

Xiriki-tukipa-cabecera: El triángulo estructural de la organización social en una comunidad wixarika

Johannes Neurath*

Resumen: El artículo analiza la organización social de una comunidad huichola de Jalisco. Por un lado, existen grupos bilaterales de parentesco enfocados en el culto de los adoratorios xiriki, por el otro, dos formas de organización comunitaria y territorial: los distritos tukipa con sus grandes centros ceremoniales y grupos de iniciación llamados "jicareros", así como las unidades conocidas como comunidades, con su doble jerarquía de autoridades cívico-religiosas y mayordomos.

Abstract: This article analyzes the social organization of a Huichol community of Jalisco. On one hand, we find bilateral kinship groups focused in the cult of the xiriki shrines; on the other, there are two types of communal and territorial organization: The tukipa districts with its complex ceremonial centers and initiatory groups, as well as the so called communities with its double hierarchy of civil-religious authorities and mayordomos.

En la Sierra del Gran Nayar, la investigación sobre los sistemas de parentesco y la organización social apenas inicia. Los temas preferidos de los antropólogos han sido otros, principalmente simbolismo y arte, religión, chamanismo y uso de alucinógenos (Jáuregui, 1992; 1996). Los pocos investigadores que se dedicaron a estudiar las relaciones sociales, o se aferraron a reconstruir una supuesta organización de linajes o clanes exogámicos ya desaparecida (Weitlaner; Monzón; Weigand, 1972; 1978; 1981), o investigaron las jerarquías cívico-religiosas comunitarias, olvidándose de los demás aspectos de la estructura social (Grimes y Hinton; Hinton, 1961; 1972). Actualmente sabemos que los primeros siguieron una pista equivocada. Su búsqueda de la sociedad segmentaria perdida correspondía a los postulados de la antropología estructural-funcionalista. Sin embargo, una serie de autores recientes han criticado el tratamiento preferencial que esta escuela ha dado a los grupos exógamos de unificación (Dumont; Lévi-Strauss,

* Departamento de Etnografía. Museo Nacional de Antropología e Historia, INAH

1981; Kuper, 1982; Carsten y Hugh-Jones). Por otro lado, el énfasis exagerado en los sistemas de cargos tiene una larga tradición en la etnología de Mesoamérica. Los colaboradores de los recientes números especiales de la revista *Ethnology* (Mulhare), tienen el mérito de haber comenzado una crítica más sistemática de esta situación.

En la región del Gran Nayar, actualmente realizamos considerables avances sobre la documentación etnográfica de los ciclos rituales, tanto de coras, como de huicholes (Coyle; Guzmán; Neurath, 1998). Como demuestran los trabajos y publicaciones del Proyecto de Investigación Formativa (PIF) Antropología e Historia del Gran Nayar, también se ha retomado la investigación etnológica comparativa a nivel regional,¹ tarea iniciada a principios de siglo por Konrad Theodor Preuss (Neurath y Jáuregui). Así, tenemos el panorama lo suficientemente claro para constatar que entre todos los grupos etno-lingüísticos indígenas del Gran Nayar existen tres ciclos festivos distintos, claramente diferenciados, aunque también ensamblados entre sí: el católico-comunal, los mitotes comunales y por último, los mitotes particulares que corresponden a grupos bilaterales de parentesco. Este ensayo abarca la comunidad de T+apurie (Santa Catarina Cuexcomatitán), donde realicé un estudio etnográfico de caso sobre las principales fiestas de cada uno de los tres ciclos mencionados (Neurath, 1998). Considero necesario abordar el tema de la estructura social a partir del análisis del ritual, ya que en la misma organización ceremonial encontramos una clave importante para comprender la estructura social en general. Por otro lado, analíticamente, poco nos serviría el estudio de la organización social huichola fuera de su contexto ritual. Este planteamiento puede interpretarse como una crítica más a los tradicionales estudios mesoamericanistas sobre los sistemas de cargos. En realidad, hace ya mucho tiempo que los enfoques procesualistas de la antropología han demostrado que la temática de la reproducción social y cultural no puede abordarse sin recurrir a la eficacia que tienen los procesos rituales, no solamente para crear solidaridad y legitimación, sino también por su capacidad de manejar las contradicciones sistémicas internas (Bloch, 1986; 1992).

En lo que se refiere a la organización social wixarika-t+apurie propiamente dicha, mi material permite apreciar cómo los diferentes centros ceremoniales

¹ La Sierra de Nayarit (o Gran Nayar) es una región histórica-cultural que, territorialmente, incluye porciones de cuatro Estados (Nayarit, Jalisco, Durango y Zacatecas), donde conviven hablantes de cuatro idiomas indígenas: coras (*nayarite*), huicholes (*wixaritari*), nahuas (mexicaneros) y tepehuanos del sur (*o'odam*). Las comunidades serranas nayaritas no solamente comparten condiciones ecológicas, sino también una historia común: haberse mantenido políticamente independientes durante la colonia hasta 1722 y, nuevamente, durante varias décadas de la segunda mitad del siglo XIX, cuando el antiguo reino indígena del Nayar fue reestablecido por el líder agrarista Manuel Lozada, el Tigre de Alicia (Jaúregui, Neurath y Guzmán, s/f; Jaúregui, Neurath y Guzmán, s/f).

fungen como focos constitutivos para la conformación de grupos cooperativos de carácter ritual y laboral. Por otra parte, queda claro que el sistema que vincula los ciclos festivos con determinados grupos rituales, de parentesco y de organización social, no puede analizarse con las premisas de la teoría de la filiación. Por una parte, constatamos que el intercambio ritual recíproco (Mauss) es el fundamento sobre el cual se construye la sociedad wixarika, hecho que nos acerca automáticamente a los teóricos de la alianza (Dumont, 1983). Por otra parte, hemos explorado las posibilidades analíticas que ofrecen los conceptos levistraussianos de "casa", *société à maison* y "sistema de casas" (Lévi-Strauss, 1981; 1984; 1986; 1988; 1991; Macdonald; Carsten y Hugh-Jones). Territorialidad y parentesco se oponen, pero también se complementan en la estructura social-ceremonial de los huicholes. No consideramos la bilateralidad que observamos en los grupos rituales parentales como un fenómeno residual, producto de los supuestos procesos de aculturación, sino la entendemos como una institución coherente con todo un universo socio-cultural que es conceptualizado como una "casa". De los tres tipos de grupos rituales que se analizarán en este ensayo, dos pueden considerarse estructuras "intermediarias" que se ubican entre lo que se conoce como el "grupo doméstico" y la "comunidad". Sin embargo, la aplicación de estas últimas categorías, por diferentes razones, resulta algo problemática en el Gran Nayar.

Con fundamento en los planteamientos de Preuss sobre el ritual (1908b; 1908c; 1909; 1931), y observando que la mayor parte de las unidades sociales del Gran Nayar son grupos rituales, postulamos que todas las poblaciones indígenas de esta región comparten una misma estructura social-ceremonial, la cual desde luego, muestra toda una serie de variantes. Los rituales denominados "mitote" (del náhuatl *mitotía*) o *neixa* son frenéticas danzas nocturnas alrededor de una fogata y un cantador. En otros trabajos hemos presentado datos etnográficos y etnohistóricos que permiten una definición del "complejo mitote del Gran Nayar" y una reconstrucción de sus principales transformaciones desde el siglo XVII. Hemos demostrado cómo el mitote, a pesar de haber estado prohibido durante mucho tiempo y reprimido por las autoridades eclesiásticas y militares, resiste estructuralmente al cambio. Sin embargo, también es cierto que siempre se adapta a nuevas realidades sociales o ayuda a crearlas cuando resulta necesario. Su eficacia radica en los vínculos que logra establecer entre los ciclos de vida humana y del maíz, combinando la iniciación y el culto a los ancestros con la petición de lluvias, así como con las tareas agrícolas de la preparación del coamil, la siembra y la ofrenda de los primeros frutos.²

² Propongo que las fiestas "mitote" de los cuatro grupos etnolingüísticos indígenas del Gran Nayar comparten las siguientes características estructurales:

BIBLIOTECA

Es lógico que tanto las fiestas católicas como los mitotes comunales solamente existen en las poblaciones que cuentan con una organización comunal. Solamente el mitote parental está presente entre todos los indígenas de la región, aún cuando éstos vivan fuera de los territorios tradicionales de las comunidades. En muchos casos, el mitote comunal no corresponde a las comunidades indígenas establecidas durante la colonia, sino a subdivisiones territoriales de éstas, como los distritos tukipa de los huicholes. Los mestizos del Gran Nayar —un grupo étnico que por lo general es ignorado o menospreciado por los antropólogos— únicamente participan en los rituales del ciclo católico, en los que suelen tener una participación destacada, no sin desarrollar importantes formas de interacción con los indígenas.

El xiriki

Entre los huicholes, el mitote parental se hace en pequeños adoratorios denominados xirikite (sg. xiriki). No es correcto hablar, en este caso de un “ritual familiar”, ya que las fiestas y ceremonias de estos adoratorios involucran un grupo de parentesco que es mucho más amplio que una familia. Aunque sí es cierto que conceptualmente, el modelo huichol de la familia poligínica se ubica en el centro de estos rituales. El xiriki es la manifestación de una alianza matrimonial entre el hombre y las plantas de maíz. Al sembrar el coamil, el cultivador se “casa” con las cinco variantes del maíz que son hermanas (*yuawime* - el maíz azul oscuro, *tuxame* - el maíz blanco, *ta+lawime* - el maíz morado, *taxawime* - el maíz amarillo, *tsayule* - el maíz pinto). La poliginia sororal es muy común entre los huicholes y, en menor medida, también entre los coras (Magriñá). Por otra parte, las relaciones entre el cultivador y las plantas de maíz también se conciben

1) La escenificación ritual tiene como por tema un conflicto de carácter cósmico. Uno o varios personajes “luminosos” de “arriba” luchan contra un grupo seres “oscuros” de “abajo”.

2) La contradicción sistémica del mitote radica en el énfasis que siempre se pone en el triunfo de la luz y del calor solar sobre la oscuridad y el frío, a pesar de que se supone que las batallas cósmicas nunca terminan. La victoria de “los de arriba” equivale al amanecer y al nacimiento de la vida.

3) Los cursos del sol y de los astros (este-cenit-oeste-nadir-este) marcan la temporalidad real del ritual. En el plano horizontal, la estructura espacial también es circular, pero ahí, un acelerado movimiento dancístico levógiro remite a la atemporalidad de los orígenes. Así, mientras que en el nivel de la experiencia, el mitote produce la sensación de perder la noción del tiempo, la finalidad es asegurar la continuidad del tiempo real.

4) En el centro de ambos círculos, se ubican el fuego y su representante o interlocutor que es el cantador. Los centros ceremoniales o patios donde se celebran los mitotes representan a todo el universo, la jerarquía de los sistemas de cargos representa a todos los dioses.

5) El triunfo del sol sobre las tinieblas se expresa en un acto violento de sacrificio y establece una síntesis jerarquizada entre los opuestos, misma que fundamenta el sistema interno de autoridad que tiene la comunidad.

6) El movimiento dancístico levógiro de los mitotes siempre se asocia con los muertos, los venados, las nubes, los remolinos y las estrellas, todos aliados o enemigos del sol. La polisemia del ritual permite establecer asociaciones mitológicas entre todas estas categorías (Neurath, 1997; 1998).

simbólicamente como relaciones entre padre e hijas (el cultivador que cuida las plantas de maíz) o madre e hijo (el maíz nos alimenta como sus hijos). Según Leach los temas básicos de la antropología son el matrimonio, la descendencia y las relaciones entre hermanos o hermanas. Entre los huicholes, el tema básico es el cultivo del maíz, pero aparentemente, no existe ninguna contradicción con los planteamientos del antropólogo y del indígena. Como lo explica el mito de Watakame —personaje que al buscar comida termina casándose con las cinco diosas Niwetsika del maíz— (Preuss, 1907; Furst), trabajar el coamil y tener una familia poligínica “es lo mismo”.

Cultivar y alimentarse de maíz —vivir en alianza con las Niwetsika— es un paradigma social wixarika. Esto implica que el consumo de otros granos (como trigo o arroz) es considerado aberrante. El uno (Watakame) que se opone a los cinco desdoblamientos de su opuesto (las Niwetsika) es la base matemática-estructural de la cultura wixarika y la encontramos en múltiples contextos y situaciones (el *axis mundi* vs. los cinco rumbos del espacio horizontal, la flecha que se opone al espacio quintuplicado de la jícara, el venado y los cinco cazadores Awatamete). Lo que expresan tales sistemas de relaciones, no solamente es complementariedad, sino también jerarquía.

Debido a la identificación de las esposas con las plantas de maíz, es lógico que la mujer no participe en las labores del coamil, a excepción de la cosecha.³ La poliginia no necesariamente es sororal, como lo plantea el modelo mítico de la familia Watakame-Niwetsika, pero realmente es un aspecto fundamental de la sociedad huichola. Este hecho queda aún más claro, si tomamos en cuenta que los misioneros (católicos y recientemente también los protestantes) llevan ya varios siglos esforzándose inútilmente por acabar con esta práctica. Tanto el arraigo simbólico, como la importancia económica de la poliginia no permiten a los huicholes hacer “concesiones culturales”, en este aspecto de sus usos y costumbres.

El rancho (*kie*) huichol se compone de un conjunto de estructuras arquitectónicas que se encuentran agrupadas alrededor de un patio. En el centro se ubica

³ Esta regla impide que la poliginia facilite la producción de un excedente agrícola, como es el caso de otras sociedades cultivadoras poligínicas. (Véase, por ejemplo, los kachines según Friedman). Mantener varias esposas significa más trabajo para el hombre, que es el encargado de los trabajos del coamil y, por eso, solamente pocos varones llegan a realizar el ideal de tener cinco mujeres. Muchos hombres no se casan con una segunda o tercera esposa antes de que sus hijos mayores hayan alcanzado una edad en la que ya puedan trabajar como adultos. Un hombre pobre generalmente no tiene más que una o dos mujeres. Sin embargo, contar con varias esposas también le sirve a un hombre para mejorar su posición económica, ya que las mujeres son las principales productoras de artesanías para vender. A una mujer huichola, por cierto, no le conviene ser la única esposa, ya que los trabajos domésticos suelen repartirse entre las diferentes mujeres de un rancho. El hecho de que las mujeres participen en la tarea de la cosecha explica por qué no hay necesidad de organizar grupos cooperativos especiales para esta ocasión. Las únicas mujeres que participan en los grupos cooperativos de trabajo que se organizan para el desmonte y la roza del coamil son jicareras (encargadas del centro ceremonial tukipa).

el lugar de la fogata, bajo el cual se ha enterrado una escultura del dios del fuego, Tatewari. La cocina y las casas donde duerme la gente son sencillas construcciones rectangulares con muros de piedra y lodo o adobe. Los techos pueden ser de dos aguas y de zacate, o planos de madera y lámina.⁴

El aprovechamiento estratégico de los recursos de diferentes pisos ecológicos distribuidos verticalmente es un rasgo fundamental de la economía huichola (Weigand, 1972). Así que, por lo general, los ranchos no existen como unidades productivas autónomas, más bien, lo que encontramos son conjuntos cooperativos de ranchos distribuidos sobre diferentes partes del territorio de la comunidad. Estos conjuntos de ranchos se organizan con base en el parentesco y, tendencialmente, de una forma jerarquizada, ya que muchas veces existe un rancho principal, que es la residencia del jefe (anciano) de familia (*ukiyari*, *ukiratsi* o *kiekame*). Los ranchos subordinados generalmente son encabezados por hijos del *kiekame* ya casados, en algunos casos por yernos o, más bien, por esposas que no conviven permanentemente con su marido, sea éste el *ukiyari* mismo o uno de sus hijos. Así, los vínculos de parentesco que unen dos ranchos bilateralmente pueden ser relaciones de esposos y esposas, padres e hijos o suegros y yernos. Cuando existen varios ranchos subordinados, cada uno de ellos mantiene un fuerte vínculo con el rancho principal, pero también una autonomía en relación con los otros ranchos subordinados. Así, cuando hablamos de conjuntos de ranchos no debemos pensar en unidades económicas que están estrictamente delimitadas las unas de las otras. Más bien, lo que existe son subconjuntos de tales conjuntos. Cada miembro de una familia suele cooperar en las actividades de más de un rancho pero no todos los miembros de un rancho participan en los mismos conjuntos de dos ranchos. El rancho como tal, conceptualmente, es una unidad social importante, pero no corresponde al modelo del "grupo doméstico".⁵

Estos conjuntos de ranchos son la base de la cooperación laboral a nivel cotidiano, sin embargo, para ocasiones especiales se organizan grupos más grandes que son de un carácter eminentemente ritual y se relacionan con los adoratorios parentales llamados *xiriki*. La construcción de estos pequeños templos es muy si-

⁴ Las casas de piedra y lodo con techos de dos aguas y de zacate se conocen como "jacales" y se consideran de "estilo antiguo" u "original". A las casas de adobe con techos planos se les dice "salas".

⁵ La residencia postnupcial, frecuentemente, es matri o patrilocal en su primera fase. Cuando el hijo o yerno consigue una segunda esposa, generalmente, es el momento de fundar un rancho propio o neolocal. Por lo general, este nuevo rancho permanece subordinado hasta que se mueren los ancianos *ukiyari* de las familias de ambos esposos. La poliginia, para muchos solamente es viable cuando ya cuenta con la fuerza de trabajo de sus primeros hijos e hijas. Conflictos entre esposas pueden llevar a la fundación de más ranchos, cada una de las esposas puede ser la cabeza de uno. Los distintos pisos ecológicos también se pueden aprovechar cuando todos los miembros de la familia residen juntos, aunque esta modalidad es bastante rara. Los coamiles pueden encontrarse a muchas horas de camino de un rancho. Cuando éste es el caso, en las cercanías inmediatas de los coamiles, suelen construirse "ranchos de aguas" que solamente se habitan durante la temporada de las lluvias.

milar a la de una casa común y corriente, pero es obligatorio el techo de zacate de dos aguas y deben orientarse siempre hacia el oriente (la puerta en el poniente y los objetos sagrados al otro extremo).

Los xirikite son "graneros rituales" donde el culto a los antepasados se combina con el culto a las diosas Niwetsika del maíz. Por lo general, el maíz y otros víveres se almacenan en carretones (graneros derivados de los hórreos peninsulares) o en algunas partes, en cuexcomates circulares del "estilo antiguo" (y de tradición americana), contruidos de piedra y lodo. En el xiriki solamente se guardan las semillas y una pequeña cantidad de mazorcas perfectas que representan a las diosas del maíz.

Los antepasados que "viven" en los adoratorios xiriki, generalmente se representan por pequeños cristales de cuarzo. Estos objetos reciben el nombre *+r+kame*, término derivado de *++*, "flecha", porque se envuelven en un pedazo de tela y se amarran en una flecha ritual. Lo interesante es que estos "antepasados" no necesariamente tienen que estar muertos. A los chamanes (*mara'akate*) ancianos también los consideran como antepasados y por eso, les rinde culto. Ellos, inclusive, realizan una fiesta para sí mismos, en su aspecto del ser (o del alma) que está presente en el xiriki en forma de piedra cristalina.

La gente común también está presente en el xiriki, pero en forma de atados de mazorcas (*niwetsika*). Estos atados representan a la diosa del maíz (Tatei Niwetsika), a las esposas y a la "familia" de un hombre; en el sentido más amplio, a toda la gente que pertenece al xiriki y a sus coamiles.

Cuando un niño nace se le fabrica un *niwetsika*, pero cuando una persona llega a iniciarse en el chamanismo, suele suceder que un aspecto de su alma (el corazón *iyari*) se convierte en una piedrita *+r+kame*. Bajo esta forma, se le aparece a él mismo o a otro cantador durante una ceremonia. Según me explicó uno de mis informantes, el estado de *+r+kame* equivale apenas al segundo paso en el acercamiento gradual de los seres humanos a los dioses, después de la existencia en forma de *niwetsika*. El tercer grado es *kakauyari*, término que se traduce como "dios" o "antepasado" e igualmente se refiere a una piedra, después sigue el *yukutame* y, finalmente, el *xikietame*, cristal que se encuentra pegado en el centro del fondo de una jícara y significa que "ya está con el sol". No pude recopilar explicaciones más detalladas sobre los grados mayores de iniciación, ya que el mismo informante me advirtió que me "tronaría el oído" si las escuchaba (así de peligrosos son estos aspectos del conocimiento ritual).⁶

⁶ Un xiriki suele albergar a varios *niwetsika* e *+r+kate*, pero tengo la impresión de que no siempre existen también las piedras correspondientes a los grados mayores de iniciación. En sus trabajos sobre la organización social de los coras de Cuammarutse'e (Santa Teresa), Coyle habla de *maíz-bundle groups*, término que le sugirió

El culto a Cristo, la Virgen de Guadalupe y otras figuras del panteón católico (como el Santo Niño de Atocha) también son importantes en los xirikite. En ocasión de una fiesta celebrada en el adoratorio parental, frecuentemente, se solicita el préstamo de algunas imágenes o santos del templo católico que se encuentra en la cabecera de la comunidad.

Para celebrar una fiesta de xiriki se convoca a todos los descendientes bilaterales de los "antepasados", vivos y muertos, que son venerados en el adoratorio en cuestión. Debido al principio de bilateralidad no hay límite teórico para el número de grupos xiriki a los cuales una persona puede pertenecer, pero el número de templos xiriki sí está limitado. Un individuo no participa en todos los xirikite a los que podría o debería asistir. Por razones económicas y, probablemente, por otras que aún desconozco, la actividad ritual de una persona se limita a dos o tres adoratorios xiriki. Por otra parte, una persona al casarse, también adquiere compromisos rituales con los xirikite del cónyuge. Entre los huicholes, los cargos religiosos siempre involucran a la pareja. Observé que casi todos los comuneros de T+apurie comparten al menos una membresía activa en algún grupo xiriki. En épocas de fiesta un individuo puede pasar varias semanas en una fiesta xiriki, asistiéndolo posteriormente a otra.

Las jornadas de trabajo cooperativo, que forman parte de las fiestas del xiriki, se organizan cuando hace falta realizar labores pesadas, como el desmonte de un nuevo coamil o la construcción de un corral de piedra. Cuando las fiestas del xiriki se combinan con ceremonias de los primeros frutos y de iniciación para los niños (Tatei Neixa), no suelen realizarse tales jornadas de trabajo cooperativo. En Tatei Neixa se celebra la transformación del elote en mazorca, en este periodo no hay necesidad de realizar trabajos agrícolas que requieran una cooperación mayor a la del conjunto de ranchos.

El tukipa o casa grande

Los xirikite son adoratorios enfocados al culto de determinados antepasados concretos que pertenecen a grupos bilaterales de parentesco. De esta forma, tienen una importante función en la reproducción de la cohesión social más allá

Alice Schlegel, una destacada especialista en las culturas indígenas del suroeste de los Estados Unidos. Para los huicholes *t+apuritari* prefiero hablar de grupos xiriki, ya que los objetos ceremoniales que son los focos de la actividad ritual no son solamente los atados de mazorcas del tipo *niwetsika*. Preuss (1908a: 191) documentó equivalentes del xiriki entre los mexicaneros donde, en lugar de adoratorios, se usan cuevas. En donde guardan una serie de objetos asociados con sus antepasados, pero también con los miembros vivos de los grupos de parentesco.

de los conjuntos de rancho. Sin embargo, no existe una jerarquía o un sistema que coordine a los diferentes adoratorios xiriki. Tampoco existe un xiriki donde se reúne toda la comunidad. En contraste, el culto a los míticos ancestros comunes (los primeros comuneros o dioses fundadores) es un asunto que pertenece a otro tipo de centro ceremonial, conocido como la "casa grande", tukipa o *callihuey*.

En realidad, el tukipa no se organiza con criterios de parentesco sino, más bien, como una unidad territorial. Los centros ceremoniales de este tipo funcionan como centros político-religiosos de las subdivisiones de la comunidad que pueden llamarse "distritos tukipa". Todos los ranchos de un distrito determinado "pertenecen" a un centro ceremonial, aun cuando los habitantes de los ranchos provengan originalmente de otras partes. En cambio, los xirikite no se organizan con criterios de territorialidad. Ya que ni los grupos xiriki, ni los xirikipas son unidades endógamas, una persona puede pertenecer a adoratorios parentales que se ubican en distritos tukipa que no son el suyo, o inclusive están en otras comunidades. En este sentido, xirikite y tukipa son sistemas paralelos.

Los nexos genealógicos que unen a los dioses del tukipa con sus descendientes —o sea, los habitantes del distrito tukipa— no se guardan en la memoria. Así, el tipo de parentesco que une a todos los miembros del distrito tukipa es de un grado superior y, en este sentido, los grupos xirikite están subordinados a los tukipa. Como grupo de parentesco ficticio, el tukipa podría compararse con un clan bilateral, la diferencia es que no solamente se rinde culto a un ancestro mítico común, sino a todo un grupo de antepasados deificados: a todos los miembros de la comunidad original que son los integrantes de un verdadero panteón. De una manera similar como en el xiriki, el panteón del tukipa se organiza como una familia, aunque más extensa y compuesta por un bisabuelo (Tatutsi Maxakwaxi, el principal dios venado), un abuelo (Tatewarí, el dios del fuego), una abuela (Takutsi, la principal diosa de la fertilidad), el padre (Tayau, el dios solar), cinco madres que son esposas del sol (las diosas de la lluvia y/o del maíz) y cinco hermanos mayores (dioses de la cacería y del peyote) de los seres humanos, que son los hermanos menores. Las deidades que son el enlace entre tukipa y xiriki son las cinco diosas madres del maíz, las cuales comparten los adoratorios xiriki con los antepasados genealógicamente comprobables de los grupos de parentesco. Las cónyuges del dios solar también son las esposas de Watakame y del simple agricultor.

Según me explicaron mis informantes, los centros ceremoniales tukipa son los ranchos donde vivieron los primeros comuneros, es decir, los dioses fundadores. Por lo tanto, el tukipa es el rancho de los dioses. De hecho, la estructura arquitectónica del centro ceremonial se relaciona claramente con el rancho huichol. El

gran templo (*tuki*) corresponde a la cocina, los templos restantes —que se llaman xirikite, al igual que los adoratorios parentales— son los cuartos particulares de las diferentes deidades.⁷ Todos los templos, *tuki* y xirikite, están agrupados alrededor de una gran plaza central de danza que equivale a los patios de los ranchos. Los coamiles que rodean el centro ceremonial pertenecen a la comunidad y son trabajados por quienes ocupan cargos en el *callihuey*.

Para los huicholes *t+apuritari*, el culto del xiriki no es tan primordial como las fiestas del tukipa. Según el mito, los antepasados más antiguos eran los dioses que habitaban en el centro ceremonial (de hecho siguen viviendo ahí). En épocas posteriores, la comunidad se dispersó y la gente comenzó a vivir en ranchos particulares. Por esto se dice que antes no se celebraban fiestas de xiriki. Hoy en día, los huicholes solamente regresan a vivir al rancho de sus ancestros deificados cuando tienen que cumplir algún cargo del tukipa. Sin embargo, según el mito, los tukipa tampoco son los ranchos originales de los dioses, el verdadero rancho primordial es Te'akata, el tukipa de los dioses, ubicado en una barranca cercana al pueblo de Santa Catarina, en un lugar que se considera el "centro del universo". En este sentido, la relación entre ranchos y tukipa es la misma que vincula a los diferentes tukipa con Te'akata. Por razones obvias, no podemos abusar de estos mitos para reconstruir los cambios históricos que experimentó la organización social wixarika. No hay razón para suponer que el patrón de los ranchos dispersos no siempre haya sido lo común en la Sierra del Nayar.

Los encargados del tukipa se llaman los *xukuritamete*, "jicareros", o *hikuritamete*, "peyoteros", y son los integrantes de una auténtica institución ritual multifuncional. Los cargos de jicarero son quinquenales. En trabajos anteriores presenté un análisis detallado de la jerarquía del tukipa de Keuruwit+a (1994; 1998). Son los principales del distrito tukipa (los ancianos *kawiterutsixi*) quienes distribuyen los cargos basándose en revelaciones oníricas. El encargado recibe una jícara que representa a una deidad, misma que personifica durante todo el tiempo que dura el cargo, llevando también su nombre como propio. Cuando después de cinco años una persona vuelve a obtener una jícara, suele recibir una de mayor rango. El hecho de que cada miembro del grupo de los jicareros represente a uno de los antepasados deificados, permite que el gobierno tradicional —el grupo de los encargados del tukipa— reviva la comunidad original de los dioses fundadores y la mantenga unida. Más que nada, lo que hacen los encargados es reactualizar

⁷ Los xirikite principales del tukipa tienen la misma orientación que los adoratorios que se encuentran en los ranchos. Sin embargo, es importante señalar, que los templos que forman parte de un centro ceremonial comunitario tienen funciones rituales muy distintas a las que cumplen los xirikite parentales. Éstos últimos están dedicados al maíz y los antepasados concretos de un grupo bilateral de parentesco, mientras que los templos del centro ceremonial corresponden a deidades particulares (Tayau, Tamatsi, etcétera).

el mito y los sacrificios cosmogónicos que dieron origen a las cosas (Neurath, 1994; 1998).

Según las investigaciones de Arturo Gutiérrez sobre los tukipa de la comunidad wixarika de Tateikie (San Andrés Cohamiata), en los centros ceremoniales de esta comunidad, los cargos del tukipa se heredan dentro de grupos bilaterales o patrilineales de parentesco. En T+apurie esto sucede ocasionalmente, pero no es la regla. Con esta evidencia podría postularse que los tukipa de T+apurie también hubieran tenido originalmente una organización de parentesco, pero hasta la fecha no tenemos evidencia alguna que lo garantice, que el modelo sanadreseño sea "más original" que la actual organización de los tukipa santacatarineros. La teoría de la filiación plantea que los grupos consanguíneos de parentesco sean, en términos de evolución social, más antiguos que los grupos organizados con base en territorialidad, pero esta suposición no se fundamenta en criterios científicos, sino en viejos prejuicios (Kuper).

Sin embargo, considero que puede suponerse que los antecedentes precoloniales —el "trasfondo prehispánico" de los sistemas de cargos que ha sido discutido por Aguirre y Carrasco—, sean más visibles en las jerarquías de los tukipa huicholes que en otros casos. Esta afirmación, por supuesto, debe ser tomada con cautela, sin pensarse en los huicholes como un grupo que permaneció "culturalmente congelado" desde los tiempos prehispánicos; pero tampoco debe negarse que en los tukipa encontramos sistemas de representación en que los agentes rituales son dioses o, como hubieran dicho los antiguos nahuas, sus *ixiptla* "pieles o cubiertas" (Graulich: 31).

El centro ceremonial tukipa, es decir, el "rancho" o "casa grande", es el espacio donde los jicareros realizan los grandes mitotes (*neixa*) comunitarios. Festejar juntos implica formar un grupo cooperativo de trabajo. De hecho, los jicareros también son los encargados de cultivar el gran coamil del tukipa y de renovar los edificios del centro ceremonial. Como brigadas de trabajo visitan además los ranchos de personas que tienen una participación destacada en el tukipa y cooperan en labores pesadas similares a las que se realizan en ocasión de las fiestas de los xirikite (el desmonte de nuevos coamiles, la construcción de cercas, la fabricación de vigas...). Por otro lado, los peyoteros también son los integrantes de una especie de "escuela de iniciación". Esto implica que los ritos agrícolas del tukipa siempre están vinculados con el proceso de aprendizaje por el cual los jicareros están pasando.

Este tipo de iniciación chamánica es un asunto comunal, ya que se trata de repetir la experiencia que tuvieron los integrantes originales del tukipa, o sea, el primer grupo de peyoteros conformado por los ancestros míticos deificados. Como

búsqueda colectiva de visiones, la iniciación huichola gira alrededor del culto al peyote y las peregrinaciones al desierto de Wirikuta y al Cerro del Amanecer (Paritek+a) en la Sierra de Real de Catorce (en el norte del estado de San Luis Potosí), pero siempre se establecen vínculos entre estos aspectos del culto y la propiciación de fertilidad y lluvias. Los sistemas rituales de los centros ceremoniales huicholes unen el ciclo anual de los ritos de fertilidad con los ritos de iniciación del ciclo de vida.

La arquitectura de los centros ceremoniales tukipa es bastante compleja. En este momento, no la puedo describir con detalle, solamente insistiré en la importancia del simbolismo de la “casa grande” en relación con la organización social y la cosmovisión.

“La casa”, la *société à maison* y los “sistemas de casas” (Lisón; Lévi-Strauss, 1981; Macdonald; Carsten y Hugh-Jones) son formas de organización social donde tres maneras de relacionarse —la coresidencia, la cooperación y el parentesco— se combinan para constituir un grupo social de características *sui generis*. Por otra parte, en tales sociedades, las casas como edificios y como máxima expresión del patrimonio material y espiritual del grupo, suelen adquirir valores simbólicos especiales. Por una parte, el enfoque de la “casa” permite superar el trato preferencial que los etnólogos, durante mucho tiempo, tuvieron para los grupos de parentesco (sobre todo, para los de unificación), pero también sirve para reavivar las investigaciones sobre las relaciones entre organización social, arquitectura y cosmovisión.⁸

En toda la Sierra del Nayar encontramos edificios de grandes dimensiones que se llaman *callihueyes*. El término deriva del náhuatl, la antigua *lingua franca* de la región —*calli* significa “casa” y *huey* “grande”—, pero no siempre se refiere al mismo tipo de edificio. En algunos casos el *callihuey* es una casa fuerte de planta cuadrangular, que funge como sede de las autoridades cívico-religiosas de una “comunidad” de origen colonial. En otras comunidades la “casa grande” es el *tuki*, el templo circular comunitario, vestigio evidente de una viva tradición mesoamericana. Entre los T+apuritari (y posiblemente entre todos los huicholes orientales), la palabra *callihuey* no solamente denomina al edificio del gran

⁸ Aunque no se han realizado indagaciones especializadas al respecto, puede suponerse que también en Mesoamérica hubo sistemas de casas. De hecho, esa fue la hipótesis de Lévi-Strauss en su visita a México en 1979 (Jáuregui, comunicación personal). Según los planteamientos de López Austin y otros autores, el *calpulli* —“la casa grande” de los antiguos nahuas— fue, simultáneamente, una unidad residencial, un grupo de parentesco y una comunidad cooperativa, que se reunía en ocasión de las jornadas de trabajo colectivo y para festejar los ritos de un culto común que estaba enfocado en el adoratorio del *calpultecotl* o dios patrón del grupo (López Austin; López Austin y López Luján; Escalante, 1990). Lamas y Anaya han aplicado el concepto levistraussiano de la casa para los mixtecos y los mayas clásicos, respectivamente (Lamas; Anaya). Recientemente, Monaghan y Sandstrom aplicaron el concepto de la casa para grupos indígenas contemporáneos de tradición mesoamericana.

templo, sino también a los centros ceremoniales tukipa enteros. El *tuki* solamente es una —si bien la mayor— de las estructuras de todo un conjunto arquitectónico complejo que es denominado la “casa” o el “rancho grande”.

Una serie de términos relacionados con la palabra *ki* ofrecen pistas sobre las implicaciones simbólicas que tiene la “casa” entre los huicholes T+apuritari. *Ki* significa “casa”, *kie* es el rancho “donde está la casa”, *tuki* es el gran templo circular y tukipa es el centro ceremonial “donde está el *tuki*”. *Kiekari*, tentativamente traducido como “conjunto de lugares donde hay casas”, es un término que, por una parte, significa “pueblo (en el sentido de aldea)” y “comunidad”, pero también “el mundo entero”, “el universo” o “el cosmos”.

<i>KI</i> casa	<i>KIE</i> rancho o “donde está la casa”	<i>KIEKARI</i> ranchería o conjunto de ranchos (= conjunto de lugares donde hay casas)
<i>TUKI</i> o <i>CALLIHUEY</i> la casa grande	<i>TUKIPA</i> o <i>CALLIHUEY</i> el rancho grande o “donde está la casa grande”	<i>KIEKARI</i> comunidad o conjunto de lugares donde hay casas (grandes), ranchos (grandes) o rancherías
Metafóricamente: el mundo entero (que es como un <i>tuki</i> = una casa grande)	Metafóricamente: el mundo entero con su estructura dual asimétrica (que es como un <i>tukipa</i> = un rancho grande)	<i>KIEKARI</i> el mundo entero o el conjunto de lugares donde hay casas (ranchos, rancherías, casas grandes, <i>tukipas</i> , comunidades...)

El amplio campo semántico de esta palabra, no es en sí algo tan extraordinario. El simbolismo de los centros ceremoniales se basa precisamente en esta ambivalencia, producto de la polisemia. Tanto el *tuki*, como el tukipa son representaciones o modelos arquitectónicos del universo, escenografías del drama mítico-cósmico-ritual. El mundo entero se confunde con una simple aldea, ésta con su propio templo, y éste con una casa particular o, inclusive, con una simple jícara (Kindl). El universo —*kiekari*— es el conjunto de todos los ranchos y, a la vez, la única gran casa del tipo *callihuey*. Gracias a un complejo sistema de correspondencias y oposiciones simbólicas binarias, se establecen una serie de conexiones entre elementos de la naturaleza, arquitectónicos y sociales.

No hay duda de que el edificio del gran templo común —el *tuki*— y los demás templos del centro ceremonial pueden considerarse la expresión arquitectóni-

ca de un gran modelo cognitivo que estructura a la sociedad y su cosmovisión (Carsten y Hugh-Jones). Solamente hay que tomar en cuenta que este modelo cognitivo no existe en abstracto, ya que siempre se manifiesta en cosas concretas: en edificios y paisajes, en formas de organización social y política, en diseños artísticos y en las coreografías de las danzas rituales.⁹

El edificio monumental del *tuki* simboliza, desde luego, la cohesión del grupo y la estabilidad del cosmos. Pero esto no es todo: a pesar de su "gran simetría", el tukipa expresa las contradicciones internas de la cosmovisión y de la sociedad. En este contexto, el *tuki* solamente representa una parte del "rancho grande": la cocina que es el ámbito femenino.

Por otro lado, en el tukipa de Keuruwit+a existen dos pequeños templos del tipo xiriki, dedicados al sol (Tayau) y al dios peyote (Tamatsi Parietsika) que fueron construidos sobre basamentos piramidales de aproximadamente metro y medio. El acceso a estos adoratorios es por medio de empinadas escaleras. Mientras que los troncos piramidales son considerados réplicas del Cerro del Amanecer (Paritek+a), ubicado en el extremo oriental del universo huichol, las escaleras representan el sendero que el sol sube durante su viaje desde el inframundo hacia el cenit.¹⁰ De acuerdo con su orientación, hacia el Cerro del Amanecer, estos templos se ubican al extremo oriental de la gran plaza central de danza que representa el desierto de Wirikuta.

El *tuki* se ubica al otro extremo de este espacio. En contraste con las "pirámides" del sol y del peyote (ambas réplicas del Cerro del Amanecer), el *tuki* es una estructura hundida y representa la parte "oscura" y míticamente más antigua del universo: el inframundo, el mar, la costa de Nayarit y Te'akata, "el lugar del horno" donde se originó el fuego (Neurath, 1998).

El *tuki* se opone al patio con los xirikite pero, simultáneamente, forma parte del conjunto de templos que son agrupados alrededor del patio central. Según los planteamientos del "dualismo concéntrico jerarquizado", podemos concluir que el tukipa representa la totalidad del universo (Dumont, 1980). El patio con los xirikite, representa la parte luminosa de "arriba" (el desierto de Wirikuta) pero, en el contexto de todo el tukipa, se convierte en una imagen de la totalidad e incluye su parte opuesta, es decir, el *tuki* con su interior hundido y oscuro (el

⁹ Las observaciones de Preuss (1911; 1912) sobre los simbolismos de los espacios rituales coras y huicholes son de gran interés y resultaron estimulantes para mi trabajo. Lo que describe el etnólogo alemán en el caso de un patio cora de *mitote* es un sistema de correspondencias simbólicas donde cada elemento del espacio ritual corresponde a un elemento importante del cosmos. Sus observaciones sobre los tukite huicholes son más escuetas pero apuntan en la misma dirección (1908d).

¹⁰ Los cinco escalones de la escalera del sol corresponden a los cinco grados de acercamiento hacia el sol que encontramos en el xiriki —las mazorcas y piedritas que representan personas y antepasados— (Preuss, 1908c: 592).

inframundo). El gran templo, es un modelo del universo pero, en el contexto de todo el centro ceremonial, únicamente representa una parte.

Es evidente que la casa grande wixarika no solamente simboliza la armonía del cosmos, sino también sus contradicciones internas. Por otra parte, podemos afirmar que el distrito tukipa corresponde al modelo de la *société à maison*, aún cuando se trata de una versión muy dispersa de ella. El conjunto de los diferentes distritos tukipa conforma un "sistema de casas".

El simbolismo cósmico del tukipa se entiende aún mejor cuando analizamos cómo —al igual que el Cerro del Amanecer, Wirikuta, Te'akata y el mar— todos los demás lugares importantes del paisaje ritual también están representados por medio de estructuras arquitectónicas particulares. Así, el *tuki* y los xirikite son un conjunto de réplicas de todos los puntos relevantes del universo huichol, ilustrando el término *kiekari* que significa "mundo", y "pueblo". Cada tukipa ocupa el centro de un amplio sistema de correspondencias simbólicas que conecta cargos, templos, dioses y lugares de culto del paisaje. Los peyoteros representan a las diferentes deidades del panteón huichol y se encargan de los templos xirikite que sirven como sus moradas y como réplicas de los lugares de culto del paisaje que también les corresponden.

La cabecera

En el territorio de la comunidad de T+apurie, a parte de tukipa y xirikite, existe también un tercer tipo de centro ceremonial. Se trata de un conjunto de edificios públicos que son de origen colonial y se ubican en la cabecera de la comunidad, en el pueblo de Santa Catarina Cuexcomatitán, y sirven como sede de dos jerarquías distintas de encargados.

En la casa principal se reúnen los funcionarios de la jerarquía "cívico-religiosa", variante del clásico sistema de cargos, compuesta por *tatuwani* (gobernador tradicional del náhuatl *tlatoani*), juez, capitán y alguacil. Los integrantes de este gobierno tradicional se llaman *its+kate* porque sus insignias o símbolos de autoridad son varas de madera de brasil (*its+*). Cada uno de los tres distritos tukipa de la comunidad de T+apurie cuenta con un representante en el gobierno tradicional de la cabecera (el comisario).¹¹

El poder central de la comunidad es bastante débil en comparación con las autoridades de los distritos tukipa, pero los *its+kate* sí tienen la facultad de convocar

¹¹ *Pantherías* o "agencias" son subdivisiones territoriales menores que tienen un agente comunal como representante frente al comisario del tukipa y los *its+kate*. A diferencia de los xirikite, los tukipa y la cabecera misma, estas unidades no tienen una importancia ritual mayor.

asambleas y, ocasionalmente, faenas comunitarias.¹²

Las mayordomías se relacionan con el culto a los Cristos *xaturite* y santos del templo católico *teyupani* o capilla (del náhuatl *teopan*). El ritual huichol separa las actividades de subsistencia de las actividades netamente comerciales. Así, su cosmovisión establece una diferencia fundamental entre estos dos ámbitos de la economía. Las peregrinaciones, los ritos agrícola-iniciatorios del tukipa y las fiestas de los xirikite sirven para asegurar la subsistencia agrícola, la reproducción y la salud. Actividades como la ganadería, el trabajo asalariado, el comercio legal, el narcotráfico y el bandolerismo se relacionan claramente con las fiestas del ciclo católico, o sea, con el culto a Cristo (Xaturi-sol) y los santos del *teyupani* y, debido a la presencia de las deidades cristianas en los adoratorios parentales, también con las ceremonias de los xirikite.

La economía orientada hacia las ganancias individuales se asocia siempre con el mundo mestizo o *teiwari*. Para los *wixaritari* sus "vecinos" son gente antisocial: siempre ávidos y listos para engañar al indígena, no acatan la ley de la reciprocidad. Siendo descendientes de los monos (pero no de Watakame y de las madres del maíz), solamente consumen pero no reconocen sus obligaciones rituales. Esta concepción, sin embargo, de ninguna manera significa que los huicholes vean mal el dinero o la riqueza material. Al contrario, para ellos, el dinero es sagrado, ya que es una sustancia vital (casi equivalente a la sangre) que Nuestro Padre Xaturi dejó para nosotros al morir en la cruz.

Conclusiones

El xiriki se opone a los demás centros ceremoniales, porque es el único que tiene una auténtica organización de parentesco que se basa en grupos de descendencia genealógicamente demostrable, pero carece de un territorio propio. Desde luego, no se trata de un grupo segmentario o de descendencia unilineal, ya que la membresía en los grupos xiriki se hereda bilateralmente, es decir, por las líneas del padre y de la madre, además de que se adquiere también a través del matrimonio. Tukipa y cabecera cuentan con una organización territorial y comunitaria, aunque en el primer caso también existe una organización basada en lazos de descendencia mítica.

¹² Una tercera jerarquía adscrita a la cabecera (pero sin funciones rituales) son los integrantes del comisariado de autoridades agrarias: el presidente de bienes comunales, el consejero de vigilancia, el tesorero y el secretario. El presidente de bienes comunales es elegible para el cargo del presidente de la UCIH-Jal., la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco, organismo de reciente fundación que depende política y/o económicamente del Instituto Nacional Indigenista (INI), de los Fondos Regionales de la SEDESOL y de una serie de ONG.

En *T+apurie*, el término sociológico de “comunidad” corresponde mejor a los distritos tukipa (“la casa grande”) que a la “comunidad indígena” de Santa Catarina Cuexcomatitán. Esta última, más bien, es un sistema de casas que se caracteriza por una reactiva debilidad en términos de cohesión social. De esta forma, “la casa grande” es más que una “estructura intermedia”. No es el tukipa el que vincula la comunidad con los supuestos grupos domésticos, sino la comunidad la que vincula los diferentes tukipa entre sí.

Las fiestas de los niveles xiriki y tukipa comparten el énfasis en el cultivo del *coamil* (es decir, la fertilidad agrícola), en la iniciación infantil (*Tatei Neixa*) y en el culto a los ancestros. Como señalé, solamente en el primer caso se incluyen también los antepasados genealógicamente demostrables de los miembros de un grupo bilateral de descendencia. A diferencia de estos antepasados, los ancestros del tukipa son de naturaleza ficticia pero, en términos de la ciencia de la religión, pueden considerarse verdaderos dioses.

Al igual que las demás actividades de carácter comercial —es decir, las que no son de subsistencia—, la ganadería se asocia principalmente con el culto a los Cristos (*xaturite*) y santos del *teyupani*, no así con los dioses del tukipa. El xiriki, en este contexto, tiene una función de desenlace entre los dos sistemas rituales comunitarios, ya que combina el culto a los Cristos y santos con la veneración de los ancestros, tanto reales como míticos. De esta manera, puede afirmarse que el ritual de los templos “particulares” no está diferenciado, solamente lo es el culto comunal que se enfoca, o en los ancestros míticos comunes los dioses del tukipa, o en los *xaturite* y santos del templo católico. Podemos suponer que es por esta razón, por la cual todos los huicholes tienen adoratorios xirikite. El culto del templo parental, por sí solo, es suficiente para reproducir lo esencial de la cultura wixarika. Hemos mencionado que los tukipa y *teyupanis* solamente existen entre los huicholes que cuentan con una organización comunitaria-territorial, para la gran mayoría de los wixaritari que viven fuera de la región del Chapalagana, estos centros ceremoniales no son indispensables.

La especialización ritual de los centros ceremoniales comunitarios, desde luego, no es excluyente. En el tukipa también se veneran los *xaturite* y los santos, mientras que en las ceremonias del *teyupani* se invocan los dioses no cristianos. *Tatata Xaturi Itsipe* (el pequeño Cristo) se identifica con *Tamatsi Teiwari Yuawi* (un antepasado mítico asociado con la planta *kieri*), y *Tanana* (la Virgen de Guadalupe) con deidades femeninas como *Tetei Wierika Wimari* (la diosa del cielo) o la madre de las cinco *Niwetsika*.

Tukipa y *cabecera* tienen sus jerarquías particulares de cargos, pero solamente a nivel de la casa grande encontramos el vínculo de la actividad ritual pro-

piciatoria de fertilidad con la iniciación chamánica grupal. En este mismo nivel es donde encontramos la mayoría de las fiestas *neixa*, es decir, los procesos rituales que, estructuralmente corresponden mejor a los mitotes de los demás grupos étnicos del Gran Nayar. La iniciación chamánica también puede realizarse en contextos fuera del tukipa y su jerarquía de jicareros pero, entonces, no se integra tanto en las ceremonias públicas de carácter agrícola.

La organización ceremonial de los t+apuritari tiene una estructura triangular, donde, por diferentes criterios, cada una de las tres instituciones se opone a las otras dos. Formas contrastantes de la organización social y parental (territorialidad *vs.* descendencia bilateral), así como los diferentes aspectos del culto (dioses de la subsistencia *vs.* santos del comercio) se complementan. Esto significa que no debemos postular que uno de los tres principios organizativos —la alianza, la descendencia bilateral y la territorialidad— sea el más auténtico o antiguo, y por la misma razón, no podemos decir que el culto más antiguo (el de los dioses de la subsistencia) sea más auténtico que el culto católico de los cristos y santos.

	XIRIKI	TUKIPA	CABECERA
ORGANIZACIÓN DE PARTENTESCO:			
-genealógicamente demostrable	+	-	-
ORGANIZACIÓN DE PARTENTESCO:			
-mítico	-	+	-
ORGANIZACIÓN TERRITORIAL Y SISTEMA DE CARGOS	-	+	+
INICIACIÓN:			
-infantil	+	+	-
-chamánica individual	+	-	+
-chamánica grupal	-	+	-
FERTILIDAD Y TIPO DE PRODUCCIÓN:			
-agrícola y subsistencia	+	+	-
-ganadera y comercial	+	-	+
CULTO:			
-a los ancestros deificados	+	+	-
-a los cristos y santos	+	-	+

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1991 *Obra Antropológica IV, Formas de gobierno indígena*, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, FCE, México, [1953].

Anaya, Armando

1996 "La noción de casa como modelo explicativo del sistema de parentesco del Clásico Maya", en Jesús Jáuregui, María Eugenia Olavarría y Víctor M. Franco Pellotier (editores), *Cultura y comunicación. Edmund Leach in memoriam*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, UAM-I, México, pp. 129-154.

Bloch, Maurice

1986 *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge University Press, Cambridge.

1992 *Prey Into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge University Press, Cambridge.

Carrasco, Pedro

1961 "The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities, Pre-Spanish Background and Colonial Development", *American Anthropologist*, 63, pp. 483-497.

Carsten, Janet, y Stephen Hugh-Jones (editores)

1995 *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge.

Coyle, Philip E.

1997 *Hapwán Chánaka ("On the Top of the Earth"): The Politics and History of Public Ceremonial Tradition in Santa Teresa, Nayarit, Mexico*, tesis de doctorado, University of Arizona, Tucson.

Dumont, Louis

1980 *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, University of Chicago, [1966].

1983 *Introducción a dos teorías de la antropología social*, Editorial Anagrama, Barcelona, [1971].

Escalante Gonzalbo, Pablo

1990 "La polémica sobre la organización de las comunidades de productores",

Nueva Antropología, 11 (38), México, pp. 147-162.

Friedman, Jonathan

1977 "Tribus, estados y transformaciones", en Maurice Bloch (editor), *Análisis marxistas y antropología social*, Editorial Anagrama, Barcelona, [1975], pp. 191-239.

Furst, Peter T.

1994 "The Maiden who Ground Herself, Myths of the Origin of Maize from the Sierra Madre Occidental, Mexico", en *Latin American Indian Literatures Journal. A Review of American Indian Texts and Studies*, 10 (2), Pennsylvania State University, pp. 101-155.

Graulich, Michel

1996 "Los dioses del Altiplano Central", en *Arqueología Mexicana*, 4 (20), México, pp. 30-39.

Grimes, Joseph E., y Thomas B. Hinton

1969 "The Huichol and Cora", en Robert Wauchope (editor), *Handbook of Middle American Indians*, volumen 8 (Ethnology), University of Texas Press, Austin, pp. 792-813.

Guzmán, Adriana

1997 *Mitote y universo cora*, tesis de licenciatura en Etnología, ENAH, México.

Hinton, Thomas B.

1961 *The Cora Village as a Factor in Cora Indian Acculturation*, disertación de doctorado, Universidad de Arizona.

1990 "El Pueblo Cora. Una jerarquía cívico-religiosa en la parte norte de México", en Thomas Hinton (editor), *Coras, huicholes, tepehuanes*, INI-CONACULTA, México, [1972], pp. 9-32.

Jáuregui, Jesús

1992 *Bibliografía del Gran Nayar, coras y huicholes*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, INI, México.

en "La investigación etnológica sobre los coras y huicholes en los últimos cincuenta años, un comentario crítico", ponencia presentada en la XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de la Antropología, Tepic, Nayarit, 1996, para publicarse en Jáuregui, Neurath y Guzmán (editores).

Jáuregui, Jesús, Johannes Neurath y Adriana Guzmán (editores)

en Antropología e historia del Gran Nayar, coras y huicholes, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, México.

- Jáuregui, Jesús, Johannes Neurath y Arturo Gutiérrez (editores)
 en *La semana santa en el Gran Nayar*, 2 volúmenes, Centro de Estudios Me-
 xicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Kindl, Olivia
 1997 *La jícara huichola, un microcosmos mesoamericano*, tesis de licenciatura en
 Etnología, ENAH, México.
- Kuper, Adam
 1982 "Lineage Theory, A Critical Retrospect", en *Annual Review of Anthropology*
 11, pp. 71-95.
- Lamas, Marta
 1996 "Las reglas de matrimonio entre los mixtecos. El caso de 8 Venado, 'Garra
 de Tigre', rey de las dos Mixtecas", en Jesús Jáuregui, María Eugenia
 Olavarría y Víctor M. Franco Pelletier (editores), *Cultura y comunicación.*
Edmund Leach in memoriam, Centro de Investigaciones y Estudios Super-
 iores en Antropología Social, UAM-I, México, pp. 121-127.
- Leach, Edmund
 1961 *Rethinking Anthropology, London School of Economics Monographs on Social*
Anthropology 22, University of London, The Athlone Press, Londres.
- Lévi-Strauss, Claude
 1981 "La organización social de los kwakiutl", en *La vía de las máscaras*, Siglo
 XXI editores, México, [1979], pp. 140-162.
 1984 *Palabra dada*, Espasa Calpe, Madrid.
 1986 *Mirando a los lejos*, Emecé Editores, Buenos Aires, [1983].
 1988 "Historia y etnología", *Anuario de Etnología y Antropología Social* 1, UAM,
 México, pp. 8-74.
 1991 "Maison", en Pierre Bonte y Michel Izard (editores), *Dictionnaire de*
l'Ethnologie et de l'Anthropologie, Presse Universitaires de France, pp.
 434-436.
- Lisón Tolosano, Carmelo
 1971 "La Casa en Galicia", en *Antropología Social en España*, Siglo XXI editores,
 Madrid, pp. 111-165.
- López-Austin, Alfredo
 1984 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Instituto
 de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, [1980].
- López Austin, Alfredo, y Leonardo López Luján
 1996 *El pasado indígena*, fideicomiso historia de las Américas, serie hacia una

nueva historia de México, COLMEX-FCE, México.

Macdonald, Charles (editor)

1987 De la hutte au palais. Sociétés "à maison", en *Asie du Sud-Est insulaire*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, París.

Magriñá, Laura

1997 "Permanencia del sistema de parentesco cora de Jesús María del siglo XVIII hasta nuestros días", ponencia presentada en el *Annual Meeting of the American Society for Ethnohistory*, México.

Mauss, Marcel

1971 "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, [1923-1924], pp. 152-263.

Monaghan, John

1996 "The Mesoamerican Community as a Great House", en *Ethnology*, 35 (3), pp. 181-193.

Monzón, Arturo

1945 "Restos de clanes exogámicos entre los cora de Nayarit", en *Publicación número 4*, ENAH, México, pp. 12-16.

Mulhare, Eileen M. (editor)

1996 "Special Issue: Mesoamerican Community Organization, Barrios and Other Customary Social Units", en *Ethnology*, 35 (2 y 3).

Neurath, Johannes

1994 "Sistemas de cargos y cosmovisión, la jerarquía de los centros ceremoniales *tukipa* en la comunidad T+apurie (huicholes de Santa Catarina Cuexcomatitán)", ponencia presentada en la *XXIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de la Antropología*, Villahermosa, Tabasco.

en "Cosmovisión y sexualidad en la fiesta Namawita Neixa de Keuruwit+a", ponencia presentada en la *XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de la Antropología*, Tepic, Nayarit, 1996 (b), para publicarse en Jáuregui, Neurath y Guzmán (editores).

1997 "El complejo mitote del Gran Nayar y sus transformaciones norte y mesoamericanas", ponencia presentada en el *Annual Meeting of the American Society for Ethnohistory*, México.

1998 Las fiestas de la Casa Grande. Ritual agrícola, iniciación y cosmovisión en una comunidad wixarika (T+apurie/Santa catarina Cuexcomatitán), tesis de doctorado en antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Neurath, Johannes, y Jesús Jáuregui
 en "La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su
 prensa contribución a la mexicanística", en Preuss 1997.

Preuss, Konrad Theodor

1907 "Die Hochzeit des Maises und andere Geschichten der Huichol-Indianer.
 Reisebericht III von K. Th. Preuss", *Globus, Illustrierte Zeitschrift für
 Länder- und Völkerkunde*, 91 (12) Brunswick, pp. 185-193.

1908a "Ein Besuch bei den Mexicano (Azteken) in der Sierra Madre Occidental.
 Reisebericht V (Schluss) von K. Th. Preuss", *Globus, Illustrierte Zeitschrift
 für Länder- und Völkerkunde* 93 (12), Brunswick, pp. 189-194.

1908b "Die religiösen Gesänge einiger Stämme der mexikanischen Sierra Ma-
 dre", *Archiv für Religionswissenschaften* 11 (2-3), Leipzig, 369-398.

1908c "Ethnographische Ergebnisse einer Reise in die mexikanische Sierra
 Madre", *Zeitschrift für Ethnologie* 40, Berlín, pp. 582-604.

1908d "Die Astralreligion in Mexiko in vorsepanischer Zeit und in der Gegenwart
 (gekürzt)", 3rd International Congress for the History of Religions,
 Oxford, 1, pp. 36-41.

1909 "Dialoglieder des Rigveda im Lichte der religiösen Gesänge mexikanischer
 Indianer", *Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder und Völkerkunde*,
 Brunswick, 95 (3), pp. 41-46.

1911 "Die Opferblutschale der alten Mexikaner erläutert nach Angaben der
 Cora-Indianer", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 43, pp. 293-308.

1912 Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter
 mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten
 nebst Wörterbuch Cora-Deutsch, G.B. Teubner, Leipzig.

1931 "Au sujet du caractère des mythes et des chants huichols que j'ai recueillis",
Revista del Instituto de Etnología 2, Universidad Nacional de Tucumán,
 Buenos Aires, pp. 445-457.

en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (editores), *Magia, fiestas y literatura en
 prensa el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, Centro de Estudios
 Mexicanos y Centroamericanos, INI, México.

Sandstrom, Alan

1998 "Grupos toponímicos y organización doméstica entre los nahuas del
 Norte de Veracruz", ponencia presentada en el *Simposio familia y paren-
 tesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, Universidad
 Iberoamericana, 11-12 de febrero, México.

Weigand, Phil C.

- 1972 "Co-operative Labor Groups in Subsistence Activities among the Huichol Indians", en *Mesoamerican Studies* 3, Southern Illinois University Museum, Carbondale.
- 1978 "Contemporary Social and Economic Structure", en Kathleen Berrin (editor), *Art of the Huichol Indians*, The Fine Arts Museum of San Francisco, 101-115.
- 1981 "Differential Acculturation among the Huichol Indians", en Phil C. Weigand y Thomas Hinton (editores), *Themes of Indigenous Acculturation in Northwest Mexico*, Anthropological Papers 38, University of Arizona, pp. 9-21.

Weitlaner, Roberto

- 1945 "Parentesco y compadrazgo coras", en *Publicación número 4*, ENAH, México, pp. 3-11.