tanto, de su reproducción. En este sentido, no es raro que en el ritual también sea así, que Tatei Niwetsika dependa de los huicholes para construirse como *tewiyari*, que los *neixa* sean celebraciones que los huicholes realizan con esmero porque es en ellas donde Tatei Niwetsika cumple; porque de las deidades, repito, Tatei Niwetsika es posiblemente la única cuya reproducción depende casi absolutamente de los huicholes. Tal vez por ello, los atados de mazorcas *teiyari* o *+kite* sólo pueden elaborarse y manipularse por huicholes hombres, porque son ellos quienes deben ayudarla a cumplir con sus compromisos rituales dada la alianza matrimonial que los une.

Tomar el modelo de Pitarch como punto de partida ha servido para marcar claramente la diferencia entre el *tewi* y sus *cuerpo carne* (múltiples posibilidades corpóreas). Aquello

⁶⁹ Durante Tatei Neixa, las jícaras efígie correspondientes son puestas en el altar, mismo lugar donde se coloca a los elotes *Teiyari* que participan en el viaje. De esta manera, Tatei Neixa es un rito de paso que realizan os los *tewi*, tanto huicholes como sus deidades.

⁷⁰ A diferencia del sol, la lluvia o el fuego, por ejemplo.

⁷¹ Capítulos previos se desglosó su nombre, lo que condujo a sugerir que se trata de una niña pequeña a la que se le habla con cariño, tal como lo hace *Xutulima*.

que Pitarch llama *cuerpo carne*⁷² es un tipo de cuerpo (carne y sangre) que visto desde un modo mucho más general corresponde a lo dado, y que en una operación de despeje, deja al *tewi* como el aspecto construido (en términos de Wagner 1975). Si bien del modelo de Pitarch he tomado sólo al *cuerpo carne*, cabe mencionar que estudios recientes proponen la identificación de ambos entre los vecinos coras y que este aspecto dado y construido, *pero exclusivamente en torno al cuerpo*, también puede reconocerse en dicho grupo. Castillo (2014: 28, 179-180, 187), centrada en el análisis de la noción cora de cuerpo, plantea que es posible reconocer para los coras las dos versiones de cuerpo que caracterizan el modelo de Pitarch (2013): el *cuerpo carne* y el *cuerpo presencia*. Castillo (2014: 162) indica que el *cuerpo carne* cora se denomina *hué'ra'a*, “carne”; y que el *cuerpo presencia/persona* corresponde a aquel que los coras denominan *tyévi*j. Castillo menciona que ambos tipos de cuerpo “se componen” en los mitotes coras (mitotes que en gran medida son equivalentes a los *neixa* de los huicholes), y argumenta que si bien estos mitotes tienen por “finalidad el buen crecimiento del maíz, [...] también [tienen por finalidad] la conformación de los cuerpos de los niños” (*Ibíd.* 136). Es decir, que aunque los mitotes coras de la chicharra, del maíz tierno y del esquite celebren al maíz, “el mitote no sólo tiene relación con el ciclo agrícola, sino también con el propio cuerpo de los coras [...] [porque en estos mitotes, los coras] se protegen de cualquier adversidad que pudiera dañar sus cuerpos” (*Ibíd.* 71). El estudio que cito también advierte que mitotes y rituales de composición y construcción de los cuerpos de los niños “no se pueden efectuar por separado” (*Ídem.*), y que estos rituales que componen el cuerpo aluden específicamente al de los niños (*Ibíd.* 144).

Así, aun cuando el estudio de Castillo se enfoca en el cuerpo cora, aborda también las celebraciones del ciclo agrícola⁷³ y su relación con la noción cora de persona, por lo que se vincula directamente con el presente análisis, donde se abordan también posibilidades corpóreas, los *neixa* (celebraciones vinculadas con el ciclo agrícola) y la noción huichola de

⁷² Término que acomodado al presente caso de estudio, no refiere sólo a cuerpos cuya composición sea carne sino a una corporalidad, cualquiera, que no haya sido aun construida (*supra*).

⁷³ Más conocidas como mitotes en el caso cora y como *neixa* en el caso huichol.

persona. Así, existe un vínculo entre la presente investigación y la de Castillo (2014), en este sentido, cabe citar a Preuss, cuando indica que

“Las tres tribus –coras, huicholes y mexicaneros– comparten básicamente las mismas ideas antiguas, aunque las fiestas son bastante diferentes en su ejecución y en su número. Por eso, cuando no se entienda algún detalle de una ceremonia en particular, es muy aconsejable hacer comparaciones con las fiestas correspondientes de los otros grupos. Eso lleva a mejores resultados que las meras especulaciones” (Preuss 1998b [1908]: 267).

Dado lo anterior, no es vano comentar que, con base en la etnografía de Castillo (2014), en mi opinión, es posible que el *tyévíj* cora no sólo corresponda a un tipo de cuerpo sino a la noción cora de persona; finalmente, la cercanía sonora entre *tyévíj* y *tewi* difícilmente es gratuita en dos lenguas con estrechos nexos. Sin embargo, lo que quisiera destacar es que, tal como expone Castillo y como se ha expuesto a lo largo de este escrito, tanto el *tyévíj* como el *tewi* se construyen durante las celebraciones del ciclo agrícola (mitotes/*neixa*). Así entonces, pareciera que entre los coras como entre los huicholes, no se es “persona” (o mejor dicho, *tyévíj/tewi*) sólo por nacer. En consecuencia, es muy probable que en las celebraciones del ciclo agrícola cora no sólo se construya a los niños como *tyévíj* sino que en la misma medida, como he sugerido para el caso de los huicholes, se construya como *tyévíj* también al maíz.

Así, dados los paralelos advertidos, en otro nivel de análisis, parece posible que entre los coras, tal como se ha sugerido para los *wixaritari*, una de las razones para llevar los atados de maíz (+*kite* en el caso huichol) al Mitote del maíz tierno⁷⁴ o a Tatei Neixa, respectivamente, tenga que ver con que estos atados corresponden a uno de los cuerpos de la deidad maíz, cuya presencia es necesaria pues es el medio a través del cual la deidad acude a la ceremonia para, como los niños, llevar a cabo un rito de paso presentando su *cuerpo carne* para construirse como *tyévíj/tewi*.

Por otro lado, Castillo (2014) advierte que otro de los cuerpos coras, ese que de algún modo puede equipararse con el *cuerpo carne* propuesto por Pitarch (2013), también se

⁷⁴ El mitote cora del maíz tierno hasta ahora ha sido registrado sólo como una fiesta “cuyo fin es celebrar las cinco variedades del maíz” (Castillo 2014: 166).

“compone” durante los mitotes. Según las investigaciones de Castillo (2014) ese *cuerpo carne, hué'ra'a*, debe protegerse tanto de enfermedades como de la muerte. Dadas la convergencias encontradas entre los datos coras y los *wixaritari* es preciso cuestionar si esta propuesta tocante al *cuerpo carne* cora opera en el presente caso de estudio. Y es que, sin duda, opera porque si pensamos que Tatei Niwetsika es considerada por los *wixaritari* como una niña⁷⁵ (capítulo I), es coherente que, como con los niños *wixaritari*, también haya un cuidado constante de la salud corporal del maíz porque, en realidad, el maíz *teiyari* siempre está en riesgo de muerte.⁷⁶ El maíz *teiyari* se encuentra en riesgo permanente a lo largo del año porque dado que se siembra cada año, estando en milpa arriesga su vida al temporal y a las plagas mientras que una vez cosechado arriesga su vida ante los gorgojos o a ser comido incluso por ratones. Por eso, como *cuerpo carne*, el maíz *teiyari* puede “enfermar” en cualquier momento. Un maíz *teiyari* “enfermo”, por un lado, pondría en riesgo las semillas que han sido seleccionadas a través de al menos varios cientos de años; pero un maíz *teiyari* “enfermo” también pone en riesgo la posibilidad de Tatei Niwetsika de contar con la corporificación que le permite cumplir con los ritos de paso que implica ser *tewiyari*. En este sentido la importancia de proteger al *cuerpo carne* del maíz. Entonces cobra sentido por qué en Hikuri Neixa, a un mes de ser sembrado, Xutulima mencionó que le dice a su atado Niwetsika que aguante, que ya le falta poco (Xutulima, Tuapurie 2012; capítulo I).

La etnografía de Castillo (2014: 71) menciona que las celebraciones del ciclo agrícola y los rituales relativos a los niños entre los coras “no se pueden efectuar por separado” debido a que tienen un vínculo profundo. Hilando los datos, me pregunto si ese vínculo profundo entre el ciclo agrícola y los rituales de los niños radica en que niños y maíz tienen un

⁷⁵ “Se dice Niwetsika porque es un *nunutsi* [niño/a], un bebé que hay que recogerlo, tratarlo, cuidarlo, por eso es Niwetsika” (Xutulima, Tuapurie 2012, véase capítulo anterior).

⁷⁶ Cabe mencionar que si bien, entre los *wixaritari*, es Tatei Neixa la ceremonia en la que más claramente se construye a los niños como *tewi*, en los tres *neixa* existen momentos dedicados a la curación de niños que tienen un tipo de malestar. Así, parece probable que, como entre los coras, el *cuerpo carne* de los niños *wixaritari* sea cuidado de las enfermedades también durante las ceremonias en torno al ciclo agrícola. Castillo (2014) menciona que para estos rituales los niños son “bañados”, es decir, rociados con agua mediante unas flores. Al respecto es interesante que si bien no he visto esta acción con los niños *wixarika*, ello podría ayudarnos a analizar por qué los atados de mazorcas son constantemente asperjados.

objetivo compartido: 1) celebrar el buen crecimiento tanto *del* maíz como de los niños *pero también* 2) *realizar ritos de construcción como tyévi/tewi*. En este sentido, las ceremonias en torno al maíz y los ritos en torno a los niños tal vez no deberían seguir viéndose como asuntos separados dado que celebran lo mismo: por un lado, la conformación de su cuerpo (*Ibíd.* 136) y, por otro, la construcción de sí mismos como personas.

3.6 ¿HUMANIDAD, “TE+TERIDAD”, PRÁCTICA COMÚN, *HACER IGUAL*?

Una vez reconocido por qué y cómo es que Tatei Werika +imari es humana o persona en términos *wixaritari*, al repensar expresiones de Xutulima y Etsiakame tales como “Las dos mujeres [Tatei Werika +imari y Tatei *Ut+anaka*] ya no son *humanos* [*te+teriyari*, sg. *tewiyari*], sino maíz” o cuando indican que se bendicen los elotes “estando las mujeres mismas como elote y a la vez como *humanas* [*te+teriyari*]” (Xutulima [párrafo 12 y 17], Tuapurie 2012), a partir de esta investigación puedo sugerir que, por supuesto, Xutulima y Etsiakame no se refieren a una humanidad como nosotros la entendemos, se refieren a una “humanidad *wixarika*” que tiene que ver con ser *tewi/tewiyari*. Al respecto, se ha explorado que *tewi* y *tewiyari*, tiene que ver con cumplir con *el costumbre* independientemente del tipo de corporalidad o *cuerpo carne* que se posea, es decir, independientemente de si este cuerpo es de animal, vegetal o biológicamente humano pues, en términos prácticos, cumplir con *el costumbre* es lo que hace un *tewi* y/o te hace un *tewi*. Las deidades también deben de cumplir *el costumbre*, pero al hacerlo no reciben el denominativo *tewi* sino el de *tewiyari*, variante que es un honorífico. Así, cuando los huicholes dicen que Tatei Werika +imari es un humano es porque lo es, pero en términos de la noción *wixarika* de humano o de persona; lo que en su lengua expresan perfectamente como *tewi/tewiyari*. Derivado de este estudio considero que cuando los *wixaritari* dicen que sus dioses tienen calidad humana, saben lo que están diciendo, y saben bien que no se refieren a nuestro concepto de humanidad aun cuando se ven en la necesidad de ocupar dicho término.

Pero si *humano* y *tewi* tienen implicaciones tan distintas, la pregunta al respecto es ¿qué llevó a Etsiakame y a otros huicholes a traducirme *tewi* o *tewiyari* como humano? o ¿qué es lo que Etsiakame y otros *wixaritari* piensan que nosotros entendemos como humano? En mi opinión, si los huicholes eligen el término de humanidad para referirse a lo *tewi/tewiyari* es porque están haciendo una astuta traslación. Es decir, si para el etnógrafo, el colectivo más relevante o generalizador al que se integra es la corporalidad biológicamente humana, para los huicholes el colectivo más relevante al que se integra es aquel con el que comparte las mismas necesidades y prioridades de hacer: las prácticas. Por decirlo de alguna manera, considero que lo que los *wixaritari* están haciendo es una analogía de colectivos.

El cuerpo biológicamente humano, es decir, la humanidad, no es un colectivo que sea relevante a los huicholes y ello se refleja en la ausencia de un término que englobe a los antropomorfos en su lengua nativa; en contraste, poseen el término *te+teri* que, ahora sabemos, engloba a quienes practican *el costumbre*. Por lo tanto, su colectivo no es el nuestro pero cómo –y para qué– nos explicarían los huicholes que *su costumbre* no ve a la humanidad como un colectivo relevante y que la unidad que les hace sentido –según esta etnografía– es hacer igual, cumplir, ser *tewi*. Por ello considero que los huicholes, astutamente, usan conceptos del *wixarika* y del español equiparando colectivos de importancia similar que puedan ser, en la medida de lo posible, medianamente comparables. No debe ser fácil explicar a un foráneo o a una foránea qué es ser *tewi* o *tewiyari*. De ahí que el manejo del término *humanidad* que hicieron los huicholes para hablarme sobre Tatei Werika +imari no debe ser tomado como una traducción literal del término sino como una traducción de ideas. Y de verdad que no está de más aclararlo.

Por otra parte, en un estudio antropológico cuyo objetivo son las deidades huicholas, hubiera sido incoherente ignorar el carácter *humano* como característica esencial de éstas, sobre todo cuando dicha característica es tan frecuentemente referida por los huicholes. Y por este motivo es que gran parte de esta tesis se desarrolló por tales temáticas y no por otras como la indumentaria, los colores o los animales que caracterizan a la deidad o deidades en estudio. La investigación tomó otro rumbo y llevó por otros

temas, por otras preguntas. Ahora entonces, con base en los datos que ha provisto la etnografía *wixarika* es necesario explorar el modo de hacer algunas precisiones en torno ya no de lo *tewi* o de la noción *wixarika* de humanidad sino de la llamada *humanidad* en términos más generales. Para ello se puede comenzar retomando los datos que me proveyó *Xiute* (*Katurisi*, Tuapurie 2013) en torno a que un *teiwari* no es un *tewi*, “un *teiwari* es un *teiwari*”, y en torno a que los coras y los tepehuanos tampoco son *tewi*, sino *neuxi* y *wak+r+*, respectivamente.

Al respecto, llama la atención la abundancia de casos como éste en los que el colectivo indígena no tiene su base en el cómo se ve uno (cuerpo biológicamente humano) sino en cómo hace lo que hace. En el caso huichol, la noción *wixarika* de persona, como sugerí, tiene que ver con el tipo de prácticas que se llevan a cabo, en sí, con practicar *el costumbre*. En el caso de los *rarámuri* sucede algo similar pues, sugiere Martínez Ramírez (2012: 108), para los niños que llevan sangre *rarámuri* y mestiza, ellos son potencialmente *rarámuri* y potencialmente mestizos, “todo dependerá no del *ser* sino del *hacer*”, porque ser *rarámuri* es vivir, habitar y trabajar como *rarámuri* (*Ibíd.*: 118). El análisis de Martínez Ramírez en torno a su etnografía con los *rarámuri* lo resume muy bien “[...] el *ser* parece estar posibilitado –o condicionado– por el *hacer*, de tal manera que sería una moral fundamentada en una filosofía [...] del hacer mismo” (*Ídem*). Esta conclusión del *hacer* está directamente relacionada con el hecho de que entre los huicholes el ser *tewi* no dependa de nacer huichol sino de practicar *el costumbre*, que al fin y al cabo tiene que ver con el *hacer*.

Continuando con el ejemplo *rarámuri*, menciona Martínez Ramírez (en prensa: 5) que, afuera de la iglesia en la sierra tarahumara estaban tres individuos, dos de ellos tarahumaras y uno mestizo. Ella preguntó a su acompañante tarahumara quiénes eran ellos y éste le dijo, “Ellos tres son [...] dos *rarámuri* y un mestizo.” “¿Tres personas?”, preguntó ella, y le contestó “Para usted. Pero en tarahumara son dos *rarámuri* y un mestizo”. Me parece importante citar este ejemplo porque es muy similar a lo que me expresó *Xiute* en torno a que un huichol es *tewi* (noción huichola de persona) pero un cora es un cora y un mestizo es un mestizo, ellos no son *te+teri* (sg. *tewi*). Estos casos indican

que ni el endoetnonimo *rarámuri* (en el caso tarahumara) ni el autodenominativo *tewi* (en el caso huichol) son términos que puedan equipararse con el de *humano*, tal vez ni siquiera con *persona* o *gente*. Sin embargo, hay múltiples endoetnónimos indígenas que se han traducido así, como “gente” o “la verdadera gente”.

Varios grupos “utilizan regularmente apelativos genéricos del tipo ‘compañeros’, ‘gente’, ‘hombres’, ‘nosotros’, ‘pueblo’ o afines para referirse a ellos mismos” (Ballester 2008: 39). Están los *Cacataibo*, ‘hombres verdaderos’, *Matses* ‘gente’, *Nawa* ‘nativos’, (*Ibíd.*: 40), los esquimales que se autodenominan *inuit* (hombres), o los *kakinte* de Perú, palabra que significa gente (Pilares 2008: 118). Sucede también con los pueblos que habitan el Chaco argentino donde los matacos se autodenominan *wichi* y los tobas y los mocovíes *qom*, “términos que en cada una de estas lenguas significa ‘gente’” (Dietrich 2003: 161 citado en Ballester 2008: 39). Martínez Ramírez (en prensa: 4) registra entre los *rarámuri*: “cuando nosotros preguntamos cómo se dice humano –bajo una traducción literal– la respuesta fue Rarámuri [...] e incluso en algunos casos se indicó *rejoí* (hombre)”. Otro ejemplo, por supuesto son los huicholes, quienes aunque su etnoetnonimo es *wixarika*, ellos se autodefinen como *tewi*, que al igual que en los casos anteriores, ha sido simplemente traducido como gente o humano.

De hecho, como en el caso *wixarika*, el término nativo que generalmente se traduce como gente, no necesariamente es un endoetnonimo. Un ejemplo se registra entre los purépecha quienes, según Chamoreau y Argueta (2011: 100), denominan a las personas como *k’uirípecha* en plural y *k’uirípu* en singular; los autores señalan que estos términos aluden a los seres humanos y “en ocasiones se utiliza el término como sinónimo de p’urhepecha” (*Ídem.*). La pregunta es, ¿en qué medida estos términos que presumiblemente significan *gente* aluden a *gente* y en qué medida aluden al hecho de tener *prácticas compartidas*, a *hacer igual*?

Aquí algunos segmentos de la etnografía de Severi que inciden en el tema que nos ocupa pues otro ejemplo de endoetnónimos o autodenominativos que se han traducido como *gente* lo tenemos entre los cuna de Panamá, para quienes se maneja que la palabra *Tule*

alude a personas, pero...*sólo a las personas cuna* (Severi 1996: 77). “Añadamos ahora que en la tradición cuna, *el forastero nunca se concibe como un ser humano*. La palabra *tule*, que –por comodidad– traducimos como ‘hombre’ sólo significa ‘indio’, y casi siempre sólo ‘indio cuna’” (*Ídem.*, cursivas mías). Otro segmento indica “En [esta] sociedad [...] la pertenencia a la especie humana puede confundirse con la pertenencia al pueblo de los Hombres de Oro [...], como se llaman los indios a sí mismos en los cantos terapéuticos.” (*Ídem.*). En otra sección se lee: “la tradición chamánica [cuna] nunca concibe al extranjero como un ser humano” (*Ibíd.* 169), a lo que debe añadirse otra expresión que señala que para los cuna “también los espíritus son gente” (*Ibíd.* 293). En estos ejemplos la etnografía deja ver que el endoetnónimo *tule* –similar al caso *tewi* de los huicholes– atañe específicamente a los indios cuna y a los espíritus pero excluye al foráneo, es decir, al que no hace lo que ellos hacen. En este sentido, cabe cuestionarse cuán correcto es traducir *tule* como *gente* o como *humano* o decir que los cuna no conciben al extranjero como humano. Es posible que el uso de términos como *humanidad*, *persona* o *gente* sea lo que de alguna manera ha enmudecido la importancia del *hacer* compartido.

Al respecto, teniendo el tema de la humanidad y los endoetnónimos como punto de partida, me pregunto ¿en qué medida hemos abusado de estos últimos al traducirlos como humano o gente?, ¿en qué medida *k’uirípu*, sinónimo de purépecha, es comparable al *tewi* que a primera vista puede pasar como sinónimo de huichol?, ¿en qué medida “*tule* significa ‘indio’ en cuna” (Severi 1996: 298) o indio cuna?, ¿En qué medida esas expresiones de ser “gente”, “la verdadera gente”, “personas” o “humanos” se refiere más bien a colectivos (biológicamente humanos o no) que practican cierto *costumbre* o tradición? Y por ende ¿en qué medida, esas nociones de persona tienen que ver más con la noción de lo que estos grupos amerindios, y sus afines (deidades, por ejemplo) *hacen* que con la figura antropomorfa o biológicamente humana que se posee? En este sentido, traducir tales términos como “gente”, si bien es práctico, cae en el abuso y en una consecuente, y casi absolutamente inadvertida e innecesaria, autoinclusión.

Traducir o entender endoetnónimos o terminología nativa como persona o humano es práctico y aceptable, es sólo que cuando notamos que esa “gente” incluye seres que no

tienen cuerpo biológicamente humano, esa traducción práctica y aceptable abre paso a una serie de confusiones que peligrosamente llegan a cuestionarse si entonces algunos grupos indígenas ven al *otro* como humano o no. El error en este tipo de cuestionamientos es que están formulados a partir de traducciones, diría Martínez Ramírez (en prensa: 5), a partir de los términos, de lo substancial y no de lo relacional, a partir de traducir el término nativo x, y o z, por mi término, *gente*, *persona* o humano, pero no de hacer el ejercicio de traslación que implica analizar las relaciones que cada término involucra. Tal vez, en los estudios etnológicos, más que pretender equivalencias conceptuales sería útil, como propone Severi (1996: 18), “estudiar la naturaleza de la imagen que ciertas sociedades se forjan de sí mismas”.

Como sabemos, son muchos los grupos que, desde la traducción, dicen ser la “verdadera gente”, pero, ¿en qué medida realmente se habla de gente o de humanos y no de seres que comparten *haceres*, eso que me parece se acerca más a la noción de persona no sólo *wixarika* o *rarámuri* sino de múltiples grupos amerindios? Pareciera que no sólo *rarámuri*, *rijimore* o *tewi* sino también los términos para *gente* o las nociones de persona referidas como *k’uirípu* o cuna, por ejemplo, podrían tener que ver más con lo que se hace y cómo se hace que con el aspecto antropomorfo, moreno o blanco, indígena o mestizo. Y si estas nociones de persona tienen que ver más con cumplir con *su costumbre* que con el aspecto humano o antropomorfo, ¿cómo deberíamos entender la humanidad de los dioses nativos?, incluso en el caso prehispánico, ¿qué sentido tendríamos que dar al hecho de que “Los dioses mayas casi siempre son antropomorfos” (Taube 1996: 24) o al hecho de que haya gran cantidad de pintura mural con aves o cuadrúpedos que portan yelmos o tocados? Probablemente algunos datos podrían ser reinterpretados.

3.6.1 La multiplicidad como un punto de enlace entre la humanidad y el *tewi-yari*

A lo largo de este capítulo me he empeñado en argumentar por qué dado que *tewi* y humano envuelven haces de relación distintos, *tewi* no debería manejarse como sinónimo de humano o de humanidad y que, en todo caso, traducir un concepto por el otro, requeriría de acotaciones puntuales. Sin embargo, todo extremo es riesgoso y también

considero que así como es importante señalar que *tewi* no es sinónimo de humano, es igualmente importante preguntarnos ¿qué hay de humano en lo *tewi*?, continuar analizando qué es lo que permitió a *Etsaikame* traducir *tewi* por humano, cuáles son los puntos comunes entre estos dos conceptos.

Al respecto, en el desarrollo de esta investigación ha sido constante el hecho de que Tatei Werika +imari comparte aspectos que la identifican a ella pero también a otras deidades huicholas femeninas o *tateteima*. Por ejemplo, Tatei Werika +imari tiene aspectos compartidos con Tatei Niwetsika, pero también con Tatei Niwetuka, tal como la ubicación celeste o el dominio del *k+puri*; con Tatei Xutuli Iwiakame, quien junto con Tatei Niwetuka, son deidades que están en el oriente, destino del peregrinaje de los niños que buscan su *k+puri* durante Tatei Neixa. Estos aspectos compartidos me devolvieron al momento en el que Xutulima y Etsiakame indicaron varios aspectos comunes entre Tatei Werika +imari y otras deidades, tal como el hecho de que sea maíz (Tatei Niwetsika) o parte de la primera lluvia (Tatei N+ariwame). Para mí, el punto confuso en aquél momento fue entender cómo era posible que Xutulima me indicara a Tatei Werika +imari como maíz, como venada o como lluvia si desde el s. XIX la etnografía de los *wixaritari* tenía registrada a una deidad maíz, a una deidad venado, a una deidad lluvia que no eran Tatei Werika +imari, y esta última, por cierto, había sido identificada como diosa del cielo. En su momento, como mencioné en el capítulo I, quise explicarme parte de estos aspectos compartidos pensando que, si Tatei Werika +imari era el maíz y dentro de su nombre llevaba el término joven, debía tratarse entonces de la versión joven de la, previamente registrada, deidad maíz. Después de todo así funcionan las fusiones y fisiones que por largo periodo ha descrito el estudio de las deidades prehispánicas e indígenas, especialmente prehispánicas. Afortunadamente externé esa idea –que me consta hubiera compartido con varios colegas– e intenté confirmarla preguntando a Etsiakame y a Xutulima al respecto. Ante mi evidente incompreensión por la diversidad de conceptos traídos a cuenta, Etsiakame explicó: “uno puede llamarse igual pero tener muy variadas actividades, ser uno en el trabajo, uno en la casa, otro en la calle, pero todas son versiones de uno mismo”, además “Tu eres Nora, pero también has de tener otro nombre [Nallely],

y hasta un sobrenombre que se te quedó de niña, o algún otro que aún usas [de hecho, en ocasiones soy Nicanora y cuando voy a la sierra soy Noraima, o Nuruima. También soy arqueóloga, pero soy tesista de una investigación etnológica, soy hija, soy hermana, soy amiga y soy mujer]”. Etsiakame concluyó preguntándome si todas: Nora y Nallely [y yo agrego Nicanora, Noraima, Nuruima, la arqueóloga, la tesista, la hija, la hermana, la amiga y la mujer] eran la misma, casi adivinando que entre esos nombres y actividades seguramente había una que me gustara más. Mi respuesta, por supuesto, fue que sí. A lo que él respondió: “Bueno, así Tatei Werika +imari”. Ante esa explicación concreta, clara, y exacta, no pude más que asentar la cabeza.

Volvemos a estos datos del capítulo I porque es interesante el hecho de que Etsiakame haya hecho una analogía entre el maíz y él, o yo, para explicarme que sin importar el nombre, la actividad o la edad uno sigue siendo la misma, y que Tatei Werika +imari puede compartir características y nombres con otras deidades tal como una persona comparte características y nombres con otras personas. Esto me lleva a pensar, tal vez de manera demasiado simple, que si bien, como ejemplo, una es tesista, hija, hermana, amiga y mujer, uno también es estudiante y profesora, añorar lo mismo que evade, tener emociones honorables y despreciables, haber tenido 9, 15, 20, 30 años, y seguir tratándose de la misma persona. Esto no es ser contradictoria, esto es ser humana, *ahora sí, en nuestro concepto de humano*. Nadie tiene 9 o 30 años por siempre. Lo que de alguna manera me dijo Etsiakame con su ejemplo fue ¿por qué Tatei Werika +imari debería ser sólo maíz, sólo lluvia, sólo águila, sólo venada o ser joven siempre? Asimismo, yo no soy la única con las características mencionadas, tenemos muchas estudiantes, profesoras, personas con emociones honorables y despreciables y ninguna de esas es una característica exclusivamente mía, las comparto con innumerables personas. Ello resalta que lo que hace única a una persona no son sus características sino la particular combinación que posee de ellas. Así, si todavía nos preguntamos ¿cómo es que Tatei Werika +imari comparte características constitutivas con otras deidades femeninas huicholas?, ¿cómo es que Tatei Werika +imari es parte de la primera lluvia, y por lo tanto parte de Tatei N+ariwame?, ¿cómo siendo águila es a la vez el maíz?, podríamos pensar

que paralela a las intrincadas categorías sensibles que caracterizan la lógica de transformación de cada deidad nativa huichola, hay una mezcla que no es exclusiva ni de los dioses huicholes, ni de los huicholes, ni de los mestizos, ni de los humanos, esa mezcla se constituye por la posibilidad de compartir características, en donde son las combinaciones y no los atributos los que distinguen a una de otra. Después de este estudio considero que lo único que hace únicas a las deidades, huicholas por lo menos, no son sus características sino como en el caso de las personas (en la noción huichola de persona o en la noción occidental de ésta) es la combinación de características que poseen. Desde esta perspectiva, de manera comparable a como lo identifica Boone (1999) para las Coatlicues aunque basándose en la iconografía, parece entonces que no son las propiedades sino la combinación de éstas la que da cierta singularidad a cada deidad. De esta manera si, en distintos sentidos a lo largo de capítulos previos se ha visto que las deidades huicholas nativas son tan similares a los huicholes, ¿por qué esperaríamos que estas deidades fueran estáticas, siempre jóvenes, siempre viejas, siempre buenas, siempre terribles, con características únicas, definibles en categorías unitarias o limitadas?

Así, después de todo, al parecer el concepto de *te+teri/te+teriyari*, si bien no es sinónimo de humano, sí incluye algunas características de tal concepto, tal como las emociones, o la necesidad de ser alimentados, pero también la multiplicidad que constituye a un ser humano y las características compartidas con el otro. Por lo tanto, la aparente disparidad entre los elementos con los que Werika +imari se identifica, no constituye un verdadero problema para aproximarse a comprenderla dado que si bien no es definible si es cognoscible. Y entonces resulta comprensible por qué Xutulima nunca pudo definirla, porque una persona no se define y al parecer un *tewiyari* tampoco; por eso una deidad *wixarika* no se identifica por “representar” o incluso “ser” un elemento del medio o un fenómeno natural, sino a través de una historia de la que forma parte. Después de todo, “la persona es una historia sobre quiénes somos basada en las acciones que ejecutamos” (Echeverría 2006: 352). En este sentido queda claro por qué ante las varias horas que duró el relato de Xutulima en torno a Tatei Werika +imari ni ella ni ningún otro *wixarika* pudo simplemente definirla como diosa del cielo, diosa del maíz o diosa venada, por qué es

imposible definir con un par de palabras no sólo a Tatei Werika +imari sino a las deidades *wixaritari* en general, por qué una deidad *wixarika* no puede ser definida sino en todo caso revelada a partir de su historia, porque una persona no se define, se conoce.

3.7 COMENTARIOS FINALES

A lo largo de este capítulo, ya no centrados en el concepto de humano sino en el de *tewi*, se revisó qué es ser *tewi* y quiénes reciben este apelativo. Como recién mencioné, en campo se logró afinar que los huicholes nombran y se tratan como *tewi* sólo a sí mismos (huicholes) y a los *tewiyari*, el honorífico, a sus *kakauyarite* y a sus *tateteima*. El siguiente paso fue identificar lo común entre quienes reciben este apelativo esperando con ello encontrar una guía sobre lo que abarca dicho concepto. Así, a partir del análisis de las características y de las prácticas que llevan a cabo los huicholes, sus *kakauyarite* y sus *tateteima* se dedujo que lo que tienen en común quienes reciben el denominativo *tewi/tewiyari* es la práctica de *el costumbre*.

Lo anterior ha permitido concluir que ser *tewi/tewiyari* consiste en cumplir con *el costumbre* y que, porque cumplen con *el costumbre*, sólo los huicholes, los *kakauyarite* y las *tateteima* son referidos como *tewi* o *tewiyari*. De esta manera, ahora se pueden responder las preguntas que planteaba al inicio de este capítulo, acerca de ¿por qué para los huicholes no todos los humanos somos *tewi*, pero los *wixaritari* y sus dioses sí? y, ante ello, ¿en qué radica la continuidad? Al respecto y respondiendo ambas cuestiones considero que cumplir con *el costumbre* es el elemento continuo o común entre los huicholes y sus dioses nativos.

Sin embargo, se revisó también que si cumplir con *el costumbre* deriva en ser *tewi*, ser *tewi* no se trata de una cualidad interior o dada sino de prácticas que permiten a los huicholes, a los *kakauyarite* y a las *tateteima* construirse como tales. Y si se trata de una cualidad construida, entonces ni todos los huicholes ni todas sus deidades son “automáticamente” *tewi*. Al respecto, analizar las diferencias en el trato que recibe quien ejecuta *el costumbre* (*tewi*) y quien no, y con apoyo el modelo de persona propuesto por

Pitarch, saltaron a la vista las diferencias entre ser huichol y ser *tewi*. Huichol se vincula a la carne y el hueso, a la parte dada *per se*, al *cuerpo carne*, pues hay huicholes que aun siendo tales no son tratados como *tewi*, tal como se ejemplificó con la bebé fallecida. Esto mostró que *tewi* refiere a un aspecto construido que se logra al practicar *el costumbre*. Al respecto, sin embargo, téngase en cuenta que lo dicho no es evidente en el discurso sino en la práctica. Es decir, ser *tewi* no es lo mismo que ser huichol porque de ser así, un bebé huichol fallecido recibiría el mismo tratamiento que recibe cualquier huichol adulto que muere e incluso la despedida de cuerpo y alma que recibe un huichol que muere siendo niño: una compleja despedida del cuerpo y un *hutaimari*,⁷⁷ pero se vio que no es así. Para justificar esta diferencia, en el caso de la bebé fallecida que mencioné, los *wixaritari* señalaron que “no estaba a su tiempo, estaba incompleta. [Por eso,] se le dio el retiro nomás y se sepultó” (Pacheco 2010: 130). De fondo, lo que pudo entenderse es que estaba incompleta porque no había asistido a rituales ni a *neixa*, no había practicado *el costumbre*, no había cumplido, no se había construido como *tewi*, en consecuencia, se trataba sólo de *cuerpo carne*. Y se vió que con el maíz *teiyari* o atado Niwetsika sucede lo mismo. El maíz *teiyari* o atado Niwetsika no es *tewiyari* sólo por ser maíz sino porque también cumple, porque está envuelto en toda una construcción a la que no se somete el resto del maíz *wixarika*. Esta aparentemente sutil diferencia de construcción entre el maíz *teiyari* y el maíz *wixarika* en general pareciera ser el motivo por el cual, a diferencia del maíz *teiyari*, el resto del maíz *wixarika* puede ser consumido cotidianamente. La corporalidad del maíz *wixarika* que se consume de manera cotidiana es comparable al citado caso de la bebé *wixarika* fallecida, porque ese ni ese maíz, ni esa bebé participaron en ceremonias o se presentaron, son sólo *cuerpo carne*, no se hicieron *tewi*.

Sin embargo, como se analizó, ser *tewi* es un proceso que se lleva a cabo a lo largo de la vida. En este sentido, la diferencia entre los huicholes y sus dioses *tewi/tewiyari* es que, en contraste con los huicholes, las deidades no mueren sino que al concluir un periodo quinquenal, inician otro y así sucesivamente. Al reiniciar, por ende, cada nuevo periodo –

⁷⁷ Entre los coras también se observa un tratamiento diferencial entre niños y adultos. Por ejemplo, cuando se dice que a los niños no se les hacen baños como a los adultos porque a los niños “todavía no los habían sacado o compuesto en *el costumbre*” (Castillo 2014: 36, véase también 180-181).

de vida— deben iniciarse de nuevo como *te+teriyari* (sg. *tewiyari*) con todo lo que ello implica, lo que de algún modo corresponde a una reactualización. Ahora, si bien estas deidades (*kakauyarite* y *tateteima*) tienen la oportunidad de reactualizarse, su “periodo de vida” es mucho menor al de los *te+teri wixarika* promedio, motivo por el cual las deidades se ven obligadas a asistir a las ceremonias, peregrinar, ofrendar, etcétera, de manera permanente. A esto es a lo que se le llama la reactualización de las deidades (véase Neurath 2002). Pero en este caso de estudio, el detalle se encuentra en que no todas las posibilidades corpóreas de las deidades tienen cinco años de vida pues para Tatei Werika +imari y Tatei Niwetsika, el periodo de su posibilidad corpórea *teiyari* es de sólo un año. El motivo de que el periodo de vida del maíz *teiyari* se reduzca a un año es que éste debe sembrarse de manera anual. Por lo tanto, respecto al estricto cumplimiento de *el costumbre* al que se ha analizado que se ven sometidas las deidades, la pregunta era entonces ¿qué diferencia de prácticas como *tewiyari* implica para el maíz *teiyari* ser renovado cada año?

Como se ha revisado, un aspecto que los *te+teri* guardan en común son las características que les componen tal como el *k+puri*, el *iyari* y una multiplicidad de cuerpos o posibilidades corpóreas, las cuales son de hecho el medio para cumplir con esa característica básica de los *te+teri* que es el cumplimiento de *el costumbre*. Por lo tanto, ello sugirió que no sólo la invariable sino la central presencia del maíz *teiyari* en cada *neixa* es para que el maíz cumpla con *el costumbre* como *tewiyari* que es dado que por su propia naturaleza se renueva cada año. La primera parte de este capítulo abordó la reactualización de las deidades en general, mientras que la segunda parte se centró en la reactualización del maíz *teiyari*. Analizar el caso del maíz *teiyari* como posibilidad corpórea de Tatei Werika +imari y de Tatei Niwetsika permitió proponer que Tatei Neixa es parte fundamental en la construcción de estas deidades como *tewi* pues les constituye un rito de paso. Sin embargo, dada la propuesta de que Namawita Neixa es la despedida del cuerpo y del *iyari* de Niwetsika, ello también sugiere que Tatei Neixa no es la única ceremonia *Neixa* implicada como rito de paso del maíz sino todos los *neixa*, Namawita Neixa y Hikuri Neixa. Derivado de lo anterior se sugiere que además de puntos clave en el

ciclo agrícola (Neurath 2002:83), los *neixa* constituyen ritos de paso para Tatei Werika +imari y Tatei Niwetsika, puntos clave para construirse/reactualizarse como *tewiyari*.

Así entonces, Tatei Werika +imari, tanto en lo oral como en la práctica, es un *tewi*. En lo oral, porque así es referida en los *wawi* (capítulo I), en la práctica porque así es tratada a lo largo del año (por ejemplo en *Namawita* y Tatei Neixa). Sin embargo, el punto es analizar cómo contribuye al estudio de Tatei Werika +imari saber que ella es un *tewiyari* (honorífico de *tewi*) y haber explorado ese concepto. Por lo tanto, es momento de volver a la pregunta sobre ¿cómo la noción *wixarika* de persona ayudaría a comprender la noción *wixarika* de deidad?, o lo que es lo mismo, ¿cómo es que *tewi* puede ayudarnos a comprender lo *tewiyari*? Pues bien, analizar lo *tewi* puede ayudarnos a comprender lo *tewiyari* porque en ambos casos se trata de cumplir con prácticas comunes. Este análisis sugiere que no existe una división tajante entre los huicholes y sus dioses, que contrario a lo que sugiere la vista y un primer acercamiento etnográfico, la continuidad entre los huicholes y sus dioses es mayoritariamente ininterrumpida. Por este motivo, como ha sido visto a lo largo del capítulo, analizar la composición y las prácticas *tewi* es en gran parte analizar la composición y las prácticas de las deidades huicholas.

A lo largo de este capítulo y con el trabajo de campo para poder desarrollarlo he argumentado que de alguna manera los huicholes reconocen un continuo entre sí mismos y sus deidades nativas, un continuo que queda manifiesto en el término compartido con el que se denomina a ambos: *tewi/tewiyari*. Y ahora sabemos que lo que marca la continuidad entre ambos es el cumplimiento de *el costumbre*. Pero entonces, ¿cuál es la diferencia entre ellos?, es decir, ¿qué marca lo discontinuo entre ser huichol y ser dios huichol?

Una respuesta inmediata a la pregunta anterior podría ser que la diferencia radica en las capacidades corpóreas. ¿Por qué? Porque si bien los huicholes y sus dioses nativos comparten posibilidades corpóreas tal como cuerpo biológicamente humano, jícara y *+r+kame*, la capacidad corpórea que los huicholes no comparten con sus deidades nativas es la posibilidad de ser lluvia, maíz, tierra, viento, etcétera. No obstante, esta posible

respuesta se torna un tanto cuestionable cuando, desde la lógica de transformación *wixarika* analizada en el capítulo previo, decir que un huichol no puede ser lluvia, maíz, tierra o viento no tiene argumento. Y no lo tiene porque bajo la lógica *wixarika*, cuando un huichol muere se convierte en nubes pues el *iyari*, ese vapor que exhalaba y el agua que contenía en su cuerpo, se une a la lluvia. Desde este enfoque, entonces, los huicholes sí se transforman en lluvia. Asimismo, para los huicholes, la quema de los olotes y hojas del maíz producirá lluvia, la lluvia produce maíz, el maíz es consumido por los *wixaritari*, quienes una vez muertos y reintegrados a la tierra, se vuelven tierra y su *iyari* se vuelve lluvia. Entonces, el huichol sí tiene la capacidad de transfigurarse en lluvia, en maíz, en tierra, en aire, es decir, de transfigurarse en las posibilidades corpóreas características de los *kakauyarite* y de las *tateteima*, aunque sólo en determinado momento.

Estas posibilidades de transfiguración insinúan que los huicholes son parte de sus dioses y que sus dioses nativos, los *Kakauyari* y las *tateteima*, son parte de ellos. Llegamos así, nuevamente, a un continuo. Así, si los huicholes y sus dioses nativos forman parte de un continuo, de un ciclo, éste es responsabilidad de ambos.⁷⁸ El que los llamados *te+teri/te+teriyari* (sg. *tewi*, pl. *tewiyari*) formen parte del mismo ciclo, de fondo, sugiere que ser *tewi*, más allá de cumplir con *el costumbre*, es tener responsabilidad como parte de la vida pues, al parecer, la obligación de los *te+teri* de cumplir con *el costumbre* deriva de considerarse parte de un entorno en el que se participa de manera práctica y directa pues se vive y se consume pero al morir se convierten en lo que son sus dioses nativos, sustento de diversas formas (tierra, maíz, aire, lluvia). Así, podría cuestionarse la posibilidad de que la diferencia entre huicholes y dioses radica en sus cuerpos porque los huicholes no se vuelven lluvia, ni maíz, ni tierra, porque sí se vuelven tales.⁷⁹

⁷⁸ Por eso, el que huicholes y dioses nativos estén igualados en la responsabilidad de cumplir con *el costumbre*, deriva del hecho de que también están igualados en posibilidades corpóreas (aunque en momentos distintos)

⁷⁹ El caso de las *Katsinas* en el no tan lejano suroeste de Estados Unidos, es comparable al tema del que hablamos pues éstas corresponden a las nubes y a la lluvia que viene en cierta temporada del año. Los hopis imploran la llegada de las *Katsinas* sabiendo que éstas son sus ancestros fallecidos pues cada uno, al morir, se convierte en lluvia (véase Hieb 2000: 25-28), “[...] the Katsinas are not gods but their uncles, fathers and brothers [...]” menciona Geertz (1986: 45).

Es decir, los huicholes sí algo tienen claro es que al morir su *k+puri* se vuelve nube y, como se ha analizado, la nube se vuelve lluvia, la lluvia es parte del maíz... Y si sus dioses son la lluvia, el maíz, la tierra, ¿acaso no entonces los huicholes se vuelven dioses también? Este vínculo de co-responsabilidad con el ciclo que guardan los huicholes y sus dioses es el que obliga a ambos a cumplir con *el costumbre* y podría ser también el motivo por el que existe entre ambos un enlace directo, por lo que son parientes, el motivo detrás del por qué todas las etnografías registran que los huicholes no llaman dioses a sus deidades sino antepasados o parientes. Y en este sentido vale la pena citar a Shelton (2002: 139), quien acertadamente señala que “Many previous writers on the *Wixarika* have noted that deities are addressed by kin terms. However, their significance both for establishing the relations between different deities and, more importantly, for relating them to the *Wixarika*, have been conspicuously ignored”.

De este modo, la diferencia entre los huicholes y sus dioses nativos no radica en el “acceso” a ciertas corporalidades sino en poseerlas sólo en determinado momento o sólo después de cierto periodo. Y, dado que la diferencia entre los huicholes y sus deidades nativas se encuentra en el momento del “ciclo” en el que se encuentran, los *kakauyarite* y las *tateteima*, al poseer dichas capacidades corpóreas permanentemente (aire, lluvia, maíz...) siempre están un paso adelante, y tal vez éste sea el motivo por el que, si bien parientes, a los *kakauyarite* y a las *tateteima* —y no a Los Santos—, siempre se les denomina “bisabuelos”, “bisabuelas”, “abuelos”, “padres”, “madres” y “hermanos mayores”. Es decir, las deidades huicholas nativas siempre se denominan como parientes, pero siempre parientes mayores que los huicholes.

De esta manera, se puede concluir este capítulo señalando que la noción *wixarika* de persona y de deidad conviven en un continuo marcado por el cumplimiento de *el costumbre*, y que estas nociones, además, se separan de la occidental al no depender de la presencia o ausencia de un cuerpo biológicamente humano sino que, en todo caso, están ligadas a la posesión de múltiples pero acotadas posibilidades corpóreas obligadas a cumplir con determinadas prácticas. Cuando al inicio de la investigación cuestionábamos

la humanidad de la deidad Tatei Werika +imari, tan señalada por Xutulima, Etsiakame y cada uno de los *wixaritari*, pensábamos en un aspecto formal o biológicamente humano. Pero la investigación obligó a ahondar en el concepto *wixarika* de humanidad no desde el término en español sino desde el término *wixarika* para referirla: *tewi* y *tewiyari*. Así, el análisis lleva a señalar que la humanidad de Tatei Werika +imari no tiene que ver con la posesión previa y antaño de un cuerpo biológicamente humano sino con el cumplimiento permanente de las prácticas que implica *el costumbre wixarika*. En el caso que nos ocupa ha resaltado que una de las posibilidades corpóreas a través de la cual Tatei Werika +imari y Tatei Niwetsika llevan a cabo su construcción como persona es el maíz *teiyari*. Así, se puede señalar que Tatei Werika +imari/Tatei Niwetsika, el maíz, también cumple si, como se ha argumentado a través de éste y el capítulo previo, Namawita Neixa, Tatei Neixa y Hikuri Neixa corresponden a ritos de paso fundamentales con los que la deidad en estudio se construye como *tewiyari* –que no como humana.

Concluyamos con algunas observaciones no menos importantes. Si bien los contrastes entre un método de enfoque mítico naturalista y la metodología de Xutulima que en gran parte ha seguido el presente análisis se han hecho ver de diferentes maneras a lo largo de este estudio, es importante notar que, aunque cada enfoque implica caminos distintos, algunas de las características de los dioses nativos huicholes de algún modo habían sido ya referidas para las deidades mexicas y/o nativas. Un ejemplo es en torno a la capacidad de transformación, las fisiones y fusiones y la renovación de los dioses.

La capacidad de transformación de los dioses y su facultad de tener múltiples posibilidades corpóreas de alguna manera ha sido señalada en el caso de las deidades mexicas mediante el llamado “don de ubicuidad”, el cual, es la capacidad que tiene una deidad de estar presente en un astro y a la vez en una piedra o barro (López Austin 1996: 13). A lo largo de este texto se vio que las deidades *wixaritari* poseen múltiples materialidades y posibilidades corpóreas y, por lo tanto, de transformación. Pero esta transformación sigue una lógica que es necesario seguir muy de cerca para poder entrever detalles que nos hagan sentido pues, como en el caso de Tatei Werika +imari, las

posibilidades de transformación pueden ser tan diversas como el hecho de que esta deidad sea águila, venada, maíz, maíz rosa, maíz *teiyari* y parte de la primera lluvia a la vez. Sin embargo, referirnos a esta capacidad multicorpórea como don de ubicuidad no dice mucho más que eso; más allá del término, como dice López Austin (1983: 76), analizar el hecho puede volverse clave. Y en este caso, el análisis del hecho señaló que dicha multiplicidad de materialidades y cuerpos no se limita a las deidades sino que también abarca a los huicholes, indicando que no se trata de una característica de dioses u hombres sino de *te+teri*, de quienes practican *el costumbre wixarika*.

Otra característica que se ha identificado para los dioses mesoamericanos es su capacidad de fisión y fusión (López Austin 1983; 2006 [1990]: 190-192). En el caso de la fisión, ésta corresponde al poder de un dios en separarse “en distintos númenes, repartiendo sus atributos” en varios dioses (López Austin 1983: 76). La fusión, en contraste, corresponde a que “un conjunto de dioses [que unidos] se concibe[n] también como una divinidad singular, unitaria” (*ídem.*). En el caso de la deidad *wixarika* maíz, la fisión podría corresponder a la existencia del maíz como diosa joven y del maíz como diosa anciana, que al fusionarse se denomina la Diosa Maíz, Tatei Niwetsika. Pero la etnografía con los *wixaritari* indicó que la deidad maíz es una sola, una sola es la niña, joven y anciana, no son diferentes. El hecho de que para hablar de su deidad maíz, Tatei Niwetsika, los huicholes no necesiten segmentarla en varias o indicar fusiones (y que, de hecho, lo eviten) habla de una deidad que nace y que muere y que en el tránsito de ese trayecto *debe* necesariamente ser la misma pues es ella quien debe iniciar y terminar de cumplir con los diferentes requerimientos que implica *el costumbre*. Este hecho sugiere por qué los huicholes no hablan, por ejemplo, de distintas diosas maíz, pues, al menos a lo largo del ciclo, siempre debe ser la misma quien cumple con todo *el costumbre* requerido, no puede una deidad joven cumplir una parte y otra anciana la otra, no se puede cumplir por partes. Esta imposibilidad de segmentar a sus dioses (fisionarlos y fusionarlos), dado que cada uno debe cumplir y seguir cumpliendo, deja ver nuevamente que los dioses huicholes están irremediablemente envueltos en lo *te+teri*, un concepto nativo.

La renovación también es una característica que ya ha sido señalada para las deidades mexicas. Para hablar sobre la creación del sol, Sahagún (2013: 414-415) menciona la historia de Nanahuatzin, ese dios que al aventarse al fuego dio origen al sol. Se dice que “Nanahuatzin se arrojó a una pira para convertirse en el sol. Al salir, condenó a muerte a todos los dioses. La muerte de los dioses significa que su sustancia queda aprisionada en los seres humanos, y por ello, sujeta a los ciclos de vida y muerte.” (López Austin (1996: 10). Pero, ¿qué significa el hecho de que los dioses estén sujetos a ciclos de vida y muerte? Al parecer, estos ciclos de vida y muerte son similares a la mencionada renovación permanente que caracteriza a las deidades huicholas. Al respecto, no podíamos conformarnos con la idea de una condena a ciclos de vida y muerte sino que se debía analizar el hecho: la renovación, en este caso, a partir de la etnografía *wixarika* en torno sus dioses.

Lo anterior dejó ver que dicha renovación no es sólo nacer y condenarse a morir sino que implica estar sujeto a un ciclo al que se pertenece y en el cual se es requerido para continuar; aunque, para pertenecer al ciclo se está obligado a cumplir con *el costumbre wixarika*. El análisis de la renovación de las deidades huicholas indicó que este compromiso es sólo de los *te+teri* y de los *te+teriyari*, un mestizo no tiene por qué preocuparse de ello pues, un mestizo está sujeto a otros dioses, a otros cuerpos, a otros ciclos, y tal vez a otros parientes.

IV. CONCLUSIONES

LA MADRE ÁGUILA JOVEN Y LA NOCIÓN HUICHOLA DE DEIDAD

La presente investigación ha sido un análisis de la deidad huichola Tatei Werika +imari en el cual se ha prestado especial atención a la teoría nativa. El trabajo de campo señaló a Tatei Werika +imari como una deidad que era/había sido humana y que era asimismo venada y parte de la primera lluvia pero, especialmente maíz. El estudio entonces se enfocó en el análisis del maíz y en la lógica de transformación que le permite ser venado, lluvia y águila, pero también “humano”. Al analizar la humanidad de esta deidad, el estudio llegó a ser un estudio de la noción *wixarika* de persona y también de la noción *wixarika* de deidad, dejando comprender por qué, para los *wixaritari*, esta deidad *había* (en pasado), pero también *era* humana (en presente).

Como se mencionó desde un principio, en un estudio previo se identificó al antecedente arqueológico de la deidad *wixarika* Tatei Werika +imari (Nuestra Madre Águila Joven) en la iconografía de al menos siete vasijas *pseudo cloisonné* fechadas alrededor del 600 d.C., procedentes de valles circunvecinos a la sierra huichola (Rodríguez Zariñán 2009). Sin embargo, para ahondar en ella, al tratar de auxiliarme de los datos etnográficos en torno a esta deidad, fue notable que éstos no dejaban claro cuál era su papel en *el costumbre wixarika*, más allá de ser una deidad del cielo o de estar en relación con éste. De esta manera, desarrollar la presente investigación tuvo como objetivo justamente analizar cuál era el papel de la deidad Madre Águila Joven dentro de *el costumbre wixarika*. Para tal objetivo, al inicio, la pregunta a responder fue ¿con qué elemento del medio ambiente los huicholes identificaban a la Madre Águila Joven y por qué? En ese momento, el águila era el elemento base y, dado que desde el siglo XIX Lumholtz había registrado cierta relación de esta deidad con el cielo, se esperaba que este último tuviera un gran peso en la investigación. No obstante, el trabajo de campo re-direccionó el método, las preguntas y los objetivos. Por ejemplo, el trabajo de campo señaló que la deidad en estudio más que águila era el maíz en general pero también el maíz destinado a la siembra (*teiyari*), el maíz rosa jaspeado, una venada y parte de la primera lluvia. Como resultado, para el estudio de

la Madre Águila Joven perdió sentido enfocarse en la figura del águila y, en contraste, el maíz se volvió el hilo conductor. En consecuencia, lejos de lo que podría pensarse, la investigación no se centró en el águila sino en el maíz y en gran medida reemplazó el estudio de una deidad, como se mencionó, por el análisis de la noción huichola de deidad y de persona. A través de esta serie de desplazamientos, el análisis de las deidades huicholas que pretendía llevar a partir de un listado de características quedó cuestionado. En su lugar, llevar a serio la teoría nativa apareció como la clave para explorar lo que los huicholes consideran sobre sus deidades. Así, la finalidad del *capítulo I* fue introducir al lector en la problemática y en cómo las preguntas iniciales se tornaron en nuevos cuestionamientos.

Ante la multiplicidad de *Tatei Werika +imari*, el *capítulo II* tuvo como objetivo analizar la lógica huichola que permitía señalar que una deidad águila fuera entendida especialmente como maíz pero, a la vez, también como venado y como parte de la primera lluvia. Para ello, tomando al maíz como hilo conductor, en dicho capítulo se expuso el ciclo agrícola y ritual del maíz a lo largo del año, y se analizó a *Tatei Werika+imari* como una categoría sensible (Lévi-Strauss 2012 [1964]). Hacer la etnografía del maíz resaltó la existencia de las semillas destinadas a la siembra, el maíz llamado *teiyari*, cuyas mazorcas no corresponden sólo a semillas, ni a una parte que representa el todo de la deidad, ni siquiera a un modelo reducido de ella. El maíz *teiyari* corresponde a mazorcas en las que se condensa la deidad maíz y que, dado que pueden tocarse y sostenerse, es a través de ellas que, de hecho, se puede ver y tocar¹ a la deidad no sólo en ocasiones especiales sino a lo largo de todo el año. De esta manera es como el maíz *teiyari* se convirtió en parte fundamental de este estudio.

Analizar a la Madre Águila Joven como categoría sensible permitió reconocer la lógica de transformación que enlaza simétricamente a sus componentes (al maíz, al venado, a la lluvia y al águila) a través de la identificación de algunas correspondencias que guardan entre sí. Lo anterior dejó ver que dichas correspondencias suelen ser desiguales entre

¹ A diferencia del sol como deidad, por ejemplo.

cada uno de los componentes, es decir, en algunos casos los paralelos pueden obedecer al orden temporal mientras que en otros corresponden al visual y, de hecho, tales paralelos llegan a diluirse con el tiempo pues los ciclos de crecimiento/desarrollo del maíz, el venado, la lluvia y el águila se desfasan al correr de los meses. Sin embargo, encontrar que los paralelos entre los integrantes de la categoría sensible no correspondían en su totalidad no fue motivo de desánimo sino indicador de que los *wixaritari* no limitaban tales simetrías a periodos o fases sino que las hacían extensivas expresándolas como totalidades, como correlaciones totales.² Pero esta generalidad no fue problema para el análisis pues, de hecho, ésta es clave en cualquier categoría sensible dado que generalizar es justo el principio generador de memoria (Lévi-Strauss 2012 [1964]). Si la convergencia es el origen de la conexión, la generalidad es la consecuencia. Por lo tanto, el presente estudio, estrictamente, no hizo entender cómo es que la Madre Águila Joven y el maíz son “lo mismo” sino cómo los *wixaritari* tienen dicha expresión como generadora de memoria. Como resultado, el hecho de que la Madre Águila Joven sea un ave, sea el maíz, sea una venada y sea parte de la primera lluvia deja de ser un hecho caótico para, en cambio, identificarse claramente bajo un orden nativo rígido y sistemático; donde decir que el águila, el maíz, el venado y parte de la primera lluvia son “lo mismo” requiere de una serie de transformaciones intermedias necesarias.

Dentro del análisis de dichas transformaciones, la etnografía y el análisis de las ceremonias del ciclo ritual del maíz fueron fundamentales. Casi al final de Namawita Neixa,³ por ejemplo, la quema de los olotes y hojas secas que componen el cuerpo de Tatei Niwetsika (la Madre Maíz) producen humo que los huicholes identifican como nubes de lluvia. Dado que los olotes y las hojas del maíz pueden equiparse con los huesos y la piel de la deidad, el que los *wixaritari* lleguen a mencionar que el humo de esta quema se convierte en nubes de lluvia llevó a pensar que más que una quema, podía tratarse de la

² Es decir, si bien era común que los huicholes señalaran que el maíz y el venado nacían al mismo tiempo, era mucho más común registrar expresiones que hacían referencia a que maíz y venado eran lo mismo, generalizando.

³ Ceremonia que se realiza en junio, justo antes de comenzar la siembra.

liberación del *iyari* de Tatei Niwetsika,⁴ es decir, de la liberación de ese vaho, aire-agua que produce un cuerpo mientras vive y *despide* cuando muere. Así, lo anterior indicó que no sólo existía un engarce entre el maíz y la lluvia sino más específicamente entre el *maíz teiyari* y *parte de la primera lluvia*, tal como lo mencionó Etsiakame desde un inicio.

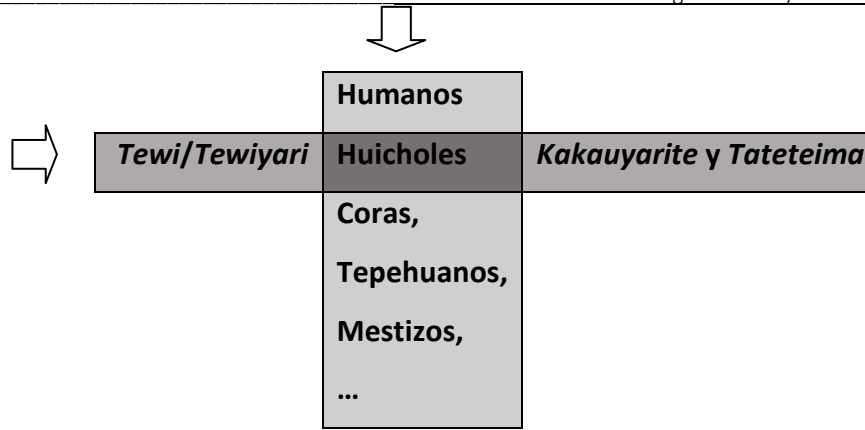
Sin embargo, liberar *iyari* implica muerte, lo que dio motivo para sugerir que Namawita Neixa era nada menos que el ritual mortuorio de la deidad maíz (que, para ese momento del año, está a punto de ser sembrada). El detalle, sin embargo, fue que si el maíz *teiyari* tenía un *iyari* y un ritual mortuorio tal como lo tiene la mayoría de las personas *wixaritari*, entonces era ineludible considerar llevar a serio la humanidad de las deidades *wixaritari*, tantas veces mencionada por Xutulima y Etsiakame. Así, aunque la llamada “humanidad” de la deidad en estudio casi pasaba desapercibida, estas observaciones sugirieron que explorar el concepto huichol de persona y/o de humano era clave para entender, en general a las deidades *wixaritari* y, en este particular caso de estudio, a la Madre Águila Joven/Madre maíz. En consecuencia, el objetivo del *capítulo III* fue justamente: explorar en qué medida la noción *wixarika* de persona podía ayudar a comprender la noción *wixarika* de deidad.

Al respecto cabe recordar que en un principio esta investigación estuvo guiada por un enfoque mítico naturalista en el que se asumía que las deidades originarias, en este caso huicholas, se correspondían con elementos o fenómenos naturales, a partir de lo cual, el hecho de que los huicholes se refirieran a sus deidades como humanos probablemente habría sido visto en relación con la tantas veces documentada humanidad que, comúnmente se dice o leemos, todas las deidades prehispánicas tuvieron en un tiempo “mítico”. Desde tal enfoque, dicha humanidad habría quedado en el mismo cajón donde quedan todos esos datos que resultan interesantes pero que a la vez suelen obviarse falsos cuando se parte de la idea de que 1) son “mitos”, por lo tanto, conllevan en sí ficción y de que 2) los elementos naturales “son sólo eso, fenómenos naturales”. Pero Xutulima y todos los *wixaritari* con quienes compartí mis estancias en campo me

⁴ Y de la Madre Águila Joven.

mostraron otras “obviedades” y otra “humanidad”. Por ende, para explorar la noción *wixarika* de persona, se hizo el análisis de la noción *wixarika* de humanidad pero desde el término nativo: *tewi* y *tewiyari*. Partir de los términos nativos dejó ver que los huicholes no usaban esta denominación para todas las personas sino que *tewi* sólo la aplicaban a ellos, y *tewiyari* sólo a sus deidades pero, tampoco a todas, sólo a las nativas. El objetivo entonces fue dilucidar por qué los huicholes y sus dioses nativos compartían prácticamente el mismo apelativo (*tewi-tewiyari*), para ello se analizaron varios aspectos a fin de encontrar los factores comunes que a su vez les permitían compartir tal denominación. Uno de los factores identificados fue que los huicholes y sus deidades nativas comparten composición interna y posibilidades corpóreas, cada una de las cuales debe cumplir una gran cantidad de prácticas que van desde la “simple” obligación de participar en el cambio de techo del *xiriki* o del *tuki* hasta la peregrinación a *Wirikuta*. El detalle en ello, es que compartir composición interna y posibilidades corpóreas deriva en la necesidad de realizar prácticas comunes requeridas por *el costumbre* huichol; lo que a su vez sugirió que *ser tewi/tewiyari es cumplir con el costumbre*, es decir, que, *ser tewi/tewiyari* tiene que ver con tener prácticas comunes.

Así, la oposición entre ser *tewi* y no serlo resultó clara al considerar la práctica de *el costumbre* como el fundamento de la diferencia pues los *tewi/tewiyari* son sólo los huicholes y sus dioses nativos, es decir, los que practican *el costumbre*, ahí no entran los mestizos ni los coras o tepehuanos, la posesión de un cuerpo biológicamente humano no los hace partícipes del término *tewi/tewiyari*. En cambio, el término *humano* incluye huicholes, coras, tepehuanos, mestizos y un largo etcétera. De este modo, resalta que el cuerpo biológicamente humano nada tiene que ver con lo *tewi/tewiyari*. Humano y *tewi* son conceptos que se mueven en ejes que, aunque se llegan a cruzar, son diferentes.



Las figuras en los libros de texto gratuitos de los *wixaritari* ayudan a ilustrar didácticamente este proceder *wixarika* porque ahí se muestran humanos y animales vestidos como huicholes (figura 22). Por ejemplo, en dichos libros se puede encontrar a un águila vestida como *wixarika* y ésta será llamada “águila *tewiyari*” o “*werika tewiyari*”; se puede encontrar también ilustrado a un lobo y éste sería llamado “lobo *tewiyari*”. El hecho de que estos personajes, al ser *te+teriyari* (sg. *tewiyari*), no sean ilustrados con tendencia antropomorfa sino con cuerpo biológico de águila o de lobo pero vestido de *wixarika*, de algún modo ilustra que *tewiyari* no alude a cuerpos biológicamente humanos sino a seres que practican *el costumbre wixarika* independientemente de la posibilidad corpórea que poseen.

Así, aún cuando sean los huicholes quienes generalmente traducen el término *tewi* o *tewiyari* como *humano*, al análisis hizo evidente que su concepto de humano y el nuestro distan considerablemente uno del otro. Por ende, como resultado del análisis, tenemos que la noción *wixarika* de persona tiene que ver con la práctica de *el costumbre*, pero ésta no sólo incluye cuerpos no biológicamente humanos sino que llega a excluir a quienes sí lo tienen. Lo anterior no indica que los huicholes no reconozcan quién es humano o no en términos biológicos sino que poseen un concepto distinto al nuestro, mismo que no siempre puede ser traducido como humano. Repito, aun cuando sean los *wixaritari* quienes llegan a traducir *tewi* como *humano*, esa “humanidad” no tiene mucho que ver con la nuestra pues, como ha señalado este estudio, *tewi* es aquel que practica *el costumbre wixarika*. Ante ello, con este análisis probablemente se pueden aportar conceptos de humanidad, multiplicándolos en lugar de verlos mermados al no ser

coincidentes con el nuestro (como sugiere Martínez Ramírez, 2012). Para los términos de esta investigación, sin embargo, se consideró poco conveniente seguir utilizando el término *humano* para traducir *tewi* y, por los mismos motivos, dudaría que sustituirlo incluso por *persona* fuera lo más atinado. Por lo tanto, dado que para nosotros tanto el término *humano* como el término *persona* corresponden a un cuerpo antropomorfo, mientras que un *tewi* es una posibilidad corpórea múltiple que practica o comenzó a practicar *el costumbre wixarika*, a lo largo del texto preferí quedarme con el término *wixarika* para expresar una categoría *wixarika*. En conclusión, la diferencia de conceptos sugiere que el hecho de que los huicholes mencionaran constantemente la condición humana (*tewiyari*) de sus deidades no obedecía a un mero detalle narrativo “obviamente falso” sino a un hecho absoluto y necesario para éstas. Es decir, el hecho de que las deidades huicholas se indiquen como “humanas” no es una interesante y recurrente pero equivocada, irreal o mítica condición frecuentemente aludida en las religiones amerindias, sobre todo porque el término original (en este caso *tewi*), no alude a lo biológicamente humano sino a cierto tipo de prácticas compartidas, entre ellas, ritos de paso.



Figura 22. Animales *tewiyari* que portan indumentaria *wixarika* (SEP, 1994).

La propuesta anterior fue sometida a prueba analizando su aplicación con el maíz *teiyari*, (posibilidad corpórea de la Madre Águila Joven y de la Madre Maíz). Esta vez fue Tatei Neixa la ceremonia que sugirió que, no sólo Namawita Neixa sino cada *neixa*, podía estar correspondiendo a un rito de paso de la deidad maíz. Es decir, a través de la etnografía y del análisis de los contextos cotidianos y ceremoniales en los que participa el maíz *teiyari*, se encontró que éste, al ser la posibilidad corpórea de un *tewiyari*, al igual que las posibilidades corpóreas de los huicholes y del resto de las deidades huicholas nativas, tenía la obligación de cumplir con *el costumbre*. Sin embargo, la siembra anual del maíz le implica una renovación inevitable, por lo cual, el maíz *teiyari* tiene sólo un año para cumplir con *el costumbre wixarika*. Lo anterior permitió concluir que este periodo reducido con el que cuenta el maíz para cumplir con *el costumbre* deriva en la celebración obligatoria de los *neixa*, ceremonias que si bien están ligadas al ciclo agrícola del maíz por corresponder con la siembra, la cosecha y el coamileo, estarían ligadas también a la celebración de ritos de paso imprescindibles en un *tewiyari*, tal como la muerte (Namawita Neixa) o las peregrinaciones a Wirikuta (Tatei Neixa y Hikuri Neixa).

4.1 ALGUNOS COMENTARIOS EN TORNO AL MAÍZ ASIGNADO COMO SEMILLA PARA LA SIEMBRA ANUAL: EL *TEIYARI*

En torno al maíz *teiyari*, el análisis señaló que éste se distingue del resto del maíz huichol nativo dado que, a diferencia de este último, el maíz *teiyari* sigue un proceso de construcción como persona, es decir, cumple con *el costumbre*, lo que en consecuencia lo hace “humano”, o mejor dicho, *tewiyari*. Sin embargo, además de ser el medio a través del cual la deidad maíz se construye como persona, el maíz *teiyari* es un maíz en él que descansan siglos de siembra dado que se trata de semillas derivadas de una selección anual realizada por los huicholes y sus antepasados –me atrevería a decir– a lo largo de *miles de años*.⁵ De esta manera es como el maíz *teiyari* concentra en sí siglos de selección continua. Paradójicamente, sin embargo, dado que se siembra cada año, cada año el maíz *teiyari* es un *teiyari* “nuevo”. Por este motivo, como recién se indicó, cada año este maíz se

⁵ Este permanente cuidado ha traído variaciones y modificaciones tan importantes “a tal punto que [el maíz ya] no se reproduce sin intervención humana” (Consejo 2003: 259).

encuentra sin cumplir ninguno de los ritos de paso que implica *el costumbre wixarika*, algunos de los cuales, se sugirió, lleva a cabo con las ceremonias que componen el ciclo *neixa* con la finalidad de alcanzar su construcción como persona. Desde este enfoque, la presencia del maíz en los *neixa* (implícita para unos *wixaritari* y expresamente para otros) no se debe a que sea un elemento complementario de dichas ceremonias sino a que éste es la razón primera del ritual. Después de analizar este *costumbre wixarika* en torno al maíz *teiyari*, de reconocer en él el antiquísimo periodo de tiempo que ha implicado su selección, de los milenios que desde la arqueología y la biología consta que ha requerido llegar al maíz que conocemos hoy en día, y después de conocer la serie de rituales en los que este “mismo” maíz ha estado implicado por lo menos en la región *wixarika*, es difícil seguir reduciendo al maíz al producto de una selección milenaria con origen en el teocintle pues, si bien lo es, a ello se debe agregar, casi sin la menor duda, que dicha selección, se ha acompañado paralelamente de un sostén ritual tanto o más complejo.

El maíz es tan representativo de México como lo es la bandera nacional o la Virgen de Guadalupe, por ende, la etnografía mexicana es sumamente rica en investigaciones en torno al maíz. Existen múltiples estudiosos del tema y organizaciones con enfoques diversos. Espero, con esta etnografía del maíz *teiyari*, haber contribuido también al tema, pues si bien el maíz ha sido base de numerosos estudios, la importancia de las semillas que se guardan para la siembra regularmente es pasada por alto al identificarlas simplemente como maíz, no sólo en el caso huichol sino en la etnografía del maíz en general.⁶ Registrar a este maíz únicamente como tal, como maíz, sin prestar atención a que se trata de semillas específicas, deja de lado todo lo que se encuentra detrás a nivel agrícola y ritual, pues deja de lado la selección milenaria de la que estas semillas son producto e ignora el hecho de que el maíz (semillas, elotes, mazorcas o incluso olotes y hojas) que se ve en el ritual está ahí por, y sólo por, ser maíz *teiyari*, ese maíz que es también una persona.

⁶ Si bien no me es posible leer en su totalidad las etnografías existentes en torno al maíz, una muestra importante señala que la etnografía del ciclo agrícola y ritual de estas semillas en específico no ha tenido relevancia, lo cual no imposibilita que alguien antes hubiera resaltado su importancia y penosamente yo no cuente con la cita.

Este detalle etnográfico, sin embargo, no aplica sólo al caso huichol, existen diversas etnografías que así lo sugieren. Por ejemplo, etnografías de la Huasteca indican la importancia de celebrar al maíz justo en el centro de la milpa (González 2009: 269; Hernández 2009: 162), etnografías del maíz nahua de Guerrero señalan el ejercicio de rituales que no se destinan a cualquier mazorca sino a mazorcas muy específicas (de doble cabeza, consideradas las dueñas del maíz [Dehouve 2008: 6, véase también Mognahan 1995]), al respecto, el brasero de la diosa mexicana del maíz, Chicomecóatl, muestra en sus manos mazorcas de doble cabeza (figura 23), y la etnografía del mismo Sahagún (2013:103)⁷ habla también de mazorcas específicas destinadas a la siembra.⁸ Todas estas etnografías sugieren una línea de investigación en torno al *teiyari* o “corazones del maíz”, es decir a estas semillas especialmente destinadas a la siembra pues éstas no se presentan sólo con los *wixaritari* sino en muchos más casos, por lo que su etnografía no debería

⁷ En el registro del maíz mexicana, por ejemplo: “Después que habían llevado al *cu* las mazorcas de maíz, volvíanlas a sus casas, echábanlas en el hondón de la troje, decían que era el corazón de la troje, y en el tiempo del sembrar, sacábanlas para sembrar; el maíz de ellas servía de semilla” (Sahagún 2013: 103).

⁸ Otras etnografías revelan que diversos grupos registran predilección en torno a la parte central de la milpa, la cual es comparable a la que le tienen los *wixaritari* para ubicar su *teiyari*. Por ejemplo, los otomíes de Ocoyoacac, en las inmediaciones de Toluca, antes de comenzar la cosecha de la milpa del santo de la iglesia, “la gente involucrada se dirige a la cruz de madera levantada en el *centro del terreno* y *ahí, cada uno de los mayordomos hace su oración*” (Hernández 2009: 162, cursivas mías). Además, el reparto de la comida se hace también en el centro, porque es ahí donde se abre un espacio *cortando las plantas de maíz* a partir del *centro*, mismo lugar donde se encuentra la cruz de madera (*Idem.*). Ahí, en el centro, menciona Hernández, sobre el suelo se ponen los recipientes con comida para que la gente coma. En mi opinión, es sugerente que sea ahí, en el centro, donde el día de la cosecha se llega primero, donde se reza y donde se sirva la comida. Es difícil no pensar que la cruz fue una sustitución necesaria que disimuló ese lugar central de la milpa donde siempre se hiciera la reverencia, los rezos y la entrega de comida a las “semillas principales de maíz”, tal como los *wixaritari* lo hacen con el maíz *teiyari*. En el caso de los nahuas de la Huasteca sur, en cierta fecha del año, ellos realizan “pequeños recortes triangulares que serán los ropajes de las semillas que se dan a los varones para que, antes de sembrar, se les entierre en el *centro* de la parcela, junto a una cruz y un par de ceras, todo ello para garantizar la cosecha” (González 2009: 269). Como es notable, puede identificarse nuevamente una especial reverencia por el centro de la milpa. De hecho, la existencia de este maíz equivalente al *teiyari*, puede reconocerse en diversas etnografías, tal como en el caso cora. Entre las actividades que se llevan a cabo en una ceremonia comparable con los *neixa*, entre octubre y noviembre, Castillo, citando a Coyle, menciona que “Se hacen atados de mazorcas de maíz que serán guardados en la casa donde se realiza la fiesta con el propósito de protegerlo de cualquier adversidad, como la humedad, plagas o robo; sus granos serán plantados el siguiente año (Coyle 1997: 140). Este maíz ceremonial se distingue de aquel que es utilizado en la vida cotidiana por los tereseños para su consumo.” (Castillo 2014: 69). En este caso, no se hace referencia al centro de la parcela pero sí a atados de mazorcas similares a las Niwetsika *wixaritari*. Así, como centro de la parcela o como maíz que se guarda en atados hasta el año entrante, al menos con los ejemplos citados, huicholes, coras, nahuas y otomíes presentan la conceptualización de ciertas semillas de maíz como semillas principales reverenciadas o deificadas.

seguir pasándose por alto dado que constituye parte fundamental de las celebraciones indígenas no por ser maíz, sino por ser el *Corazón de su deidad maíz*.



Figura 23. Brasero mexicana con la efigie de la diosa maíz, Chicomecoatl portando en sus manos lo que, sugiero, son las mazorcas destinadas a ser semillas para la siembra.

4.2 NOCIÓN HUICHOLA DE DEIDAD. ACERCAMIENTO A LAS CARACTERÍSTICAS DE LAS DEIDADES HUICHOLAS NATIVAS

Las deidades originarias, desde Sahagún (véase Olivier 2010), generalmente han sido presentadas como personificaciones de la naturaleza donde lo importante es conocer a qué elemento de ésta corresponden. Esta visión, sin embargo, no me sirvió del todo para aproximarme a las deidades *wixaritari*, de hecho, desarrollarlo bajo dicho enfoque fue prácticamente imposible dado que la academia y la teoría huichola tienen una concepción de sus dioses distinta. Pero si bien esta diferencia puede asumirse obvia, en realidad no es tan fácil de notar y es justo ahí donde radicó el problema pues al tratar de analizar a una deidad huichola desde un concepto de deidad que no era el huichol, muchas ideas *wixaritari* resultaron sumamente confusas, de ahí la importancia de ahondar en la teoría nativa. Al respecto, vale la pena mencionar que identificar a los *kakauyarite* y a las *tateteima* con fenómenos naturales no es realmente un inconveniente, el inconveniente está en reducirlos a ello pues “[...] al ignorar los criterios clasificatorios nativos, simplemente restringimos la conceptualización de seres a las clases de objetos que esperamos encontrar en la categoría occidental de naturaleza” (Descola 2001: 101). Ignorar los criterios nativos no lleva a hacer una exploración sino una mera sustitución de

términos, sugiriendo con ello que la diferencia entre los conceptos o las nociones huicholas y las nuestras radicara casi únicamente en la terminología (véase Martínez Ramírez 2012 y en prensa).

Al respecto, uno de los resultados de seguir el hilo por el que condujo la teoría nativa fue, como se ha indicado, señalar que la noción huichola de deidad está directamente relacionada con la noción huichola de persona pues los huicholes y sus dioses nativos comparten composición interna, múltiples posibilidades corpóreas y el deber de que cada una de dichas corporalidades cumplan con los requerimientos que implica *el costumbre*. Estos aspectos corresponden a lo continuo entre los huicholes y sus dioses, misma continuidad que les permite compartir el carácter de *tewi* y *tewiyari*. El estudio resaltó que las deidades *wixaritari* no son perfectas, se equivocan; no son eternas, mueren pero vuelven a integrarse al ciclo, como los huicholes; no asisten a las ceremonias para observar el rito y el sacrificio que otros les hacen, ellas lo hacen, para eso están ahí y es justo por soportar estos sacrificios que son/se vuelven deidades. Los dioses huicholes nativos, están tan alejados de reducirse a un elemento o fenómeno natural que los huicholes no pueden definirlos ni explicarlos, si acaso, lo que hacen es contar historias en las que participan. Con estos antecedentes y otros que se sumen al respecto, espero, puede comenzar a dejarse a un lado la visión estática de las deidades originarias a la que probablemente había conducido la idea de perfección, vida, muerte y eternidad que el mundo occidental y sus herederos tienen de sus seres consagrados (p. ej. Jesucristo o Buda) y que, queriendo o no, de alguna manera han permeado en nuestra antropología idealmente laica.

Otro aspecto a resaltar en cuanto a las deidades huicholas nativas es que tal como ya han sugerido investigaciones previas (Diguët 1992 [1899]: 143), Preuss 1998c [1907]: 169, Anguiano y Furst 1987; Kindl 2003; Alcocer y Neurath 2007; Neurath 2013), diversos elementos que nosotros llamaríamos objetos o expresiones artísticas no se tratan de representaciones sino de materializaciones de las deidades, es decir, son las deidades. Por su parte, la presente etnografía ha indicado que, ante nuestros ojos, éstas

materializaciones pueden ser múltiples y tan diversas entre sí que desde nuestro propio marco conceptual difícilmente podríamos encontrar coherencia que las indique como materializaciones de una misma deidad (p. ej. águila, maíz, venado, lluvia). Una característica más para destacar en torno a los cuerpos o materialidad de las deidades huicholas, aunque esta vez sí incluyendo a Los Santos, es que éstas emocionan, comen, vienen, van. En varias ocasiones los *wixaritari* me comentaron acerca del riesgo de que el Santo se enojara por no llevarlo a la fiesta, y no llevarlo era no llevar su cuadro que, como se indicó, no es sólo un cuadro, para los huicholes éste es el Santo. La materialidad de las deidades huicholas nativas trabaja de la misma manera, cada una de sus posibilidades corpóreas debe peregrinar, ofrendar y ser alimentada, por lo tanto, dichas materialidades son mucho más que piedras, vasijas o inclusive mucho más que cuerpos biológicamente humanos. El análisis de ello, sumado a las aportaciones de los autores recién citados dejó claro que estas posibilidades corpóreas que pueden ser desde una vasija hasta una piedra, no pueden seguir siendo vistas sólo como materialidades referentes a una deidad sino como posibilidades corpóreas y tangibles de ella.

De esta manera, debe tenerse en cuenta que las deidades huicholas nativas no se limitan a un elemento del medio ambiente (el cual está perfectamente delimitado por nuestros conceptos o categorías) sino que son categorías –sensibles– en sí mismas, y por lo tanto enlazan en un concepto o categoría huichola elementos que en nuestros conceptos no están relacionados. Parece obvio pero si se revisa el grueso de la literatura en torno a los dioses, no sólo huicholes sino mesoamericanos, es notable que no lo es. Por esta conceptualización distinta es justo que, por ejemplo, una deidad huichola denominada Águila Joven no se reconoce sólo en águilas, sino que tiene múltiples posibilidades corpóreas, y que, por ejemplo, la Madre Águila Joven es águila sí, pero ni es sólo águila ni es todas las águilas. Tampoco por el hecho de que la Madre Águila Joven sea maíz es todo el maíz (huichol y mestizo), la materialidad de las deidades no tiene que ver con lo que se ve sino con lo que esa materialidad hace o deja de hacer: ir, venir, peregrinar, cumplir con *el costumbre*.

De este modo, más que centrarse en el estudio de la figura del águila, uno de los resultados de este análisis ha sido dejar de pensar a los *kakauyarite* y a las *tateteima* como entidades que dominan a la naturaleza para pensarlos como seres considerablemente similares a los *wixaritari*, con múltiples cuerpos y emociones. Tener una nueva visión de las deidades huicholas repercutió en el estudio de la Madre Águila Joven dado que impidió partir de nuestra definición de deidad: “ser sobrenatural que tiene poder sobre una parte concreta de lo existente y sobre el destino de los seres humanos”. Si bien el concepto de deidad permite en términos generales hablar el mismo idioma con el lector, de alguna manera silencia que se está hablando de categorías distintas y las implicaciones de esta diferencia. Los *kakauyarite* y las *tateteima*, puedo argumentar, no son seres sobrenaturales con poderes sobre una parte concreta de lo existente, son aquello existente; no son distantes, intangibles ni omnipresentes, son tangibles a partir de distintas posibilidades corpóreas y no hay una omnipresencia, de hecho, es relevante que su existir parece estar estrechamente ligado a su materialidad.

4.2.1 Girar la perspectiva en torno a la cultura material de la región

A partir de lo anterior, si bien, soy consciente de que las fuentes de la arqueología son distintas de las de la etnología, es difícil no detenerse a pensar en la cadena de relaciones y transformaciones que implica una sola deidad, datos que la arqueología, por su propio método de lo tangible, suele dejar de lado. Tratando de lidiar con este vacío, en cuanto a cómo aporta esta investigación a la arqueología del área, puedo argumentar que la Madre Águila Joven no se trata sólo de una deidad águila que ha permanecido en la región a lo largo de al menos 1400 años sino de una deidad que además de águila, su conceptualización está ligada al maíz, al venado y a la lluvia. Una deidad que ha permanecido en el área y que a lo largo de este tiempo no ha sido sólo una deidad águila sino una *Tatei* (Nuestra madre) con todo lo que ello le ha implicado durante siglos: cada año ha cumplido con *el costumbre*, ha sido *tewiyari* y ha permanecido como pariente. Así quizás la clave para reconocer la relevancia de la Madre Águila Joven en la región⁹ está en

⁹ Relevancia evidente a partir de su presencia en la iconografía prehispánica de la región y en el panteón huichol hasta nuestros días.

dejar de reducirla a un águila divinizada en relación con el sol, como tradicionalmente se hace, y pensarla más como lo que es para quienes hoy habitan el área –y que “muy probablemente” tienen ahí más de 496 años. La deidad que ha permanecido en la región no es sólo una deidad águila sino una deidad envuelta en una compleja red de relaciones y categorías conceptuales muy distintas a las nuestras.

Por otra parte, dada la compleja articulación con el sistema de deidades al que pertenece la Madre Águila Joven, parece obvio que su permanencia en la región definitivamente no pudo haberse dado de manera aislada. Por ende, puede suponerse que muchos de los dioses huicholes nativos poseen una antigüedad similar a la que se ha encontrado para la Madre Águila Joven, pero no sólo eso, también pudieron haber contado con una distribución similar, es decir, que también otras de las actuales deidades huicholas pudieron haber tenido cabida en la región Chalchihuiteña aun cuando su materialidad no sea evidente a nuestros ojos.¹⁰

Por otra parte, el hecho de que las deidades *wixaritari* tengan diferentes posibilidades corpóreas tiene importantes implicaciones para la arqueología regional, si no amerindia, pues sugiere dejar de pensar a ciertos objetos y lugares sólo como tales para comenzar a pensarlos como entidades, agentes que, al menos en su momento, debieron haber sido considerados con vida y tratados como personas. Lo anterior, como desde hace tiempo he sugerido (Rodríguez Zariñán 2009: 208, 224; 2015), ayudaría a interpretar o reinterpretar ciertos contextos arqueológicos. Por ejemplo el Entierro 2 de Alta Vista, Zac. (Pickering 1974, fechado aproximadamente para el 600 d. C.), integrado por un individuo semicompleto, ocho cráneos y cuatro vasijas *pseudocloisonné*, entre otros elementos. Porque, ¿qué pasa si en lugar de pensar a las vasijas *pseudo cloisonné* como ofrendas para el individuo semicompleto, nos preguntamos si el individuo semicompleto y los ocho cráneos fueron ofrenda de lo que hoy en día registramos como vasijas *pseudo cloisonné*? Existen elementos suficientes para pensarlo así (*Ídem.*).

¹⁰ Vale mencionar que la posibilidad de que deidades originarias actuales hayan tenido cabida en la región Chalchihuiteña prehispánica, por supuesto, no tendría por qué limitarse a deidades huicholas sino que bien podría incluir otras del Gran Nayar.

En relación con lo anterior, es importante señalar que la cultura material huichola tiene poco que ver con esculturas o grabados que aludan puntualmente a *uno* de sus *kakauyarite* o *tateteima*, de hecho, uno los objetos con que éstos se identifican son jícaras o cuarzos. Y no es que las esculturas de sus deidades no existan, sin embargo, son pocas, y se ubican en lugares distantes que muchos huicholes no conocen sino hasta que la ejecución de cierto ritual se los requiere. Además, dado que he tenido oportunidad de visitarlas puedo decir que, aun existiendo estas esculturas, las diferencias formales entre ellas no son evidentes. Menciono lo anterior porque pareciera que la imposibilidad huichola de definir “nítidamente” a sus *kakauyarite* con palabras abarcara también la “imposibilidad” de plasmarlos “nítidamente distintos” en un grabado o escultura. Entre los huicholes, aunque la iconografía y los objetos rituales existen (discos, flechas, jícaras, etcétera), partiendo sólo de su materialidad, éstos son prácticamente imposibles de identificar como exclusivos de un *kakauyari* o *tatei* a menos de que se cuente con la explicación ya no de un *wixarika* sino del *wixarika* que elaboró el objeto. En relación con la arqueología del área, interesante y “casualmente”, esta escasez de material ritual en forma de esculturas o figuras antropomorfas de los *kakauyarite* y de las *tateteima* es la misma escasez de esculturas u objetos antropomorfos que registra la región prehispánica circundante, donde parecieran ser las vasijas decoradas –*pseudo closionné* y otras– nuestra única luz al respecto (véase Rodríguez Zariñán 2015).

Por si fuera necesario, conviene indicar que con estas observaciones nunca abogo por una identificación de parentesco directo entre huicholes y grupos Chalchihuites. En mi opinión, para este momento no es necesario ni relevante identificar un enlace directo entre ambos, no obstante, a partir de los paralelos encontrados es evidente que los grupos del Gran Nayar descienden de grupos que tuvieron prácticas compartidas con las regiones prehispánicas circunvecinas. Menciono lo anterior porque finalmente, desarrollar intermitente o continuamente a lo largo de siete años el presente estudio ha tenido un objetivo paralelo y silencioso, adquirir la experiencia de campo y herramientas teóricas para volver al estudio de la iconografía prehispánica de la región con nuevas preguntas,

espero, esta vez mejor planteadas que aquellas con las que llegué a ver a Xutulima en 2012.

4.3 TATEI WERIKA +IMARI

A partir de esta investigación en torno a la Madre Águila Joven o Tatei Werika +imari finalmente podría concluirse que esta deidad 1) es el maíz, 2) dentro de éste es el maíz pinto *chinawime* 3) y también el maíz *teiyari*, 4) es una venada y 5) es parte de la primera lluvia. Estos datos han permitido confirmar la previamente avistada relación entre esta deidad y el maíz (Rodríguez Zariñán 2009) con el detalle de que ahora sabemos que no es que esté relacionada con el maíz, sino que es el maíz. Si quisiéramos hablar de “la dirección que le corresponde”, ahora podemos señalar que esta deidad habita en el este, en Tuimayau, rumbo a Wirikuta. También se puede agregar que la Madre Águila Joven es una deidad vinculada con el nacimiento, con la muerte (Preuss 1998b [1908]; Zingg 1982 [1938] I y 1998 [1934]; Fikes 2011) y con el cielo (Lumholtz 1960 [1904]). Pero este último, sin embargo, no debe ser entendido sólo como bóveda celeste sino como uno de los lugares a donde van los difuntos *wixaritari*, ubicado en el oriente.¹¹ Además, en torno a esta deidad, se puede señalar que se asocia con los animales, con el bordado y con la pintura facial, con las artes (Xutulima, Tuapurie 2012). Muchos de estos aspectos son compartidos con otras deidades huicholas nativas, sin embargo, al final de este estudio, este hecho ya no resulta incongruente sino casi necesario, pues el análisis ha demostrado que no hay razón para que una deidad huichola sea definible y estática, porque ninguna persona lo es.

Si bien el listado de datos en torno a la Madre Águila Joven recién mencionado cumple con el objetivo planteado para esta investigación tal como exponer quién es la Madre Águila Joven para los *wixaritari* y, si bien el listado incluso funcionaría para describir lo que

¹¹ Es decir, la Madre Águila Joven es el cielo no sólo por su carácter de ave, sino por su dominio sobre el *k+puri* y el *tekua+*, elementos determinantes de la vida del *wixarika*, pues la Madre Águila Joven es quien da y quien se lleva el *k+puri* (Fikes 2011).

en términos clásicos pueden considerarse como sus “dominios”,¹² llegar a dicho listado ha venido a mostrar que más allá de satisfacerse con la polisemia, se necesita llegar al porqué de los múltiples haces de relación que la componen y para ello, llevar a serio la teoría nativa resultó muy útil. Finalmente, si como resultado de esta investigación tenemos una mejor idea de quién es la Madre Águila Joven o con qué se relaciona, ha resultado mucho más relevante y productivo explorar el por qué y de qué manera integra lo que es. Más allá de un listado, como resultado puedo señalar que la Madre Águila Joven, como el resto de las deidades huicholas nativas, es una *tewiyari* con todo lo que ello implica, tal como poseer múltiples posibilidades corpóreas sujetas a renovación permanente, cada una de las cuales tiene el deber de cumplir con *el costumbre* huichol asistiendo a cada uno de los ritos de paso que éste requiere.

Así, como he dejado notar, en este caso, el enfoque mítico naturalista no resultó una herramienta adecuada para explicar a la Madre Águila Joven como ejemplo de tradición amerindia (Severi 1996: 12). Sin embargo, para llegar a un punto siempre se debe partir de otro, y en este caso, considero que partir del enfoque politeísta, mítico naturalista, para después cambiar a la teoría nativa fue un requerimiento necesario para que la experiencia fuera más enriquecedora. En el caso del estudio de la Madre Águila Joven, partir de la teoría nativa, efectivamente, llevó a conocer las diversas connotaciones que le dan los huicholes, pero también a reflexionar acerca de los contrastes entre la concepción occidental y la concepción huichola de deidad. Es por ello que desde la experiencia que personal y académicamente me ha provisto esta investigación, pienso que existen múltiples enfoques para abordar el mismo tema, múltiples caminos, donde al final lo importante no es el camino que se elige sino a dónde nos conduce y, sobre todo, qué es lo que nos permitimos conocer en su trayecto.

¹² Mismos que, de hecho, permitirían comparar a la Madre Águila Joven con las deidades mexicas que han sido referidas como deidades de la Tierra y de la Luna (Seler 1963 [1904]).

Finalmente, algunos de los aportes de esta investigación, aplicables no sólo para los *wixaritari* sino a otros casos de estudio son los siguientes. Ya se ha señalado que los huicholes necesitan cumplir con *el costumbre* para construirse como personas, pero que esta construcción no es exclusiva de ellos sino también de sus deidades nativas, es por este motivo que *tewi* y *tewiyari* son los términos para denominarse a sí y a sus deidades nativas respectivamente, pero no al resto de los humanos y no a las deidades mestizas aún cuando éstas hayan sido ya integradas a su panteón. De esta manera, la investigación ha señalado que *tewi/tewiyari* es un término huichol para un concepto huichol del cual carecemos, y el cual consiste, además, en contar con la misma composición interna, las mismas posibilidades corpóreas y, a través de éstas, llevar a cabo cierto tipo de prácticas, cumplir con el costumbre. En este sentido, queda claro que traducir el término *tewi* como persona o como gente o humano lo limita mucho, pues el concepto que envuelve no está en relación con un cuerpo biológicamente humano. No obstante, los *wixaritari* no son los únicos que tienen un término compartido entre ellos y sus deidades, pero que excluye a personas extranjeras o pertenecientes a otros grupos étnicos. En este sentido, como se indicó en el capítulo anterior, la investigación invita a reflexionar qué tan conveniente es seguir traduciendo como “gente” a algunos de los términos con los que los grupos originarios se refieren a sí mismos pues antes habría que reflexionar ¿en qué medida dicho concepto tiene que ver con cuerpos humanos y en qué medida tiene que ver más bien con compartir el mismo tipo de prácticas o, como lo he referido en el texto, con *hacer igual*?

Por otra parte, se indicó también que para los *wixaritari*, el maíz es considerado como persona, lo cual, en la mayoría de los casos no es ninguna sorpresa, al respecto, el detalle radica en que no es todo el maíz el que es considerado persona sino sólo las semillas que se guardan para la siembra y las plantas que crecen directamente de éstas.

Los elotes, mazorcas, granos y/o semillas de este maíz se consideran el cuerpo de la deidad maíz, pero no sólo por el hecho de venir de “semillas especiales” sino porque son el maíz que se lleva a las ceremonias, el que viaja junto con los peregrinos para dejar

ofrendas, el que se alimenta con la sangre de los animales sacrificados. Las diferentes versiones de este maíz son el cuerpo de la deidad en sus diferentes edades. De esta manera, el maíz es una deidad y una persona y el maíz es, literalmente, su cuerpo. Ahora, para construirse como personas, los *wixaritari* necesitan cumplir con ciertos ritos de paso. En este sentido, la investigación ha señalado que las ceremonias en relación con el ciclo agrícola y el maíz corresponden a ritos de paso que el maíz necesita cumplir para su construcción como persona. Lo anterior sugiere la necesidad de etnografías del maíz que sigan de cerca a las semillas destinadas a la siembra. Es necesario, sin embargo, seguirlas a través de todo el año y no sólo en las ceremonias con la finalidad de verificar que se traten, efectivamente, de las mismas semillas y si por algún motivo cambian, verificar cuál es su origen. Los resultados de este análisis, paralelamente, sugieren revisar las ceremonias dedicadas al maíz en otras regiones y analizar si, efectivamente, son rituales u ofrendas para éste o en qué medida es posible que éstas correspondan también a ritos de paso que el maíz debe cumplir para construirse como personara.

Asimismo, el proceso de investigación indicó que continuar el estudio de las deidades desde un enfoque politeísta mítico-naturalista deja de tener sentido si éste no es el enfoque de los grupos cuyos dioses abordamos. Sus dioses son mucho más complejos que corresponder a eventos naturales. Su concepto de deidad, es distinto, de manera que el maíz es una deidad y una persona, o mejor dicho un concepto huichol denominado *tewiyari*. No hay un dios para cada cosa ni para cada evento natural, los dioses son personas y algunos llegan a ser entendidos de manera distinta en diferentes comunidades e incluso, la interpretación de cada uno de éstos por parte de los *wixaritari* también puede ser distinta dado que su comprensión siempre es resultado de experiencias personales que sin duda repercuten en la manera como los entienden y los explican. En este sentido, el estudio, de una manera u otra, ha sido una crítica al paradigma del politeísmo en el que las deidades están definidas por un número de rasgos limitado y hasta el número de éstas también es limitado. Así, estos resultados y conclusiones, aunque bien acotadas al caso *wixarika*, son también una invitación a explorar en qué medida pueden ser aplicadas en otros casos de estudio.

ANEXO
TATEI WERIKA +IMARI:
BISAGRA ENTRE UNA DEIDAD *WIXARIKA* Y UNA MESTIZA

Las divinidades *tuapuritari*, en términos generales, pueden separarse en nativas y mestizas o en “dioses de la subsistencia y santos del comercio”, como lo hace Neurath (2002: 137). Las deidades huicholas nativas son los *kakauyarite* y las *tateteima*, quienes se relacionan especialmente con el fuego, el sol, el venado, la lluvia, el maíz y la tierra; Los santos, sin embargo, se identifican con el dinero y el ganado, aquello en relación con lo foráneo. No obstante, existen casos en que estas deidades nativas y deidades mestizas convergen y la línea divisoria se vuelve difusa. Tal es el caso del santo huichol Tamatsi Teiwari Yuawi, también conocido como Xaturi Ampa, quien a su vez se identifica con el Charro negro (véase Neurath 2002; Medina Miranda 2012). Este santo huichol, Xaturi Ampa, tiene ciertas diferencias con el resto de los santos huicholes. En Tateikie, por ejemplo, Xaturi Ampa sí posee jícara (como los dioses huicholes nativos), y el cargo de *marituma* (mayordomo) no dura uno sino cinco años (Kindl 2003: 140; Iturrioz y Carrillo 2008) como en el caso de los jicareros. La Virgen de Guadalupe es otro ejemplo de una línea divisoria difusa entre los dioses huicholes nativos y los dioses huicholes mestizos.

Desde Lumholz (1986 [1900, 1904]) se ha registrado que para los huicholes, la Virgen de Guadalupe o Guadalupe, también conocida como Tanana, en ocasiones es identificada con Tatei Werika +imari. De hecho, en Tateikie, la identificación entre ambas parece ser considerablemente más marcada que en Tuapurie (véase Gutiérrez 2010: 175, 350; Medina Miranda 2015) dado que se registra que es Tatei Werika +imari/Guadalupe quien da descendencia a Los santos (Gutiérrez 2002). En el caso de Tuapurie, en contraste, la transformación más estable de Tatei Werika +imari es con el maíz y con el venado, es decir, en relación directa con la subsistencia y la fertilidad. Sin embargo, tanto en Tateikie como en Tuapurie, Guadalupe “tiene un papel preponderante como deidad protectora del ganado” (Kindl 2003: 139), por ende, está en relación con lo foráneo. Cabe mencionar que el diferente grado de apropiación de las deidades católicas es un hecho bien conocido por quienes están familiarizados con las comunidades *wixaritari* (véase Iturrioz y Carrillo 2008:

9-10). Al respecto, es interesante que en las comunidades de Tuapurie la transformación de Tatei Werika +imari en Guadalupe/Tanana no haya cobrado aún mayor peso, al menos en lo que respecta a mi trabajo de campo. No obstante, en mayor o menor medida, y dados los registros que me preceden, estas dos deidades indudablemente están relacionados. De esta manera, Tatei Werika +imari es una bisagra entre el panteón huichol y el panteón católico por lo que la relación entre esta deidad y Guadalupe, pero también el diferente peso que ésta posee entre una comunidad y otra, merece trabajarse en detalle.

Sin embargo, dado que éste no es el espacio para un análisis extenso, sólo mencionaré brevemente que uno de los aspectos que las enlazan es su conexión con el cielo. En el caso de Tatei Werika +imari, como sabemos, su disco se compone por el anverso con su figura y por el reverso constelaciones *wixaritari* (Lumholtz 1986 [1900, 1904]:90); pero la relación de esta deidad con el cielo va más allá pues registros tempranos indicaron que Tatei Werika +imari es la que conduce el alma de los difuntos después de la muerte [Zingg 1998: 173]). En cuanto a la Virgen de Guadalupe, ésta lleva estrellas en su manto y el discurso católico indica que habita en el cielo.

Estas convergencias, sin embargo, no serían suficientes para pensar que Tatei Werika +imari es una deidad huichola que hoy en día existe sólo a partir de la llegada de Guadalupe al panteón *wixarika*. En contraste, considero la posibilidad de que convergencias como éstas son justamente las que facilitaron el empalme entre estas dos deidades. En torno a la antigüedad de Tatei Werika +imari, existen argumentos que señalan que en los alrededores del área *wixarika* contamos con su antecedente prehispánico, mismo que se reconoce, entre otros detalles, por su temprano énfasis en la juventud del águila. Esta preferencia por el aspecto joven del águila como un detalle fundamental y previo a la llegada de las vírgenes jóvenes y de los emblemas de águila europea, se respalda en numerosos casos etnográficos del Suroeste de Estados Unidos (Smith 1952: Figura 53a; Tripp 2002), algunos ejemplos para el caso mexicana (Códice Borbónico, lámina 23, 26) y en el caso arqueológico de Chalchihuites (véase Capítulo I). Al argumento que defiende la presencia de esta deidad en el área, previa a la llegada de

Guadalupe, se suma el hecho de que Tatei Wierika Wimari tiene una cercana conexión con Tatéj, diosa cora que sin duda corresponde a Taté, diosa cora mencionada en *Historia de la Compañía de Jesús* (Libro 10, citado en Seler 1998 [1901]: 82), y por el jesuita Ortega desde 1745 (1944) como una de sus tres principales deidades. Por otro lado, Don Francisco Pantecatli (Tello, Crónica Miscelánea, Libro segundo, capítulo CXII, citado en Calvo 1990: 69) provee algunos datos (1565) referentes al Occidente, hablando respecto a tres deidades principales, menciona una deidad femenina y celeste siempre joven, dato que, si bien debe tomarse con precaución, es sugerentemente relacionable con el concepto de la Madre Águila Joven.

De esta manera, si esta deidad *wixarika* estaba presente en la región mucho antes de la llegada de los europeos al actual territorio mexicano, me parece que la conexión entre Tatei Werika +imari y la Virgen de Guadalupe corresponde más bien a un proceso de *bricolage*¹ en el que para que dos deidades se hayan empalmado o resultado equivalentes fue necesario que convergieran en cierto punto (Millán 2008), siendo éste el que les permitió guardar relación (Lévi-Strauss 1964:61). Por lo tanto, es precisamente esa convergencia la clave para descifrar un poco del proceso de unificación y no necesariamente el resultado de una adopción confusa de elementos católicos.

En este sentido, vale la pena señalar que la manera como los franciscanos introdujeron el culto a la Virgen de Guadalupe en el Gran Nayar dependió mucho de la manera como logró introducirse desde los primeros siglos de la conquista. De hecho, desde la llegada de la figura de la Virgen a las costas de lo que hoy en México, la Virgen “empezó a entablar con las diosas locales, su parientas lejanas, unos lazos y alianzas definitivos” (Alberro, 1999: 123). Al respecto, dada la importancia del águila entre los mexica, esta ave incluye un interesante proceso de asimilación política y religiosa en la Nueva España. Por ejemplo, para la evangelización en el centro de México, los españoles hicieron una selección de los conceptos que “servían” para la asimilación de la nueva religión (Alberro 1999). Uno de ellos, por supuesto, fue la figura del águila, la cual se ajustaba a la Virgen, mientras que el

¹ Término planteado por Lévi-Strauss en su obra *El pensamiento Salvaje* (1964).

jaguar, figura también relevante en la religión mexicana, fue asimilado con Jesucristo (*Ibíd.*: 147). De esta manera, en 1595, a la vez que el símbolo mexicano del águila y la serpiente sobre un nopal había logrado ser parte de importantes insignias oficiales, la patrona de la ciudad de México ya era la Virgen de los Remedios (primera virgen española en llegar, la segunda fue Guadalupe).² Pronto dos símbolos tan importantes de la ciudad de México, la Virgen y el águila, fácilmente fueron asociados (*Ibíd.*: 149). De hecho, para este tiempo era común la composición de versos con la palabra “águila”³ aludiendo a la Virgen (*Ídem.*). Así a través de un delicado proceso, aproximadamente para 1640, paulatinamente el águila se fue transformando en la Virgen (Alberro 1997: 410), mismo periodo en que la diferencia entre Remedios y Guadalupe comenzó a eclipsarse (Alberro, 1999: 132-136). De esta manera, para los periodos de mayor presencia de misioneros en el área *wixarika*, la asociación del águila con la Virgen María era un concepto bastante digerido y premeditado en la Nueva España (incluyendo el Occidente de ésta [Terán 1998]). Detalle que, considero, necesariamente resultó una ventaja para el proceso de *bricolage* entre la deidad Tatei Werika +imari y Guadalupe.

Así, considero que la asociación entre Werika +imari y la Virgen parece tener respaldo en el hecho de que ambas son deidades femeninas, celestes, madres y jóvenes. Pero también, que estos aspectos no parecen haber sido adquiridos por Tatei Werika +imari a la llegada de la Virgen sino que más bien parece que las características que ya poseía facilitaron considerablemente la asociación entre ambas, puntos que más que desentrañar un fondo católico en Tatei Werika +imari permiten indagar sobre conceptos originales.

² Un hecho determinante fue que cuando se colocó a la Virgen en el Templo Mayor vino la ansiada caída de lluvia después de una larga sequía sobre Tenochtitlan (*Ibíd.*: 124 y 126).

³ “Pues soys Águila Real y subís tan alto en el buelo [sic], poned el nido en el cielo” (Alberro 1999:149, basada en pinturas de Alonso de Villasana que habían sido puestas en el Santuario de Remedios [1595]). Además, cabe mencionar otros detalles, como el hecho de que, casualmente, los dos personajes involucrados con las apariciones de vírgenes llevaban el término águila como parte de su nombre: Juan Ce Quauhtli (Juan 1 águila, para quien se dice que avistó a la Virgen de los Remedios) y Juan Diego Quauhtlatatzin (Juan Diego águila que canta, para quien se dice que avistó a la Virgen de Guadalupe) (véase Alberro 1999).

Independientemente de ello, dejando un poco de lado la historia y regresando al presente, no debe perderse de vista una diferencia importante. Desde el nombre, Tatei Werika +imari es referida como Tatei, o sea, Nuestra Madre, es decir, forma parte de las *tateteima* y por lo tanto se considera emparentada con los huicholes de manera directa. Este es un interesante detalle que contrasta con la forma que tienen los huicholes para dirigirse a la Virgen, a quien nunca he escuchado que se refieran como Tatei o Nuestra Madre; la Virgen cuando no es Guadalupe es Tanana que, como mencioné, en huichol se traduce como Nuestra Madrina. Así, tal vez valga la pena tener en cuenta que para los huicholes estas dos deidades no están fundidas pues Tatei Werika +imari es de manera permanente lo que Tanana explícitamente no es, un pariente directo.

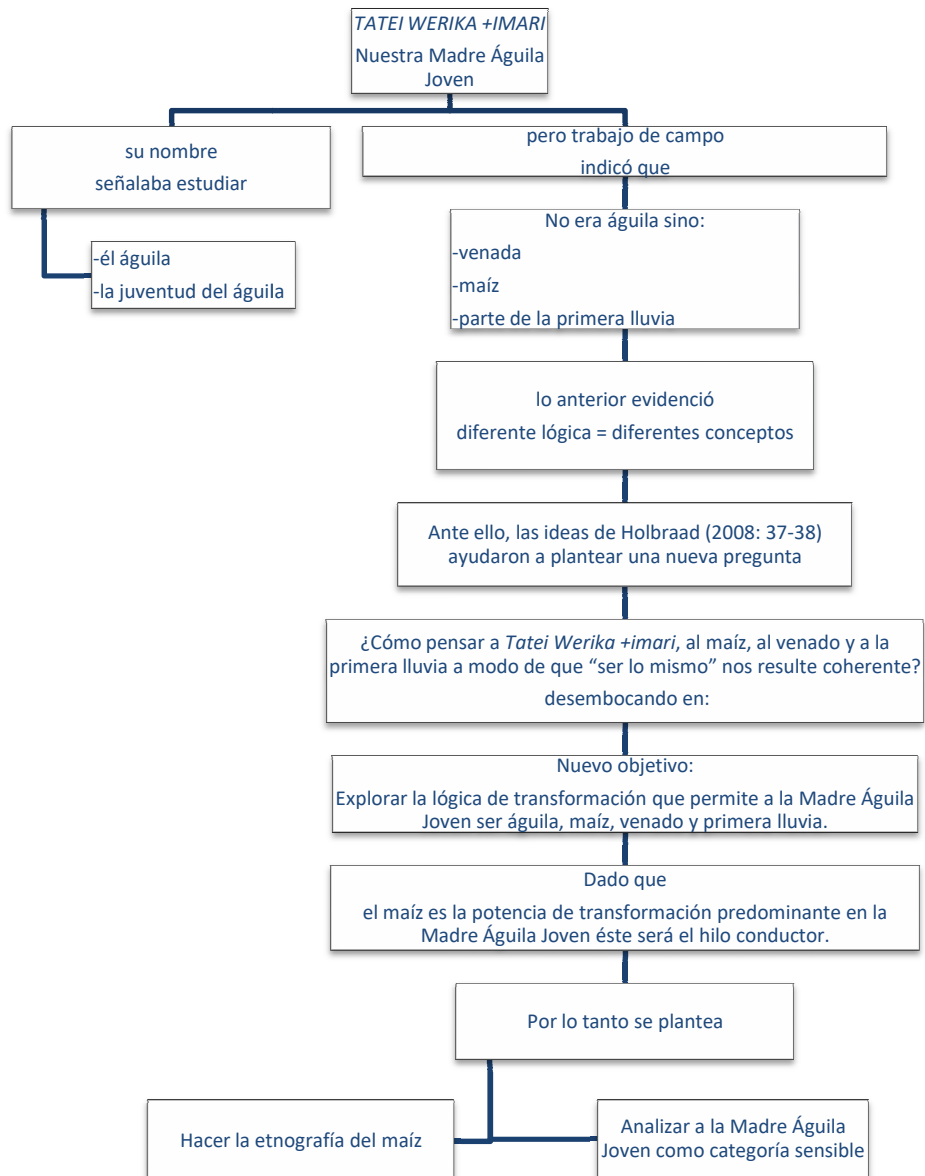
Como se aborda en el capítulo III, antes referí, no olvidemos la poligamia que caracteriza a los huicholes, costumbre en la que el hombre suele tener varias mujeres y procrear hijos con ellas. Los hijos de un matrimonio y otro no suelen tener problema con ello, al contrario, se tratan de cerca y generalmente se construye una gran familia. La manera como los hijos se refieren a los hijos de este otro matrimonio es igual a como se dirigen a sus hermanos directos, aspecto que cambia en el caso de cómo se refieren a la otra mujer de su padre. Madre se dice *tei*, mientras que a la otra mujer de su padre se refieren como *teiwaari*, término similar a como los huicholes se refieren al mestizo (*teiwari*). Al respecto, cabe mencionar que los huicholes se asumen descendientes de Tatei Niwetsika (el maíz), a quien de manera resumida se refieren simplemente como Tatei, Nuestra Madre. En el capítulo III se indica también que cuando yo quise asumirme también como hija del maíz, ellos comentaron con duda: “¿Si?! Bueno, el maíz es nuestra madre [de los *wixaritari*], pero no sé si también es tuya... a lo mejor sí” (Ciudad de México, 2014). Es claro, para los huicholes, no compartimos el mismo origen.

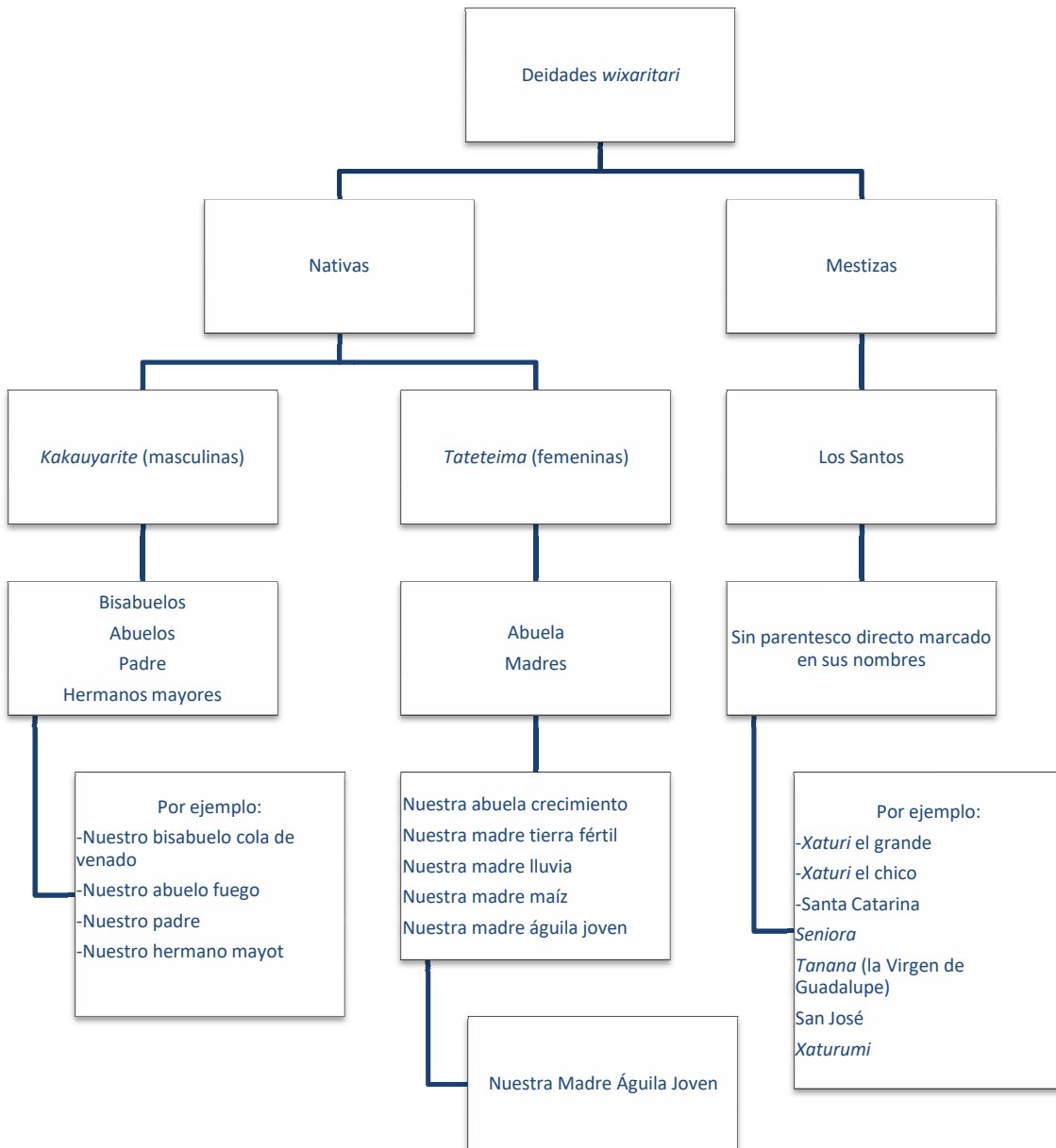
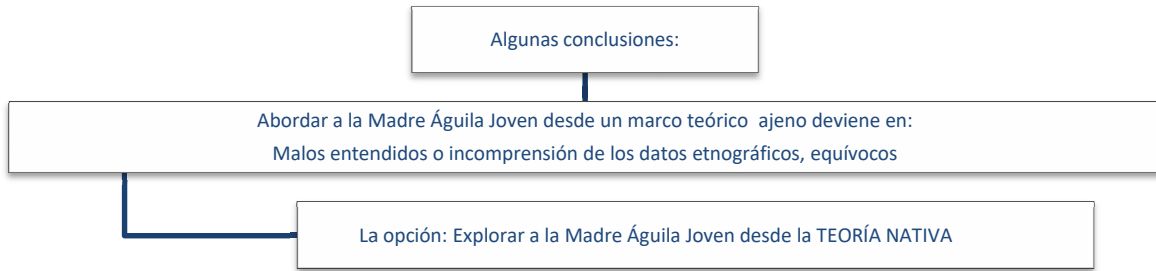
Ahora, al descomponer la palabra *teiwari/teiwaari*, *tei* corresponde a madre, y *wari* a la raíz de *warie* que significa espalda, atrás, pasado mañana, lo que podría sugerir que el -*wari* en *teiwari/teiwaari* se refiere a lo que no ves, a otro, a lo que te es ajeno. De este modo, es posible que tanto *teiwari* como *teiwaari* pudieran entenderse literalmente como de otra madre, pero también como Madre de otro. La combinación de estos detalles me

hace pensar que referirse a los mestizos como *teiwari* tiene relación directa con que somos considerados así, como hijos de otra madre. Así, tiene sentido por qué la terminología para Los santos, excepto por Tamatsi Teiwari Yuavi, casi nunca asume un parentesco directo con los huicholes.

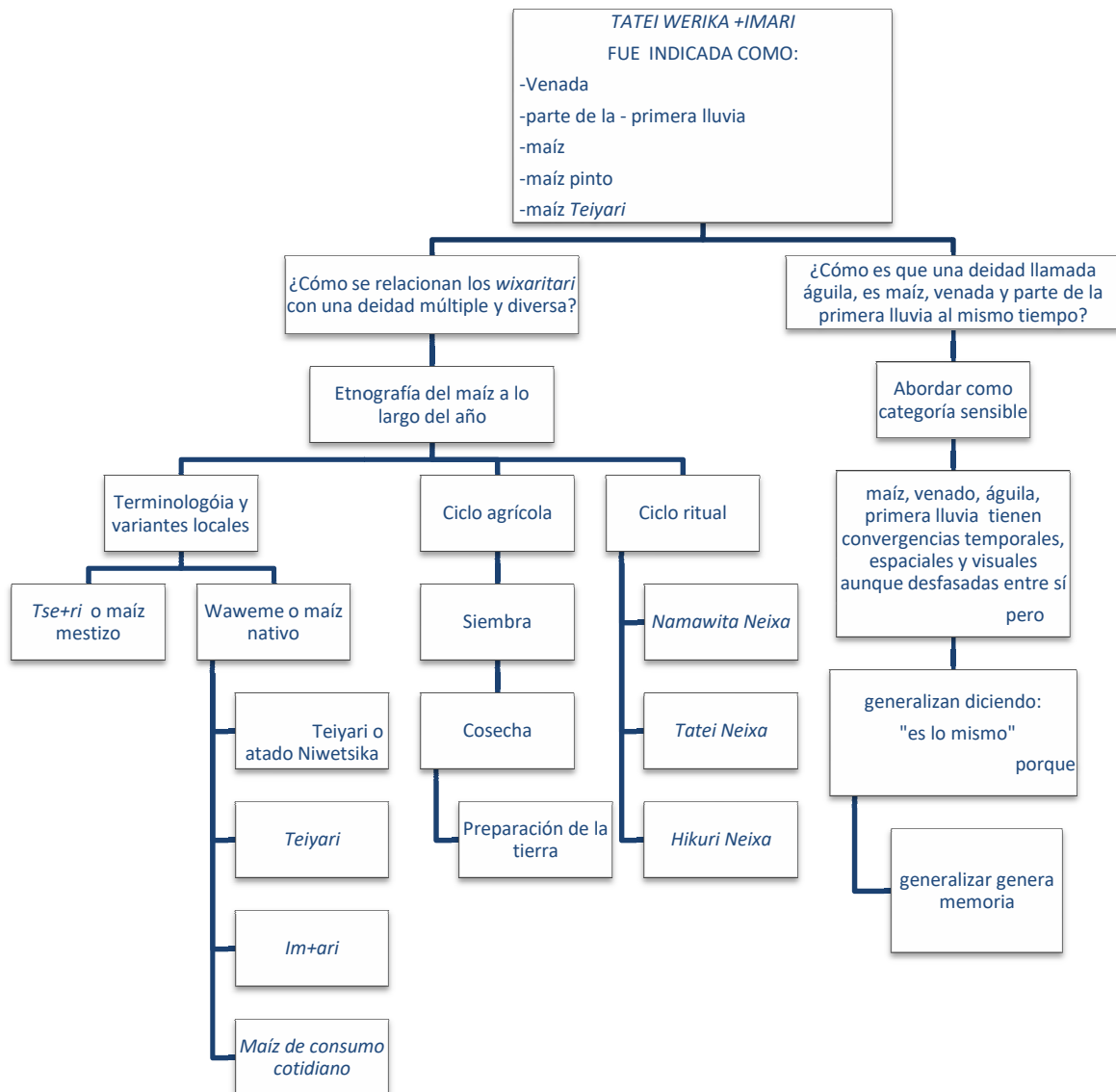
ANEXO II ESQUEMAS DE CONTENIDO

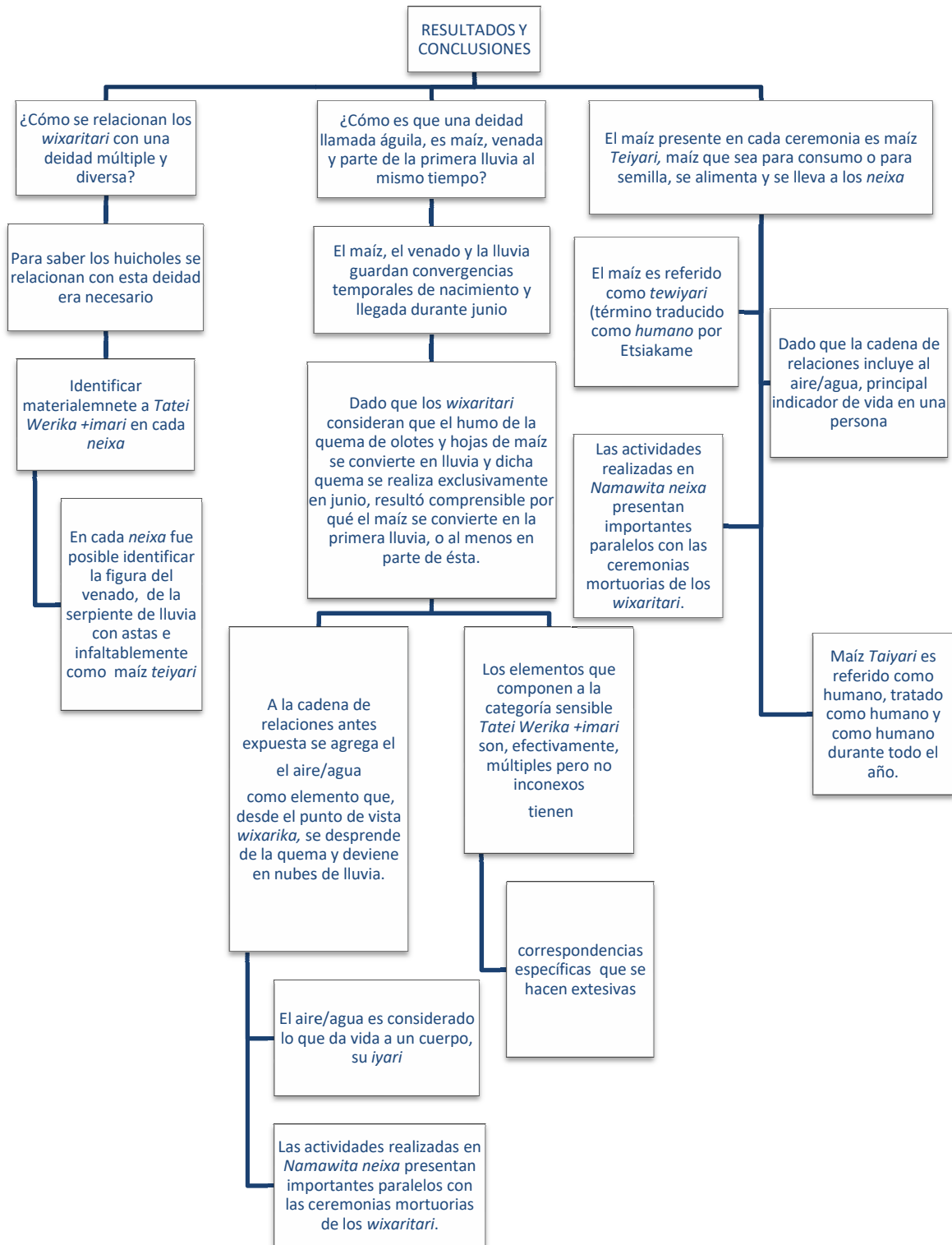
Esquemas de contenido del capítulo I



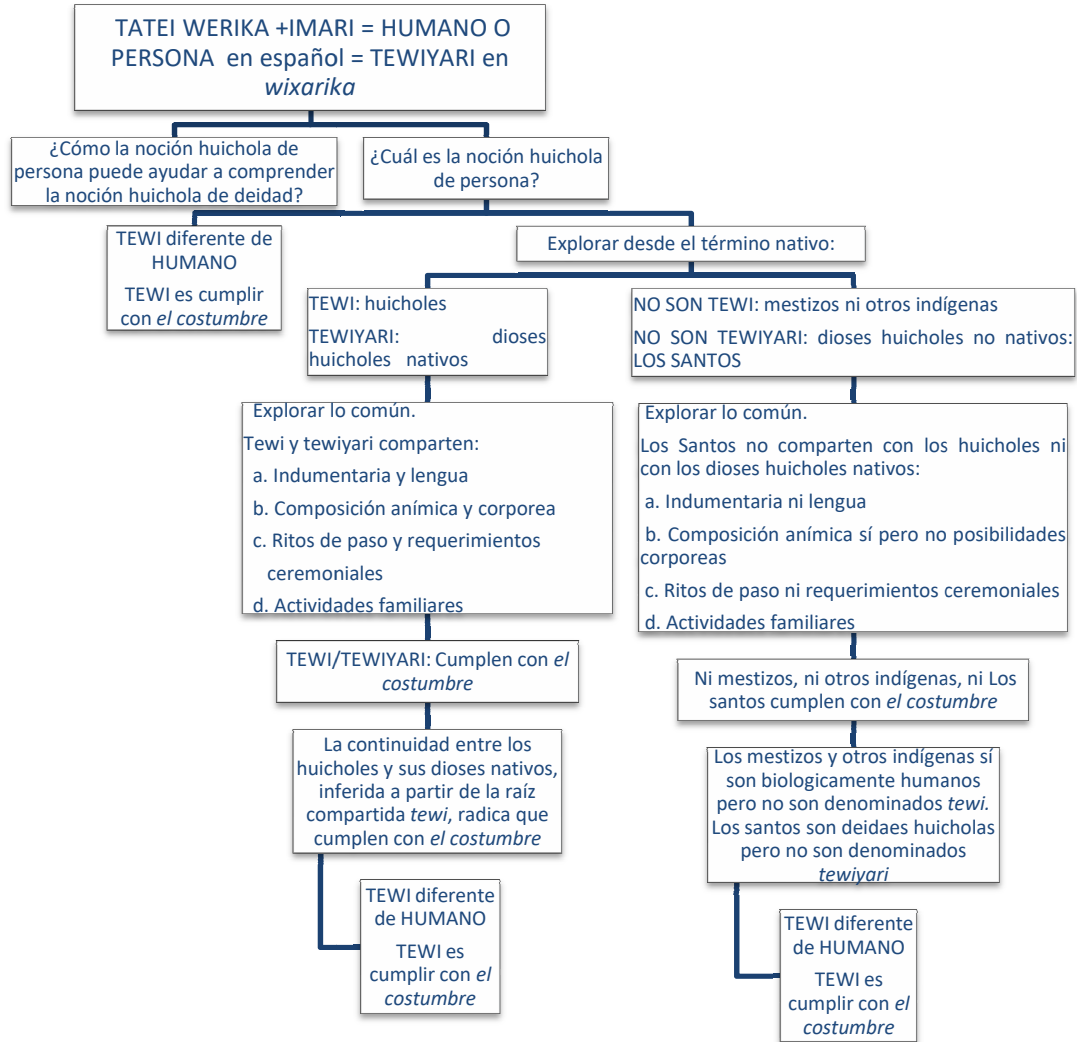


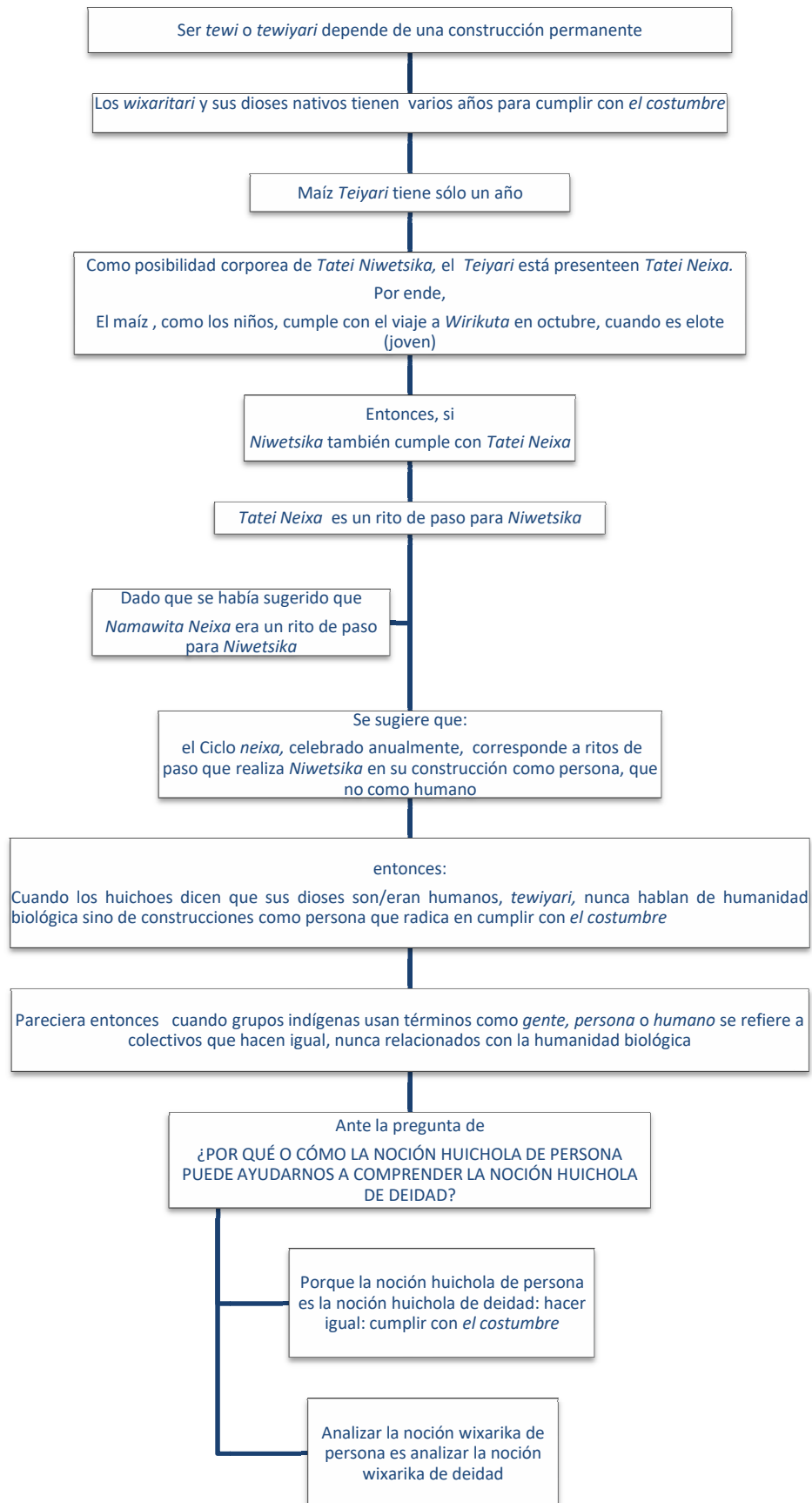
Esquemas de contenido del capítulo II



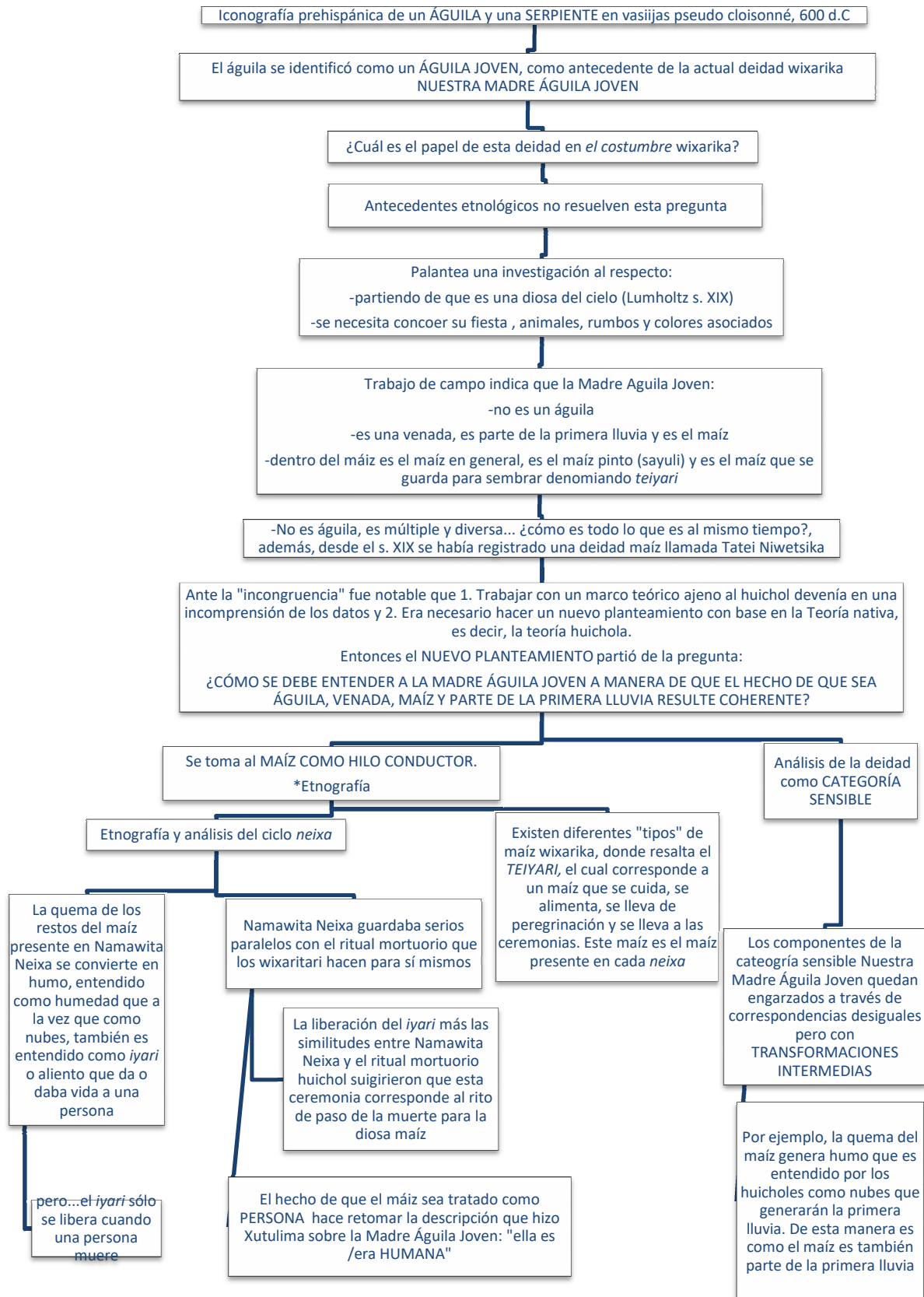


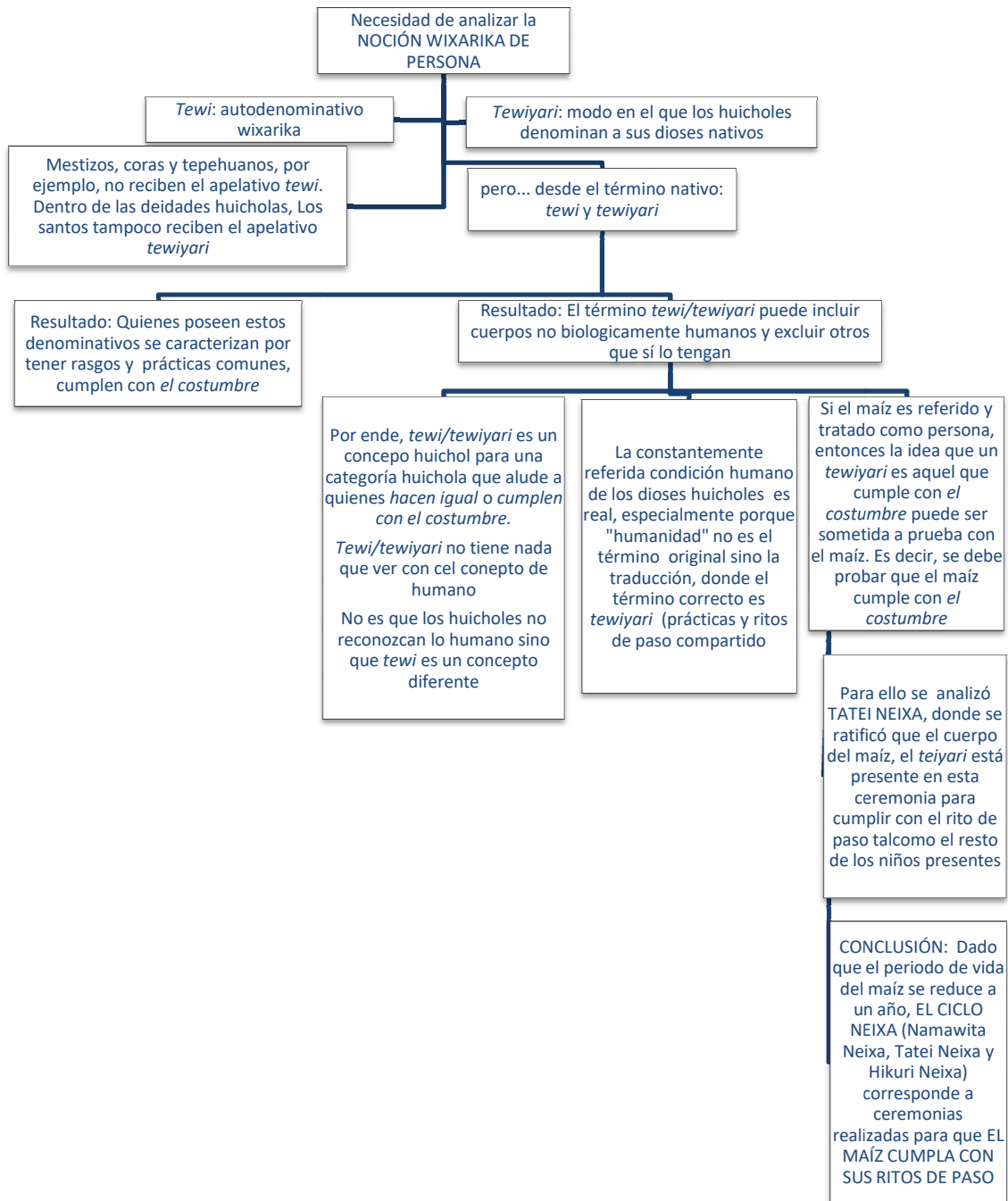
Esquemas de contenido del capítulo III

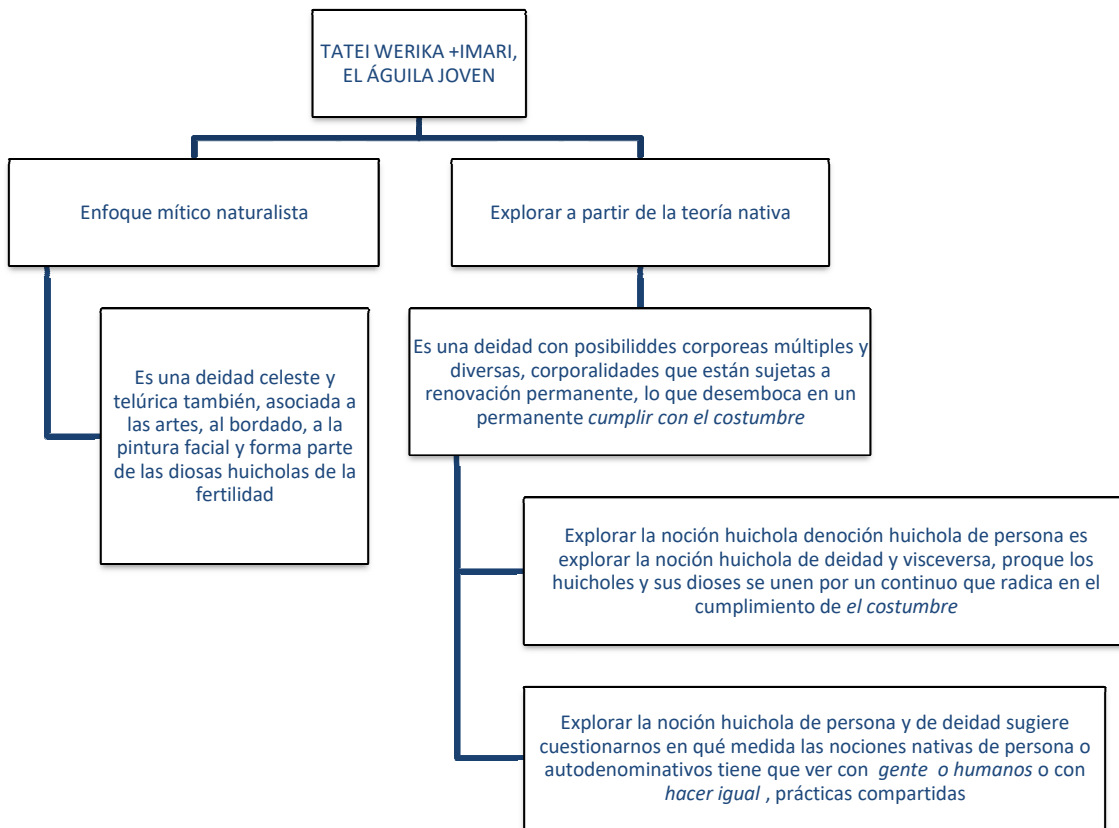




Esquema de conclusiones







BIBLIOGRAFÍA

Aedo Gajardo, J. Ángel

2001 *La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al Kieri*. Tesis de licenciatura en antropología social, ENAH, México.

|

2003 "La región más oscura del universo: el complejo mítico asociado al kieri de los huicholes y al toloaltzin de los antiguos nahuas", en *Flechadores de estrellas*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath coordinadores, Colección Etnografía en el Nuevo Milenio, serie Estudios Monográficos INAH-Universidad de Guadalajara, México, pp. 221-250

Alberro, Solange

1997 "La iglesia como mediador cultural en la Nueva España, siglos XVI-XVII: La recuperación del complejo simbólico del águila y el nopal". En *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, coordinado por Berta Ares Queija y Serge Gruzinski, publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-americanos de Sevilla, Sevilla.

1999 *El águila y la cruz. Orígenes de la conciencia criolla en México. Siglos XVI y XVII*. FCE, México.

Alcina, Franch

1991 "Procreación: amor y sexo entre los mexica", *Estudios de cultura náhuatl* 21: 59-82.

Alcocer, Paulina y Johannes Neurath

2007 "El uso de las herramientas mágicas". En, *Artes de México* 85:33-47 (Arte antiguo cora y huichol).

Anders, Ferdinand, Maartin Jansen y Luis Reyes Garcia (Introducción y explicación)

1991 *El libro del Ciuacoatl, homenaje para el año del fuego nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*. Codex du Corps Legislatif, Bibliothèque d'Assemblée Nationale Française, Paris. Edición facsimilar (Austria). Sociedad estatal del Quinto Centenario, Akademische Druckund Verlagsanstalt, FCE, México.

Anguiano, Marina

1996 "Müüqui Cuevixa 'Time to Bid the Dead Farewell'", *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, and Survival*, editado por Stacy Schaefer y Peter Furst, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 377-388.

Anguiano, Marina y Peter Furst

1987 *La endoculturación entre los huicholes*. INI, México.

Aveni, Anthony

2005 *Observadores del cielo en el México Antiguo*. Traductor Jorge Ferrero, FCE, México.

Báez-Jorge, Félix

1988 *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., México.

Ballester, Xavier

2008 "Comentario de Xavier Ballester" en *UniverSOS, Revista de Lenguas Indígenas y Universos Culturales* 5: 39-44.

Benítez Sánchez, José

2005 "Nuestro hermano mayor viento vecino y Nuestra madre joven águila cambian el temporal de las aguas" en *Artes de México* 75:62-63 (Arte huichol).

Beyer, Hermann

1965 [1921] "La doble águila en el México prehistórico" En *El México antiguo*, traducido por Carmen Cook de Leonard, editada por la Sociedad Alemana Mexicanista, México. Tomo X: 461-464.

Boone, Elizabeth

1999 "The Coatlicues at the Templo Mayor", en *Ancient Mesoamerica* 10: 189-206.

Calvo, Thomas

1990 *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII*, Colección de documentos para la historia de Nayarit-I, Universidad de Guadalajara, CEMCA, México.

Castillo, Frine

2014 *NAHUÉ'RA'A. El concepto de cuerpo entre los coras de Santa Teresa del Nayar*. Tesis de licenciatura en antropología social, ENAH, México.

Ceballos, Gerardo y Laura Márquez V (coordinadores).

2000 *Las aves de México en peligro de extinción*. Instituto de Ecología-UNAM-CONABIO-FCE México.

Chamoreau, Claudine y Argueta Villamar, Arturo

2011 "Lo animado y lo inanimado entre los P'urhépecha de Michoacán" en, *La noción de vida en Mesoamérica*, Johannes Neurath, Perig Pitrou y María del Carmen Valverde, CEM-CEMCA, México, pp. 95-118.

Consejo, Juan José

2003 "Maíz y Ecología", *Sin maíz no hay país*, Gustavo Esteva y Catherine Marielle coordinadores, Consejo Nacional para la Culturas y las Artes, México, pp. 259-269.

Dehouve, Danièle

2008 "El venado, el maíz y el sacrificado", *Diario de Campo*, Cuadernos de Etnología 4, mayo-junio, México, INAH.

Descola, Phillipe

2001 "Construyendo Naturalezas. Ecología simbólica y práctica social" en *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*, Siglo XXI editores, pp. 101-123. pp. 101-121.

2002 "L'anthropologie de la nature", *Annales HSS* Vol. 57 (1): 9 – 25.

2007 "A propos de *Par-delà nature et culture*", *TRACE* 12 (1): 231-252.

Dietrich, Wolf

2003 "Las lenguas indígenas de América del Sur en la obra de Antonio Tovar" en E. Ridruejo & M. Fuentes (coords.) y C. González-Espresati (col.) *I Simposio Antonio Tovar sobre Lenguas Amerindias*. Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 155-159.

Diguet, León

1991 [1893-1900]) *Fotografías del Nayar y de California, 1893-1900*, editado por Jesús Jáuregui y Jean Meyer, INI-CEMCA, México.

1992 [1899] "Contribución al estudio etnográfico de las razas primitivas de México. La Sierra de Nayarit y sus indígenas". En *Por tierras occidentales. Entre sierras y barrancas*. Traducido por Aurelia Álvarez Urbajtel y Ana Laura Aguilar Retes, editado por Jesús Jáuregui y Jean Meyer, INI-CEMCA, México. [*Nouvelles Archives des Missions Scientifiques*, XI: 571-630 pp. París], pp. 109-159.

Duran, Diego

1995 [1588] *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*, CONACULTA, México.

Ducrot, Oswald y Tzvetan Todorov

1974 *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Trad. E. Pezzoni. Siglo XXI, Buenos Aires

Echeverría, Rafael

2006 *Ontología del lenguaje*, JC-SÁEZ editor, Santiago de Chile.

Eliade, Mircea

1966 *Tratado de historia de las religiones, Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Ediciones Cristiandad, Madrid

Escalante Carbajal, Kevin

2015 *Parentesco, cuerpo y territorialidad entre los wixaritari de Waut+a*, tesis de maestría en antropología social, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí.

Evans-Pritchard, Edward Evan

1982 *La religion Nuer*, versión castellana de Bernardo Moreno Carrillo, Taurus, Madrid.

Fauconier Francoise y Paulina Faba

2008. "Las Adjuntas: arte rupestre chalchihuiteño y cosmovisión huichola", en *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, C. Bonfiglioli, A. Gutiérrez, M. Hers y A. E. Olavarría (editores.), Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, pp. 475-536.

Fewkes, Jesse Walter

1898 "The Winter Solstice Ceremony at Walpi" en *American Anthropologist* Vol. XI, No. 4, pp. 101-115.

Fernández, Justino

1966 "El Mictlán de Coatlicue", *Estudios de cultura náhuatl* 6: 47-53.

Fikes, Jay Courtney

2011 *Unknown Huichol: Shamans and Immortals, Allies against Chaos*. AltaMira Press, N.Y.

Florescano, Enrique 1997 "Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica" en *Anthropologica* Vol. 15, No. 15:71-95.

Furst, Peter

1972 "El concepto huichola del alma" en *Mitos y arte huicholes*, Peter Furst y Salomón Nahmad, SEP, SEP/Setentas 50, México, pp. 7-113.

Geertz, Armin

1986 "A Typology of Hopi Indian Ritual" en *Tenemos* 22: 41-56.

Good, Catherine

2011 "Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de persona y la noción de la vida" en, *La noción de vida en Mesoamérica*, Johannes Neurath, Perig Pitrou y María del Carmen Valverde, CEM-CEMCA, México.

González, Mauricio

2009 "Cuerpos de maíz. Presencia de *Chicomexóchilt* entre los nahuas de la huasteca meridional" en *Diario de campo*, Suplemento 52: 166-177 (Desgranando una mazorca. Orígenes y etnografía de los maíces nativos, coordinadoras: Carmen Morales Valderrama y Catalina Rodríguez Lazcano).

Griaule, Marcel

1948 *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmlí*, París, Editions du Chêne
([www.anthropomada.com/bibliotheque /DIEU-DEAU-Marcel-GRIAULE.pdf](http://www.anthropomada.com/bibliotheque/DIEU-DEAU-Marcel-GRIAULE.pdf))

Gómez López, Paula y Ortiz López Angélica

2004 "El desarrollo de la competencia narrativa en niños huicholes" en *Lenguas y literaturas indígenas de Jalisco*, José Luis Iturrioz Leza, editor, Secretaria de cultura del Gobierno del estado de Jalisco, Guadalajara, México, pp. 255-280

Gutiérrez del Ángel, Arturo

2002 *La peregrinación a Wirikuta*, (Colección Etnografía en el Nuevo Milenio, serie Estudios Monográficos). CONACULTA-INAH- Universidad de Guadalajara, México.

2010 *Las danzas de padre sol. Ritualidad y procesos narrativos de un pueblo del occidente mexicano*. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa El Colegio de San Luis, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, S. A. de C. V. Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Hays-Gilpin, Kelley

2006 "Iconos and Ethnicity: Hopi Painted Pottery and Murals" en *Religion in the Prehispanic Southwest*, editado por Christine Vanpool, Todd Vanpool y David Phillips Jr., Altamira Press, USA, pp. 67-80.

Hieb, Louis A.

2000 "The meaning of Katsina: Toward a Cultural Definition of 'Person' in Hopi Religion", en *Katsinas in the Pueblo World*, Polly Schaafsma, University of Utah Press, pp. 23-34.

Hernández González, María Isabel

2009 "El complejo cultural cerro-maíz-agua-ancestros en San Pedro Cholula" en *Diario de campo*, Suplemento 52: 154-165 (Desgranando una mazorca. Orígenes y etnografía de los maíces nativos, coordinadoras: Carmen Morales Valderrama y Catalina Rodríguez Lazcano).

Heyden, Doris

1983 "Las diosas del agua y de la vegetación", *Anales de Antropología* 20 (II): 129-146.

2001 "El cuerpo del dios: El maíz" en *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, Plaza y Valdez, CONACULTA-INAH, Sociedad mexicana para el estudio de las religiones, México, pp. 19-38.

Holbraad, Martin

2008 "'Ontology' is just a new word for 'culture'. Against the motion" *Key Debates in Anthropology*, Manchester University, 9 February 2008.

Holien, Thomas y Robert Pickering

1978 "Analogues in Classic Period Chalchihuites Culture to Late Mesoamerican Ceremonialism". En *Middle Classic Mesoamérica: ad 400-700*, part three: Mesoamerica between ad: 400-700: problems and cross-cultural studies, editado por Esther Paztory, pp. 145- 157, Columbia University Press, New York.

Iturrioz Leza, José Luis

2004 "Reconstrucción del contacto entre lenguas a través de los préstamos" en *Lenguas y literaturas indígenas de Jalisco*, José Luis Iturrioz Leza, editor, Secretaría de cultura del Gobierno del estado de Jalisco, Guadalajara, México, pp. 23-123.

Iturrioz Leza, José Luis, Paula Gómez López y Xitakame (Julio) Ramírez de la Cruz

2004 "La estructura de los sonidos del huichol, náhuatl y español" en *Lenguas y literaturas indígenas de Jalisco*, José Luis Iturrioz Leza, editor, Secretaría de cultura del Gobierno del estado de Jalisco, Guadalajara, México, pp. 123-142.

Iturrioz Leza, José Luis, Xitakame Ramírez de la Cruz y +r+temai (Gabriel) Pacheco Salvador

2004 "Literatura huichola" en *Lenguas y literaturas indígenas de Jalisco*, José Luis Iturrioz Leza, editor, Secretaría de cultura del Gobierno del estado de Jalisco, Guadalajara, México, pp. 223-254

Iturrioz Leza, José Luis y Julio Carillo de la Cruz (Wiyeme)

2008 "Huellas de la evangelización en el ciclo ritual y en la lengua de los huicholes: resistencia y asimilación" en *Niuki* 5: 8-33, Guadalajara, México.

Jáuregui, Jesús

1994 "Lumholtz en México: de explorador a antropólogo" *Arqueología mexicana* Vol. I (6): 39-44.

2002 "La teoría de los ritos de paso en la actualidad" en *Antropología* 68: 61-95, Nueva época, Boletín oficial del INAH, México.

Jáuregui, Jesús y Johannes Neurath (compiladores)

1998 *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, CEMCA-INI, México.

Jiménez Betts, Peter

2004 "La Quemada, Zacatecas". *Arqueología Mexicana* 12 (67): 80-87. Disponible también en documento electrónico <http://www.arqueomex.com/PDFs/S2N4GUIAVIAJEROS67.pdf>.

Kantor, Loni

2015 *Wixarika Landscape Conceptualization and Suggestions for its Archaeological Relevance*. Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Arizona

Kindl, Olivia

2003 *La jícara huichola, un microcosmos mesoamericano* (Colección Etnografía en el Nuevo Milenio, serie Estudios Monográficos). CONACULTA-INAH/Universidad de Guadalajara, México

Lammel, A., Goloubinoff, M., Katz, E. (editores)

2008 *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, CIESAS/CEMCA/IRD, México.

Lelgemann, Achim

En prensa "Simbología y significado de sellos prehispánicos zacatecanos". Ponencia presentada dentro del simposio Estudios de iconografía en Chalchihuites y regiones afines, XXX Mesa de la Sociedad Mexicana de Antropología, Querétaro, 2014.

Lemaistre, Denis

1996 "The deer that is peyote and the deer that is maize: the hunt in Huichol trinity" en *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, and Survival*, editado por Stacy Schaefer y Peter Furst, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 308-329.

2003 *Le chamane et son chant. Relations ethnographiques d' une expérience parmi les Huicholes du Mexique*. L'Harmattan, Paris.

Lévi-Strauss, Claude

1965 *El totemismo en la actualidad*, traducción de Francisco González Aramburg, FCE, México, Buenos Aires.

2012 [1964] *El pensamiento salvaje*, traducido por Francisco González Aramburu, FCE, México.

Lira Larios, Regina

2014 *L'alliance entre la Mre Maïs et le Frere Aine Cerf: action, chant et image dans un rituel wixarika (huichol) du Mexique*. Tesis de doctorado en antropología social y etnología, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

López Austin, Alfredo

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols. UNAM, México.

1983 "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica", *Anales de Antropología* 20 (II): 75-87.

1996 "Los rostros de los dioses mesoamericanos" en *Arqueología mexicana* Vol. IV, No. 20: 6-19.

1998 *Los mitos del Tlacuache*, IIA-UNAM, México.

Lumholtz, Carl

1960 [1904] *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la Tierra Caliente de Tepic, y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*. Traducido por Balbino Dávalos, edición ilustrada, Tomo II. Editora Nacional, México.

1986 [1900, 1904] *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, Serie de artes y tradiciones populares, Colección No. 3, INI, México (Incluye "Symbolism of the Huichol Indians" [1900] y "Decorative Art of the Huichol Indians [1904]").

Malotki, Ekkerhart

n.d. *Hopiikwa Panggawuu*. "Say It in Hopi": Language as Key to Cultural Understanding. Ms. on file, Department of Anthropology, University of Arizona, Tucson.

Manzanares Monter, Sara Alejandra

2009 *El Sistema de Cargos de los Xukurikate: Parentesco y Poder en una Comunidad Wixarika*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez González, Roberto

2013 *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacan*, UNAM-IIH

Martínez Ramírez, Isabel

2012 *Alteridad, multiplicidad y reversibilidad en clave rarámuri. Crónica de un viaje por la antropología del otro*, Tesis de Doctorado en Antropología, IIA-UNAM.

En prensa "Multiplicando lo humano. Teoría del parentesco *rarámuri* o de otra teoría de la alteridad", ponencia presentada dentro de la 54 Congreso Internacional de Americanistas, Viena 2012.

Matos Moctezuma, Eduardo

1997 "Tlaltecuhltli: Señor de la tierra" en, *Estudios de cultura náhuatl* 27: 15-40.

Mauss, Marcel

1979 [1936] "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del yo" en *Sociología y Antropología*, editorial Tecnos, Colección de ciencias sociales, Madrid, pp. 309-336.

Medina Miranda, Héctor

2002 *Los hombres que caminan con el sol: organización social, ritual y peregrinaciones entre los huicholes del sur de Durango*. Tesis de licenciatura en antropología social, ENAH, México.

2012 *Relatos de los caminos ancestrales: mitología wixarika del sur de Durango*, Miguel Ángel Porrúa, México.

2013 "Las personalidades del maíz en la mitología *wixarika* o cómo las mazorcas de los ancestros se transformaron en peyotes", *Vetas*. Revista del Colegio de San Luis, año III, 5 (enero-junio): 164-183.

2015 "Nuestra Madre la Joven Águila Wexika: La imagen de la Virgen de Guadalupe en la mitología *wixarika*" *Revista Euroamericana de Antropología* No. 0: 49-58

Medina, Ramón

1996 "How One Goes Being Huichol..." en *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, and Survival*, editado por Stacy Schaefer y Peter Furst, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 186-205.

Mikulska, Katarzyna

2008 *El lenguaje enmascarado: Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*. IIA-UNAM/Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos/ Universidad de Varsovia, Facultas de Neofilología, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, México.

Monaghan, John

1995 *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, sacrifice and Revelation in Mixtec Sociality*, Oklahoma, The University of Oklahoma Press.

Montoliú Villar, María

1984 "La diosa lunar Ixchel, sus características y funciones en la religión maya" *Anales de Antropología* 21 (1): 61-78.

Motoapohua, Santos

2000 Manuscrito en torno al cuadro de chaquira titulado Misterio y viaje de los Tres Espíritus Sagrados, ubicado en el Museo Zacatecano de Arte Huichol, Zacatecas, Zac.

Motolonía, Fray Toribio de Benavente

1996 *Memoriales (Libro de oro, MS, JGI, 31)*, edición de Nancy Joe Dyer, El Colegio de México, México.

Myerhoff, Barbara

1974 *Peyote hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*. Cornell University Press, Ithaca and London

Neurath, Johannes

2002a *Las fiestas de la Casa Grande, procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola* (Colección Etnografía en el Nuevo Milenio, serie Estudios Monográficos) CONACULTA- INAH/Universidad de Guadalajara, México.

2003 "Cosmovisión y sexualidad en la fiesta de Namawita Neixa de Keuruwit+a", *Flechadores de estrellas* (Colección Etnografía en el Nuevo Milenio, serie Estudios Monográficos). Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (Coordinadores), CONACULTA-INAH-Universidad de Guadalajara, México, pp. 99-112.

2008 "Cacería ritual y sacrificios huicholes: Entre depredación y alianza, intercambio e identificación", *Journal de la Société des Américanistes*, 94-1, pp. 251-283.

2011 "Vecinos, gente y ancestros: ambivalencias de llos conceptos de vida y persona ente los huicholes" en, *La noción de vida en Mesoamérica*, Johannes Neurath, Perig Pitrou y María del Carmen Valverde, CEM-CEMCA, México.

2013 *La vida de las imágenes. Arte huichol*, Artes de México, CONACULTA, México.

2015 "La escalera del padre sol y nuestra madre joven águila" en *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, Ana Díaz, coordinadora, UNAM, IIH, pp. 201-215.

Neurath, Johannes y Olivia Kindl

2005 "Materiales del arte huichol" en *Arte huichol*, Artes de México 75: 25-30

Nicholson, Henry

1971 "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en *Handbook of Middle American Indians* vol. 10: 395-446, Gordon Ekholm e Ignacio Bernal (editores), University Texas Press, Austin.

Olivier, Guilhem

2010 "El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún" *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 76 (2/2010): 389-410.

Otto, Walter

1993 [1929] *Les dieux de la Grèce*, prefacio de Marcel Detienne, Payot, París.

Pacheco, Gabriel

1994 *Tatei Yurienaka y otros cuentos huicholes*, CONACULTA-DIANA, México.

Pacheco Bribiesca, Ricardo

2010 *Ambivalencia y escisión en el concepto de persona wixarika (huichol): El ritual mortuario y su búsqueda para lograr la invisibilidad*. Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.

2016 *La navegación del tambor y el vuelo de los niños: complejidad ritual huichol*. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.

Palafox Vargas,

1993 [1974] "Danzas de los huicholes" en *Música y Danzas del Gran Nayar*, CEMCA-INI, México, pp. 205-248.

Perrin, Michel

1996 "The Urukáme, a Crystallization of the Soul: Death of Memory", traducido por Karin Simoneau, en *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, and Survival*, editado por Stacy Schaefer y Peter Furst, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 403-428.

Peterson, Roger T. y Edward L. Chalif

1989 *Aves de México. Guía de campo. Identificación de todas las especies encontradas en México, Guatemala, Belice y El Salvador*, Ilustrado por Roger Tory P. Edición del World Wildlife Fundation, Editorial Diana, México

Pickering Robert

1974 "A preliminary report on the osteological material from Alta Vista, Zacatecas", en *The Archaeology of West México*, editado por Betty Bell, pp. 240-248. Sociedad de Estudios Avanzados de Occidente, Ajijic Jalisco, México.

Pilares Casas, Guido Alfredo

2008 "Lenguas, culturas y educación en la región del Cuzco" en *UniverSOS, Revista de Lenguas INDÍGENAS Y Universos Culturales* 5:109-127 *Lenguas Amerindias*. Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 155-159.

Pitarch, Pedro

2013 *La cara oculta del pliegue*, Artes de México/CONACULTA

Preuss, Konrad T.

1998a [1909] "Los cantos dialogales del Rigveda a la luz de los cantos religiosos de los indios mexicanos" en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath compiladores, INI-CEMCA, México, pp. 387-402.

1998b [1908] "Los cantos religiosos y mitos de algunas tribus de la sierra Madre Occidental". En *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath compiladores, INI-CEMCA, pp. 265-287, México.

1998c [1907] "La boda del maíz y otros cuentos huicholes" en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath compiladores, INI-CEMCA, México, pp. 153-170, México.

1998d [1931] "Acerca del carácter de los mitos y cantos huicholes que he registrado" en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath compiladores, INI-CEMCA, pp. 369-383, México.

1998e [1908] "Resultados etnográficos de un viaje a la Sierra Madre Occidental" en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath compiladores, INI-CEMCA, pp. 235-260, México.

Ramírez Castañeda, Elisa

1998 "Sobre los pasos de los ancestros" en *Arqueología Mexicana* Vol. VI, no. 34: 64-71.

Ramírez Santiago, Eduardo

1982 "El cultivo del maíz en San Felipe Zapotitlan (Oaxaca)", en *Nuestro Maíz. Treinta monografías populares*, Tomo I, Museo Nacional de las Culturas Populares, Consejo Nacional de Fomento Educativo, SEP, pp. 293-314, México.

Rodríguez Zariñán, Nora

2009 "El conjunto iconográfico Águila-Rombo-Serpiente en Chalchihuites, Zacatecas. Un acercamiento a través de la analogía wixarika (huichola). Tesis de licenciatura en arqueología, ENAH, México.

En prensa, "Analizando la iconografía del *alligator monster* y las serpientes con cuernos/astas en Chalchihuites, Zacatecas. Reconociendo a una versión de la serpiente emplumada". Ponencia presentada dentro del simposio Estudios de iconografía en Chalchihuites y regiones afines, XXX Mesa de la Sociedad Mexicana de Antropología, Querétaro, 2014.

"Dietis materialization. Parallels between *pseudo cloisonné* and huichola gourd/vessels. Iconography, processing and discard." Ponencia presentada en la 80th meeting of Society of American Archaeology at San Francisco, 2015.

Rojas, Beatriz

1993 *Los huicholes en la historia*, CEMCA-Colegio de Michoacán-INI, México.

Sahagún, Fray Bernardino de

2013 [s. XVI] *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, Sepan cuantos no. 300, México.

Schaefer, Stacy

1990 *Becoming a Weaver: The womans path in huichola culture*. Tesis de Doctorado en Antropología, UCLA, Los Ángeles.

1996 "The Cosmos Contained: The Temple Where Sun and Moon Meet" en *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, and Survival*, editado por Stacy Schaefer y Peter Furst, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 332-373.

2002 *To Think with a Good Heart. Wixarika Woman, Weavers, and Shamans*, The University of Utah Press, Salt Lake City.

Schaeffer, Stacy y Peter Furst

1996 Introduction, en *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, and Survival*, editado por Stacy Schaeffer y Peter Furst, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 1-25.

Schellhas, Paul

1897 *Die Göttergestalten der Masyahand-schriften: Ein mythologisches Kulturbild aus dem alten Amerika*. Verlag von Richard Bertling, Dresden.

Seler, Eduard

1963 [1904] *Comentarios al Códice Borgia*. Traducción de Mariana Frenk, Tomo I y II, incluye edición facsimilar explicada. FCE, México-Buenos Aires.

1998 [1901] "Indios huicholes del estado de Jalisco" en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath editores, CEMCA-INI, México, pp. 63-98.

2004 *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*. Traducido por Joachim von Mentz, edición y estudio preliminar de Brigida von Mentz, Casa Juan Pablos, México.

SEP

199 *Wixarika Niukieya*, Lengua huichol, Jalisco, Nayarit y Durango, primer grado.

Severi, Carlo

1990 "L'io Testimonie. Biografia e autobiografia in antropologia", *Quaderni Storici*, 75, XXV, n.3, pp985-918

1996 *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, traducido por Ricardo Pochtar. Ediciones Abya-Yala

2002 "Memoria, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language" en *Social Anthropology* 10:1:23-40.

Shelton, Anthony

1996 "The Girl Who Ground Herself: Huichol Attitudes toward Maize" en *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, and Survival*, editado por Stacy Schaeffer y Peter Furst, pp. 451-467, University of New Mexico Press, Albuquerque.

2002 *The Wixárika: a Highland people of north-west México*. University of Oxford. Life and Environmental Sciences Division. University of Oxford. School of Anthropology and Museum Ethnography. New College (University of Oxford). Thesis (D. Phil.). University of Oxford. 321pp.

Stephen, Alexandre M.

1936 *Hopi Journal of Alexander M. Stephen*. Editado por E. Parsons, Columbia University Press, New York.

Sullivan, Thelma

1974 "Tlaloc: a new etymological interpretation of the god's name and what it reveals of his essence and nature" *XL Congreso Internacional de Americanistas, Roma-Genova, 3-10. Septiembre 1972, 2 vols*. Génova, Tilgher, 213-219.

Taube, Karl

1996 "Antiguos dioses mayas" en *Arqueología mexicana* Vol. IV, No. 20: 20-29.

Taylor, Anne-Christine

2005 "Las máscaras de la memoria. Ensayo sobre las pinturas corporales jívaro", en Chaumeil, J., R. Pineda Camacho y J.F. Bouchard (editores), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas en América del sur*. Instituto Francés de Estudios Andinos/Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales-Banco de la República, Lima, pp. 299-333.

Teran, Marta

1998 La Virgen de Guadalupe contra Napoleón Bonaparte. La defensa de la religión en el obispado de Michoacán entre 1793 y 1814, en *Estudios de historia novohispana*, Vol. 19, No. 19, pp. 91-128.

Tripp, Sherida G.

2002 "Documentation of a Plain Indian Feather Headdress". *Journal of Big Bend Studies* 14:163-183

Turner, Victor

1988 [1969] "Liminalidad y Communitas" en *El proceso ritual. Estructura y Antiestructura*. Taurus, Madrid, pp. 101-136.

Valerio, Valeri

1985 *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*. The University of Chicago Press, Chicago.

Valiñas Coalla, Leopoldo

2000 "Lo que la lingüística yutoazteca podría aportar en la reconstrucción histórica del norte de México", en *Nómadas y sedentarios en el norte de México*. Homenaje a Beatriz Braniff, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, M. Dolores Soto, Miguel Vallebuena editores, UNAM, México, pp. 175-205.

Viveiros de Castro, Eduardo

2004a "Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena", en *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Alexander Surrallés y Pedro García Hierro, editores, Lima, Perú, pp. 37-80.

2004b "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation," *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 2: Iss. 1, Article 1.

Wagner, Roy

1975 *The invention of culture*, University of Chicago Press.

Wimmer, Alexis

Diccionario de Wimmer, Alexis, <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html>

Wroth, Williams (editor)

2000 *Ute Indian Arts and Culture: from Prehistory to the New Millenium*. Tayler Museum of the Colorado Springs Fine Arts Center, CO.

Zingg, Robert

1982 [1938] *Los huicholes, una tribu de artistas*. Traducido por Celia Paschero, Prefacio de Fernando Benítez, Tomo I y II, INI, México (Colección INI, No. 12). Publicado originalmente en 1938.

1998 [1934] *La mitología de los huicholes*. Traducido por Eduardo Williams, editado por Jay C. Fikes, Phil C. Weigand, y Acelia García de Weigand. El Colegio de Jalisco, El Colegio de Michoacán, Secretaria De Cultura de Jalisco, Guadalajara, Jalisco.

GLOSARIO DE NOMBRES COMUNES ¹

akuwame. Insecto parecido al saltamontes o al grillo.

awa. Asta de venado.

awatamete. Persona que porta astas de venado en **Hikuri neixa** (Danza del peyote).

callihuey. Casa grande [expresión náhuatl, compuesta por *calli*, casa; y *huey*, grande; en **wixarika**, *tuki*].

coa. Palo sembrador, herramienta para el cultivo [palabra náhuatl; en **wixarika**, *wika*].

cuescomate. Tipo de recipiente, en general de forma cóncava [palabra náhuatl].

chinawime. Véase **tsinavime**.

eaka. Viento.

etsi. Semilla.

etsieka. Maíz recién sembrado.

etsika. Sembrar.

haiku. Serpiente de nubes./ 2. Serpiente de madera que porta el **tekuamana** [expresión compuesta por *haiwi* y *ku*].

hait+riwamete. Pareja de danzantes, hombre y mujer, que participa en **Hikuri neixa** (Danza del peyote), colocados detrás del **tekuamana**.

haiwi. Nube.

hakeri. Niño o niña de entre dos y doce años de edad, aproximadamente, encargado de llevar al **ma'arakame** los objetos rituales durante las ceremonias [Pl. **hakeritsixi**].

hewixi. Antepasados gigantes de los **wixaritari**.

hikuri. Peyote [Var. **hikuli**].

hikuritame. Persona que participa activamente en la peregrinación a **Wirikuta** [Pl.

hikuritamete; en español, peyotero).

hixiapa. Centro.

hixiata. El punto cardinal oriente.

h+ayame. Cinta larga y estrecha tejida en telar de cintura, la usan los hombres para sostener sus pantalones de manta.

hutaimari. Canto nocturno realizado por un **ma'arakame**, idealmente cinco días después del deceso de un **wixarika**, con el objeto de despedir o “correr” el alma del muerto.

ichpochtli. Mujer joven [palabra náhuatl, Lit. “la del vellón oscuro” (López Austin 1980 I. 326)].

ik+. Maíz.

ik+ri. Elote.

¹ Abreviaturas empleadas en estos glosarios: Lit. literalmente, Sg. singular; Pl., plural; Var., variación o variaciones.

im+ari. Semillas seleccionadas especialmente para la siembra anual.

itsu. Vara.

iwi. Falda.

iya. Respirar

iyari. Corazón (el órgano). / 2. Pensamiento o manera de proceder. / 3. Cierta réplica gaseiforme de la persona, con intencionalidad propia (Pacheco 2010. 43), equiparable al concepto de alma.

+imari. Mujer joven.

+ka. Pie.

+ki. Atado de elotes o mazorcas **teiyari** que conservan parte de su tallo [Pl. **+kite**.

+r+. Flecha.

kam+kime. Lobo (Neurath 2002).

kanari. Instrumento musical en forma de guitarra, de pequeñas dimensiones y de manufactura local [de canario, palabra española].

kanarero. Músico que toca el **kanari**.

kawitu. Narrativa en torno a las deidades **wixaritari**, relatada, en **wixarika** o en español, por algún conocedor de *el costumbre* (no necesariamente **ma'arakame**), generalmente fuera de contextos religiosos [Pl. **kawitute**].

kawitero. Anciano **wixarika** que ha participado en múltiples cargos a lo largo de su vida, acumulando experiencia y conocimiento en torno a *el costumbre* o ceremonial tradicional.

kaxariyari. Casa real o de gobierno, ubicada en la cabecera **wixarika** de **Tuapurie**.

keuruwi. Vigas o troncos altos, fuertes y delgados.

kiliwa. Canasto de unos 80 cm de alto, de base angosta, paredes recto divergentes y sin asas.

k+ka. Cuenta de chaquira o algún material similar.

k+pa. Cabello, cabello del elote.

k+puri. Cabello, mollera, alma (Kindl 2003. 268).

ku. Serpiente.

kuinapuwame. Acompañantes activos del canto del **ma'arakame**, segunderos.

kuixu. Ave rapaz; término genérico que comprende águilas, aguilillas, halcones, etc.

kuixuxure. Halcón cola roja.

kuixura. Cinta delgada y corta tejida en telar de cintura, se amarra alrededor de la cabeza para sostener **muwierite** (plumas).

kutuni. Blusa femenina **wixarika**.

kutuzie. El color azul cielo.

kutsi. Hermana mayor.

kuts+ri. Morral de manufactura **wixarika**.

ma'arakame. Especialista ritual huichol [Pl. **mar+'akate**].

maxa. Venado.

m+ayamaneni. Planta de maíz cuando le ha salido la espiga.

muwierí. Pluma./ 2. Haz de plumas atado a una vara corta y delgada [Pl. **muwierite**].

na+r+. Fuego no domesticado (Neurath 2002).

nawa. Bebida fermentada de maíz, de elaboración local.

neyau. Mi padre [palabra compuesta por el prefijo posesivo de primera persona singular **ne-** y **yau**, padre].

n+ariwamete. Danzantes de **Namawita neixa**

nunutsi. Niño/niña.

piturisi. Cepa de maíz que combina granos de color azul y blanco [Var. **píntola**, **pipítu**].

puwame. Ave rapaz de color blanco con negro, tipo de halcón.

puwari. Flor de cempasúchil.

segunderos. Véase **kuinapuwame**.

taiyari. Nuestro corazón [palabra compuesta por el prefijo posesivo de primera persona plural **ta-** e **iyari**].

takua. Patio.

tamete. Diente.

tamiwari. Alimento elaborado con granos de maíz crudo finamente molido y mezclado con azúcar, que en forma de una gran tortilla se cuece cubierto por hojas de roble y es preparado por los **n+ariwamete**.

taulaue. Los colores que van desde el rosa hasta el rojo.

taulawime. Cepa de maíz que abarca los colores entre el rosa y el rojo.

taxa. El color amarillo.

taxawime. Cepa de maíz color amarillo.

tayeyari. Nuestra costumbre.

teewi. Largo, alto.

tei. Madre, mamá [Pl. **teteima**].

teiwaari. Madrastra.

teiwari. Mestizos o mexicanos.

teiyari. Corazón de Nuestra madre./ 2. Semilla de maíz altamente venerada, maíz sagrado [expresión compuesta por **tei** e **iyari**].

tekuamana. Puntero de los **hikuritamete** (peyoteros) en **Hikuri neixa** (Danza del peyote).

temaik+. Hombre joven.

tepali. Disco de piedra, regularmente cantera, que ostenta imágenes talladas de la deidad a la que pertenece.

tepu. Instrumento musical de percusión, membranófono, semejante al **huehuetl** de las tradiciones musicales del centro de México./ 2. Tambor.

tewi. Persona biológicamente humana que cumple con *el* costumbre **wixarika** [Pl. **te+teri**].

tewiyari. Persona de cuerpo no biológicamente humano que cumple con *el* costumbre **wixarika** [Pl. **te+teriyari**].

teyupanie. Iglesia ubicada en las principales comunidades o cabeceras **wixarika** de la sierra.

t+kari. Día, luz, vida.

t+wainurixi. Nombre que se da a los niños que hacen el viaje al este y al oeste durante **Tatei neixa**. (Danza de Nuestra madre).

tuapuritari. Habitante de **Tuapurie**.

tukari. Noche./2. Oscuro.

tuki. Edificio ceremonial principal de planta ovalada que se ubica en el **tukipa** [Var. **callihuey**].

tukipa. Área o patio ceremonial donde se encuentra el **tuki**, los **xírikite** y las casas de los **wawa+te** (jicareros) [palabra compuesta por **tuki** y el sufijo locativo **-pa**, Lit. “lugar en donde está el **tuki**”].

tumari. Maíz sagrado (**teiyari**) molido y mezclado con agua.

туру. Planta de maíz cuando recién ha brotado de la tierra.

tuzame. El color blanco.

tuzawime. Ceba de maíz color blanco.

tsa+ri. Maíz que cultivan los mestizos.

tserieta. El lado derecho o la dirección derecha.

tsik+tame. De acuerdo con algunos **tuapuritari**, flor blanca en forma de estrella y de baja altura que crece en temporada de lluvias y tiene vida corta./ 2. Bordado común, aunque antiguo, que representa una flor de ocho picos en cuyo interior se bordan venados, peyotes, aves, etcétera.

tsinauye. El tono jaspeado o pinto.

tsinavime. Ceba de maíz jaspeado que mezcla tono blanco y rosa en cada grano [Var. **sayula**, **sayuli**].

ts+kuri. Ojo de dios [objeto ceremonial].

tsut+a. El punto cardinal poniente.

uka. Mujer.

uki. Hombre.

utata. El lado izquierdo o la dirección izquierda.

uweni. Silla o asiento elaborado a la usanza **wixarika** [Var. **equipal**].

uxa. Raíz que los peregrinos recogen en su paso por **Tuimayau** y de la cual extraen pintura amarilla.

wa+. Jicarero [Pl. **wawa+te**; Var. **xukuri+kame**].

wak+r+. Término con el que los **wixaritari** se refieren a los tepehuanos

wawe. Amaranto.

waweme. Maíz de cultivo local, sin fertilizante.

wawi. Canto ritual.

waxa. Milpa.

werika. Águila [Pl. **werikaxi**].

werikaxi. Águilas./ 2. Pareja de hombres que llevan volando a los **t+wainurixi** a lo largo de canto de **Tatei neixa** (Danza de Nuestra madre), se ubican en cada uno de los extremos de la línea de acompañantes del **ma'arakame**.

wika. Coa.

wimari. Mujer cabeza de familia.

witari. Lluvia.

wiwieka. Planta de maíz cuando ha abierto su espiga.

wixarika. Endoetnónimo huichol [Pl. **wixaritari**].

xaure. Maíz maduro y seco cuando aún no ha sido pizcado.

xaweri. Instrumento musical en forma de violín, de pequeñas dimensiones y de manufactura local [de rabel, palabra española].

xawelero. Músico que toca el **xaweri**.

xikuri. Paño que consiste en la unión de dos paliacates para cubrir la cabellera femenina.

xikurimanakat+k+. **Xikuri** que se lleva sobre el pecho.

xíriki. Estructura de base rectangular que generalmente se ubica alrededor del patio del **tukipa** y que pertenecen a diversas deidades; los contruidos en los ranchos son para el uso ritual de la familia extensa [Pl. **xírikite**].

xitaka. Jilote.

xukuri. Jícara (Pl. **xukurite**).

xukuri+kame. Cargo de jicarero [Pl. **xukuri+kate**; Var. en **Tuapurie**, **wa+**; [expresión compuesta por **xukuri** y **+kame**, Lit. “jícara con pies, jícara andante o que camina” (viva)].

xutu. Florecer.

xutuli. Flor de papel china elaborada por los **wixaritari** para uso ceremonial [Var. **xuturi**].

yuari. Guacamaya.

yuawi. El color azul.

yuawime. Cepa de maíz color azul.

yulama. Planta de maíz cuando ha crecido unos 40 cm de alto.

GLOSARIO DE NOMBRES PROPIOS

Cuexcomatitan. Referido a la toponimia, significado relacionado con los cuescomates [palabra náhuatl; topónimo en **wixarika**, **Tuapurie**; como parte del nombre de Santa Catarina Cuexcomatitan, el término parece estar relacionado con el cerro **Tékata**, cercano a dicha comunidad, cuya forma es semejante a la de un cuescomate].²

Etsiakame. Referido a hombre, nombre propio [palabra cuya raíz es **etsi**, semilla].

Etsiama. Referido a mujer, nombre propio [palabra cuya raíz es **etsi**, semilla].

Hauxamanaka. Referido a la toponimia, espacio ubicado al norte de la sierra **wixarika**, en el actual estado de Durango.

Hikuri neixa. Danza del peyote.

Huitzixata. Referido a la toponimia, localidad pequeña ubicada al este de **In+akuxut+a** [nomenclatura oficial, Los Huizaches].

In+akuxut+a. Referido a la toponimia, localidad cercana a **Keuruwit+a** [nomenclatura oficial, Nueva Colonia].

Itsutexa. Ceremonia del cambio de autoridades tradicionales [en español, Cambio de varas].

Kakauma. Referido a deidades huicholas masculinas nativas, nombre propio [Var. *Kakauyari*, Pl. *Kakauyarite*; *Tatakauma*]

Kakauyari. Véase *Kakauma*.

Katurisi. Referido a la toponimia, rancho ubicado entre **Keuruwit+a** y **Taimarita** [castellanización de Catorce].

Kaxiwari. Madre Lluvia (Lemaistre 2003).

Keuruwit+a. Referido a la toponimia, localidad con **tukipa** habitada por gente **tuapuritari** [nomenclatura oficial, Las Latas].

K+kame. Referido a hombre, nombre propio [palabra cuya raíz es **k+ka**, cuenta].

K+paíma. Referido a mujer, nombre propio [palabra cuya raíz es **k+pa**, cabello].

Makuteuya. Referido a la toponimia, rancho ubicado en **Tuapurie**, al noreste de Las Latas.

Mawarixa. Ceremonia de **tukipa** realizada a mediados de septiembre.

Maxa kuaxi. Referido a deidad masculina, nombre propio, Cola de venado [expresión compuesta por **maxa**, venado, y **kuaxi**, cola].

M+kukuewixa. Velorio, sepelio [ceremonia en la que se despide el cuerpo del fallecido].

² Todas las localidades aquí referidas pertenecen al estado de Jalisco, a menos que se indique otra cosa.

Nakawe. Véase **Takutsi Nakawe**.

Namawita Neixa. Ceremonia de **tukipa** llevada a cabo en junio, al inicio de la temporada de lluvias.

Neakame. Lugar geográfico identificado con una deidad huichola [Pl. **Neneakate**].

Niukame. Referido a hombre, nombre propio.

N+t+ama. Referido a mujer, nombre propio [se relaciona con el buen aspecto del maíz].

Pilzintli. Dios cora, Sol joven.

Sakaimuka. Dios Sol del Occidente (Preuss 1998 [1908]: 276).

Seniora. Santo huichol [ubicado en **Tuapurie**].

Taimarita. Referido a la toponimia, localidad ubicada en la región **tuapuritari** de la barranca.

Takutsi. En el **wixarika** de **Tuapurie**, “**kutsi**” se refiere a “hermana mayor”. Sin embargo, para **Takutsi Nakawe**, “**kutsi**” se traduce como “Nuestra abuela”.

Takutsi Nakawe. Deidad femenina, anciana, cantadora de aquellos **hewixi** que precedieron a los **wixaritari** [**Nakawe** se refiere a su aspecto temible].

Tamatsi. Nuestro hermano mayor [palabra compuesta por el prefijo posesivo de primera persona plural **ta-** y **matsi**, hermano mayor].

Tamatsi +r+ye. Nuestro Hermano Mayor con la flecha (Neurath 2002).

Tamatsi Eaka Teiwari. Nuestro Hermano Mayor Viento.

Tamatsi Kauyumari. Nuestro Hermano Mayor **Kauyumari**.

Tamatsi Teiwari Yuawi. Nuestro Hermano Mayor Mestizo Azul.

Tamatsi Wak+r+. Nuestro Hermano Mayor Tepehuano.

Tanana. Nuestra madrina [se refiere a la Virgen de Guadalupe].

Tatakauma. Véase **Kakauma**.

Tatei. Deidad huichola femenina nativa. Nuestra Madre [palabra compuesta por el prefijo posesivo de primera persona plural **ta-** y **tei**, madre; Pl. **Tateteima**].

Tatei Ha+tsi+k+puri. Nuestra Madre Lluvia asociada con el norte (Neurath 2002)

Tatei Haramara. Nuestra Madre Mar.

Tatei Kiewimuka: Nuestra Madre Lluvia del poniente

Tatei Kukuru. Nuestra Madre Paloma.

Tatei Neixa. Danza de Nuestra Madre.

Tatei Niwetuka. Deidad femenina relacionada con la luna, el nacimiento y la muerte.

Tatei Niwetsika. Nuestra Madre Maíz.

Tatei N+ariwame. Nuestra Madre Lluvia

Tatei Ut+anaka. Nuestra Madre Tierra Fértil (Aedo 2001: 158).

Tatei Waxa +imari. Nuestra Madre Milpa joven.

Tatei Werika +imari. Nuestra Madre Águila Joven.

Tatei Wiyemata: Nuestra Madre **Wiyemata**.

Tatei Xapawiyeme: Nuestra Madre del Sur [relacionada con la Laguna de Chapala].

Tatei Xutulilwiakame: Nuestra Madre de Falda floreada o de Falda de flores.

Tatei Yurianaka. Nuestra Madre Tierra.

Tateikie. Referido a la toponimia, Casa de Nuestra Madre [palabra compuesta por el prefijo posesivo de primera persona plural **ta-**, **tei**, madre y **kíe**, casa; es una de las tres principales cabeceras de las comunidades serranas **wixaritari**; nomenclatura oficial, San Andrés Cohamiata].

Tatewari: Dios fuego, Nuestro abuelo.

Tatutsi: Nuestro bisabuelo.

Tatutsi Maxa kuaxi: Nuestro bisabuelo Cola de venado.

Tayau: Nuestro Padre Sol [palabra compuesta por el prefijo posesivo de primera persona plural **ta-**, y **yau**, padre].

Tékata. Referido a la toponimia, cerro ubicado en Santa Catarina Cuexcomatitan en donde los **wixaritari** indican que nació el fuego. La forma del cerro es comparable a la de un **cuescomate** invertido.

Teupa. Referido a la toponimia, localidad cercana a Pochotita [sitio de donde parten los **t+wainurixi**].

Texa. Ceremonia de **tukipa**, realizada al regreso de los peregrinos.

Tuapurie. Referido a la toponimia, localidad [es una de las tres principales cabeceras de las comunidades serranas **wixaritari**; nomenclatura oficial, Santa Catarina Cuexcomatitan].

Tuimayau. Referido a la toponimia, lugar en el camino de la peregrinación de los dioses [donde las mujeres, las **tateteima**, dieron agua a los peregrinos; nomenclatura oficial, Juan del Tuzal (San Luis Potosí)].

Tukiana. Referido a mujer, nombre propio [palabra cuya raíz es **tuki**, estructura ceremonial].

Tutsipa. Referido a la toponimia, donde están nuestros bisabuelos [palabra compuesta por **tutsi**, bisabuelo y el sufijo locativo **-pa**, Lit. "lugar en donde está el bisabuelo"; nomenclatura oficial, Tuxpan de Bolaños].

Tuxpan. Referido a la toponimia, significado relacionado con los conejos [palabra náhuatl].

Ut+ama. Referido a mujer, nombre propio.

Watakame. Referido a deidades, primer cultivador [antepasado mítico de los **wixaritari** (Neurath 2002)].

Waut+a. Referido a la toponimia, localidad [es una de las tres principales cabeceras de las comunidades serranas **wixaritari**; nomenclatura oficial, San Sebastián Tepoahuastlan].

Weiyak. Semana Santa.

Wenima. Referido a mujer, nombre propio.

Werika Mutá. **Tatewari** manifiesto como águila.

Wirikuta. Referido a la toponimia, espacio **wixarika** sagrado [en los alrededores de Real de Catorce, San Luis Potosí].

Xapawiyemete. Referido a la toponimia, espacio ubicado al sur de la sierra **wixarika**.

Xaturi Ampa. Santo huichol [Xaturi el grande; su materialidad es un crucifijo].

Xaturi Tsipe. Santo huichol [Xaturi el chico; su materialidad es un crucifijo].

Xaureme. Referido a hombre, nombre propio.

Xauri. Referido a mujer, nombre propio [Var. *Sauli*].

Xewepa. Referido a la toponimia, localidad **tuapuritari** con **tukipa** [nomenclatura oficial, Pochotita].

Xitaima: Referido a mujer, nombre propio [palabra cuya raíz es **xita**, jilote].

Xitakame. Referido a hombre, nombre propio [palabra cuya raíz es **xita**, jilote].

Xurawe Temaik+. Estrella joven [cargo de jicarero].

Xutuima: Referido a mujer, nombre propio [palabra cuya raíz es **xutu**, florecer].

Xutulima: Referido a mujer, nombre propio [palabra cuya raíz es **xutu**, florecer].

Yuariarta. Referido a la toponimia, localidad de **Tuapurie** [nomenclatura oficial, Las Guacamayas].

Zampoal. Referido a la toponimia, localidad aledaña a **In+akuxut+a** [aparentemente, la raíz de la palabra es *cempoal*, una veintena, en náhuatl].³

³ Agradeceré cualquier comentario a naya.rodzar@gmail.com