

Jerarquía, reciprocidad y cosmovisión: el caso de los centros ceremoniales tukipa en la comunidad huichola de Tateikie*

ARTURO GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL**

Hierarchy, reciprocity and cosmogony: the Tukipa ceremonial centers in the Huichol community of Tateikie. *Considering that peoples' cosmogony is the one in charge of arranging their universe, then the mental categories that arise from it have to be found closely related to the social disposition that supports culture. The aim of this article is to look for those paths that enable a culture—in this case the Huichol—to organize itself as a well-structured whole. In order to accomplish it, several levels and institutions belonging to their social reality are analyzed and related to each other. Furthermore, this article analyzes how the disposition in the geography of Huichol ceremonial centers called Tukipa is not arbitrary, on the contrary, they express an axis mundi given by means of values and hierarchies assigned to each ceremonial center. The conclusion is that the duality in the Huichol thought is susceptible of manifesting itself in the social structure as a triadic dualism or as a concentric dualism. Therefore, the model of the universe is applied to certain ritual exchanges that generate important alliances among different ceremonial centers, affecting certain matrimonial alliances as well as the organization of pilgrims in charge of collecting peyote. Considering the emergence of the cosmogony links on the ceremonial centers organization, on exchanges as well as on the pilgrims' row; it is then that this article suggests that by means of this probable autochthonous model, other realities are organized such as civil and church charges.*

Key words: Huichol, Gran Nayar, territoriality, kinship, rituality.

Introducción

Fueron Durkheim y Mauss (1994 [1963]) quienes propusieron que toda cultura clasifica de manera lógica las cosas, animales, plantas y personas, otorgándoles valores determinados en una escala de pensamiento. Esta lógica consiste en la jerarquización de ciertos conceptos con relación a otros: la razón no otorga a todos el mismo valor simbólico. Como consecuencia, se crean grupos de conceptos distinguibles unos de otros. Así, la mente humana ha ideado categorías que emer-

gen, en un primer momento, de aquella base a la que se le puede llamar esquemas mentales (Durkheim y Mauss, 1994: 4). Éstos se materializan mediante una determinada simbología que alcanza, en última instancia, una realidad de pensamiento abrazada por la religión (Durkheim, 1991: 8).

Las cosas que se clasifican quedan integradas a un talante particular de entender y observar al mundo: la cosmovisión, constituida por categorías de tiempo, espacio, género, número, sustancias y cosas (Durkheim, 1991), lo que posteriormente Lévi-Strauss (1988: 97)

* Artículo recibido el 19/09/02 y aceptado el 04/11/02.

** Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, San Rafael Atlixco no. 186, Col. Vicentina, Iztapalapa, C.P. 09340 México, D.F.

denominará como *categorías abstractas*, plasmadas en las representaciones de las costumbres y expresadas mediante una simbología pertinente, esquema, en última instancia, perteneciente a la naturaleza social (Lévi-Strauss, 1979: 18).

En este sentido, los tótem y su emergencia como pensamiento clasificador resultó ser un material etnográfico importante para profundizar en la problemática de las clasificaciones y la organización social. Es así como Van Gennep (1920: 345-346) arriba a la conclusión de que las culturas en general, y no particularmente las totémicas, clasifican y ordenan su universo, “unas veces según sus dominios psíquicos, otras veces según su utilidad alimenticia, agraria, industrial, productora o consumidora”, creando verdaderos esquemas simbólicos y sociales. Se podría considerar, siguiendo a Lévi-Strauss (1988), que el ordenamiento cultural al que se refiere Van Gennep y que los etnógrafos develan a la hora de profundizar en la simbología indígena, son verdaderos esquemas clasificatorios que permiten a los seres humanos fundamentar el universo natural y social en forma de totalidad organizada. Por ello, las clasificaciones son términos que no operan aislados unos de otros sino, por el contrario, su lógica depende de las relaciones que se establecen entre sí. A partir de esta situación, nos planteamos el objetivo de conformar un modelo sobre las concepciones simbólicas de los huicholes, que descansan en su muy particular forma de concebir el cosmos, es decir, en su cosmovisión y las relaciones que ésta genera con la estructura social. Así, un modelo que se constituye a partir de la realidad etnográfica tiene que vincular los diferentes niveles sociales registrados con las clasificaciones culturales y buscar así las correspondencias que guardan términos aparentemente diferentes por su plasticidad o dispares en su función ritual, como son las relaciones que se generan entre las representaciones míticas, la estructura social y el sistema de parentesco.

Además, el presente artículo está organizado en función y como continuación de otro trabajo titulado *El sacrificio amoroso: un ritual de muerte que invoca a la vida* (Gutiérrez, 1999). En aquella ocasión se analizaron los centros ceremoniales tipo *tukipa* en virtud de su distribución en la geografía, llegando a la conclusión de que la sociedad huichola se organiza conforme un dualismo concéntrico y que su operatividad emana de una ideología sacrificial (Gutiérrez, 1999). Nuevas investigaciones nos han llevado a incluir algunas contradicciones que en esa ocasión no se vislumbraron. Existían centros ceremoniales que en aquel momento queda-

ron fuera del modelo propuesto y que estaba basado en la reciprocidad e intercambios presentados en la cultura. Ante este panorama surge la pregunta: por qué aquellos *tukipa* no pertenecen a las alianzas entre los diferentes centros ceremoniales. No obstante, el enfoque teórico adoptado considera a la cultura como un sistema del cual nada relativo a éste escapa. Si esto es así, entonces, ¿de qué forma se relacionan aquellos *tukipa* excluidos de los intercambios rituales? Éste fue el cuestionamiento de partida para continuar sobre el tema. La segunda cuestión es crear una pasarela analítica que dé cuenta de algo que en aquella ocasión quedó apenas como hipótesis de trabajo. Se propuso que tenía que existir una relación entre los centros ceremoniales, el parentesco y la organización de los cargos civiles. Corresponde a este artículo intentar solucionar tal afirmación o, por el contrario, desecharla.

Los *xukurikate* y su organización ritual

Para conformar el modelo analítico de esta investigación, tenemos que partir del examen de la organización de los grupos rituales denominados *xukurikate* de la comunidad huichola de Tateikie (San Andrés Cohamiata). Ellos son los encargados de llevar a cabo anualmente la peregrinación a Wirikuta (Real del Catorce, en el estado de San Luis Potosí) para la recolección del peyote (*hikulí*), el que, como se verá, cumple un papel fundamental en la reproducción cultural de los huicholes. La disposición y distribución de estos grupos involucra a los templos tipo *tukipa* y al conjunto de adoratorios familiares *xirikite*,¹ pertenecientes estos últimos a uno de los ocho templos. Cada grupo de *xukurikate* se impone la disciplina del ayuno, de soportar las extremas temperaturas del desierto, las grandes caminatas, se abstienen también de relaciones sexuales, no pueden beber alcohol y suelen someterse a desgastantes desvelos y baños rituales en manantiales helados. Este conjunto de abstinencias y esfuerzos es considerado por toda la comunidad como autosacrificios, argumentando que ganarse la vida es dar parte de ella.

Desde que Hubert y Mauss (1970) escribieron “De la naturaleza y de la función del sacrificio”, se sabe que el acto del sacrificio lleva implícita una remuneración social, lo que se manifiesta como favores de las deidades. Esta premisa se aplica al caso de los sacrificios y autosacrificios huicholes, en los cuales la devolución del titánico esfuerzo realizado por los *xukurikate* se espera como lluvia y salud dados por los dioses (Gutiérrez, 1999).

¹ *Xirikite* se utiliza como plural de *xiriki*.

Las diferentes filas de peregrinos no se aparejan arbitrariamente sino que cada cargo tiene una tarea determinada en la peregrinación y un significado que alude a ciertos mitos de creación. Las filas se dividen básicamente en tres partes: los líderes y dirigentes que van hasta adelante, los que van en medio y los que van atrás (Gutiérrez, 1998: 93), estos últimos son los encargados de las labores más pesadas, pero ¿qué es lo que la fila de xukurikate estructura para mantenerse en una dinámica tan poco redituable? La respuesta está en la propia organización familiar que da forma a la fila de peregrinos, quedando, la peregrinación, en una de sus tantas tareas, quizás la más exótica, pero no por ello la más importante. Al parecer, las filas de peregrinos encuentran su justificación en un importante aparato cosmogónico que ayuda a edificar el conjunto de la vida ritual vinculada a sus centros ceremoniales tukipa y a sus adoratorios xirikite. Ideológicamente las filas peregrinales se consideran parientes descendientes de un antepasado mítico común. Los peregrinos de tukipa pueden ser o no parientes genealógicamente demostrables, no obstante están unidos como familia “ficticia” por pertenecer a un determinado tukipa que lleva el nombre mítico de un ancestro, por lo que se consideran sus descendientes. Como se verá, esto tiene repercusiones importantes en el sistema de parentesco.

Los centros ceremoniales y la descendencia ficticia

Los centros ceremoniales del tipo tukipa son los cuarteles en donde los xukurikate llevan a cabo sus ceremonias agrícolas denominadas *neixa*: *tatei neixa* (la danza de Nuestras Madres, realizada al final de la temporada de lluvias) *hikuli neixa* (la danza del peyote, al inicio de la temporada de lluvias) *namawita neixa* (la danza del escudo o espalda, en plena temporada de lluvias) y *mawarixa* o la fiesta del toro.

En Tateikie existen ocho comunidades,² cada una con un templo tukipa, o en veces dos: San Andrés (la

cabecera), San José, Cohamiata, Tierras Blancas, Las Guayabas, San Miguel, Las Pitayas (deshabitada hoy en día), Santa Bárbara. Se verá más adelante que cada tukipa conserva el nombre mítico de algún ancestro que hace referencia a la epopeya de creación, manteniendo una jerarquía determinada según su designación mitológica. La fila de peregrinos también se organiza bajo este principio y los nombres que ostentan no se eligen al azar sino que responden a un sofisticado sistema de herencias, deberes, intercambios y alianzas entre xirikite y tukipa.

Los peregrinos que participan en los rituales mencionados, por el hecho de pertenecer a la fila de xukurikate y convivir durante cinco años o a veces diez, se consideran parientes descendientes de un antepasado mítico común, sean o no parientes genealógicamente demostrables, ellos están unidos como familia “ficticia”, afiliados a uno o más centros ceremoniales.

Los tukipa y su distribución en el espacio

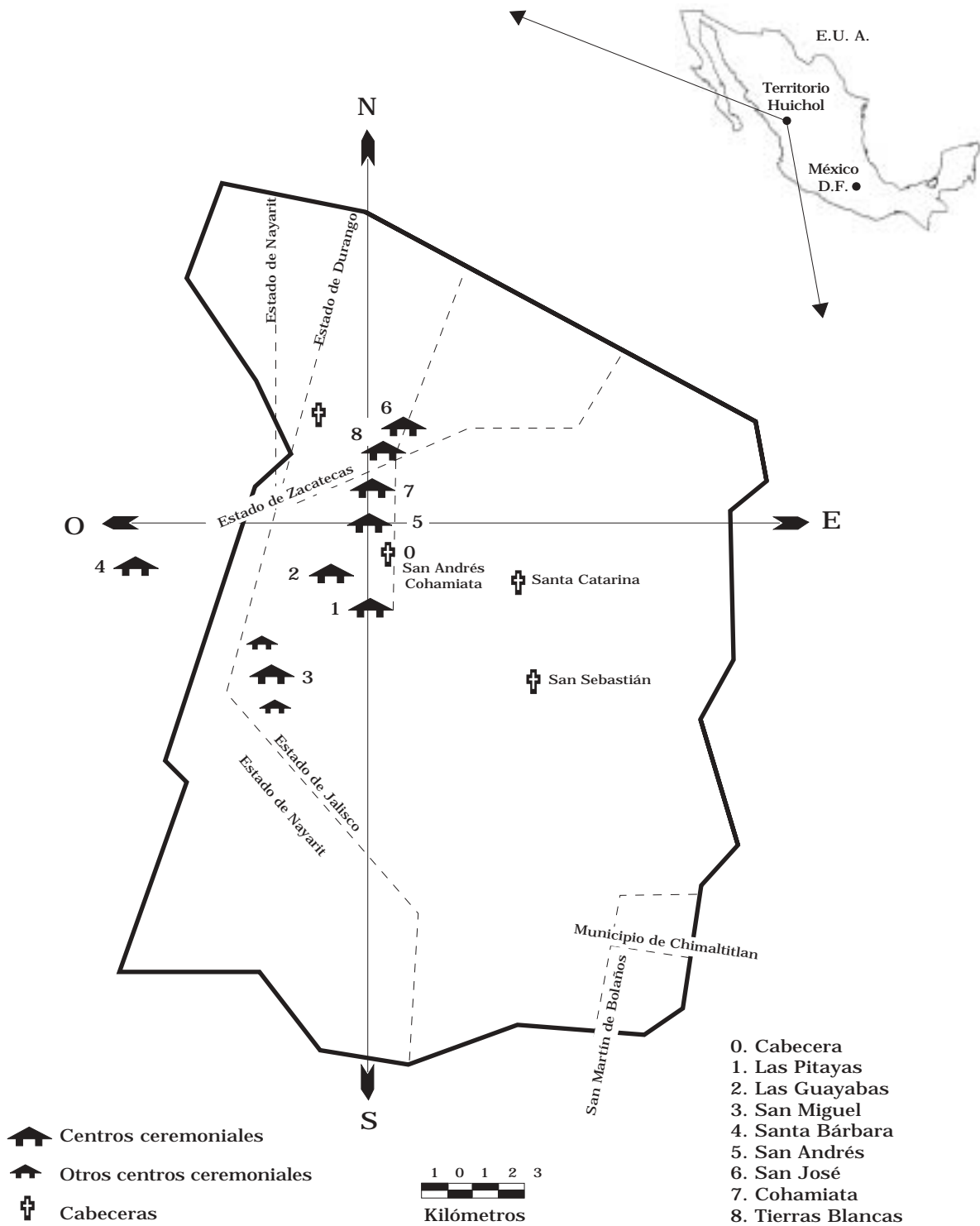
Comprender la organización de los xukurikate con relación a sus centros ceremoniales implica averiguar cómo conciben sus deberes con los demás. La hipótesis rectora del artículo supone que tanto su organización ritual como la distribución de los tukipa en la geografía responde a una clasificación cosmogónica determinada. Por ello, para abordar analíticamente las taxonomías que organizan a los centros ceremoniales es necesario relacionar tres planos de la realidad huichola: *la cosmogónica*, vinculada a *los intercambios ceremoniales* y estos dos planos aunados al *parentesco*.

Abordemos primero el caso de los centros ceremoniales, los cuales se distribuyen en la geografía con base en: a) las direcciones cardinales, b) sus posiciones unos respecto a otros, y c) los valores jerárquicos que se les atribuyen mediante el código mitológico o exegético. El ordenamiento asignado a cada centro ceremonial mediante números se debe más que nada a su agrupación en la geografía, como se aprecia en el mapa 1:³

² Por comunidad entendemos el conjunto de los ocho centros ceremoniales (tukipa) considerados como pertenecientes a San Andrés Cohamiata, los cuales mantienen relaciones constantes, tanto ritual como económicamente. Cada uno de los tukipa alberga un conjunto de adoratorios (xirikite) en donde se reúnen los grupos domésticos, los cuales a su vez tienen sus ranchos. Las agrupaciones pertenecen también a un poblado que se diferencia de otro por tener un nombre determinado. A estas instancias juntas los huicholes las identifican como la comunidad de Tateikie. Los ocho centros ceremoniales y los poblados cuentan a su vez con una cabecera administrativa en San Andrés, lugar donde se ubica el centro civil y la iglesia. El término *cabecera* sólo lo utilizaremos para designar a estas dos instancias y a su centro ceremonial, y comunidad para diferenciar a los poblados entre sí.

³ El mapa fue elaborado con base en la información de la cartografía del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática y la del Instituto Nacional Indigenista. Para cualquier duda remitimos al lector a esos mapas.

Mapa 1
Distribución de los centros ceremoniales de Tateikie



- 1) Nete+kari Tunuwame (Las Pitayas), el segundo nombre de este tukipa es el mismo que el del centro ceremonial de la cabecera. El primer nombre significa abuelo, por lo tanto cantador central, es decir Tatewari, Nuestro Abuelo el Fuego, quien en términos mitológicos fue el primer cantador. Así, el significado del centro ceremonial es el de un cantador que tiene el poder de mantener comunicación con las diferentes deidades, las cuales se manifiestan en los rituales a través del fuego central.
- 2) Kuyueneneme (Las Guayabas), que los huicholes lo traducen como la humedad de una flor o bien un lugar de lluvias.
- 3) Kierimanawe (San Miguel); el *kieri* es una planta psicotrópica que se opone al peyote por habitar el inframundo. En términos cosmogónicos, los huicholes le asignan a este tukipa el lugar del crecimiento o nacimiento de esta planta.
- 4) Painawe (Santa Bárbara), según un huichol es: “el lugar más debajo de la noche”.
- 5) Tunuwame (San Andrés), es el centro ceremonial más importante entre todos, por ser el de la cabecera y tener un papel de centro. Los sanandreseños dicen que este tukipa es hijo primogénito del de las Pitayas, y que por eso se llaman igual.

- Como se revisará posteriormente, esto resulta significativo para la distribución de los tukipa.
- 6) Yakawame (San José), en donde nació “Nuestra Madre el Águila”.
 - 7) Tseriekame [Maxakuari] (Cohamiata); “nuestro hermano el cantador del norte.
 - 8) Tierras Blancas (¿).⁴

El significado de los tukipa nos fue revelado a través de una metodología que incluía entrevistas con huicholes, a propósito de una investigación sobre las diferentes partes del cuerpo. Una porción importante de preguntas se refería a los centros ceremoniales en el que participaban los entrevistados. Los resultados que abrevaron de la colocación espacial de los tukipa resultaron relevantes, pues de la información se desprendieron otras consideraciones que hasta la fecha estaban silenciadas: la apreciación endógena de los centros ceremoniales relacionados, primero entre sí y luego con la ubicación dentro del mapa geográfico y cosmogónico. Al darnos cuenta de esto, nos concentramos en una pregunta sencilla pero básica: en qué parte dentro del territorio geográfico y cosmogónico se concibe la ubicación de los ocho centros ceremoniales. Las respuestas variaron, pero hubo un notable consenso que sintetizamos en la tabla 1:

Tabla 1
Ubicación y términos espaciales de los centros ceremoniales

	Tukipa 1 Nete+kari Tunuwame	Tukipa 2 Kuyueneneme	Tukipa 3 Kierimanawa	Tukipa 4 Painawe	Tukipa 5 Tunuwame	Tukipa 6 Yakawame	Tukipa 7 Tseriekame	Tukipa 8 Tierras Blancas
Ubicación geográfica	Suroeste	Suroeste	Suroeste	Suroeste	Noreste	Noreste	Noreste	Noreste
Término espacial	<i>Metahek+</i>	<i>Y+witari</i>	<i>Mu'u*</i>	<i>Net+a</i>	<i>Hixiapa</i>	<i>Y+witari</i>	<i>Metahek</i>	<i>Y+wita</i>
Significado del término	Arriba	Abajo	Cabeza	Inferior	Centro	Abajo	Arriba	Oscuro

* Este término no deja de sorprendernos, pues *Mu'u* es superior, sin embargo la asignación que recibe este centro ceremonial está asociado con la planta psicotrópico *kieri*, que en la mitología huichola es uno de los símbolos más importantes vinculados al inframundo. Al formularles este razonamiento, los huicholes decían que así es porque ellos tenían a Cristo y que por eso eran jefes.

⁴ Nos han indicado que en esta comunidad no existe un tukipa grande, pero que sí uno chico que “es igual porque es ya tukipa, porque ahí van a hacer fiestas todos”. Esto resulta interesante ya que en nuestro último trabajo de campo (Gutiérrez, 2002) vimos cómo en la rancharía Cabeza de Venado nació un centro ceremonial, el cual, aunque no participa con los otros ocho centros, realiza fiesta con alguno de ellos. A manera de hipótesis proponemos que la forma en que otros centros ceremoniales nacen, o mueren, responde a la lógica organizacional que aquí se presenta.

Tabla 2
Disposición de los centros ceremoniales

Estructura suroeste	Estructura noreste
1. Las Pitayas (arriba/centro)	5. San Andrés (arriba/centro)
2. Las Guayabas (abajo)	6. San José (abajo)
3. San Miguel (arriba)	7. Cohamiata (arriba)
4. Santa Bárbara (abajo)	8. Tierras Blancas (abajo)

El término endógeno para los tukipa 1, 2, 4, 6, 7 es más que claro; nos remite a una ubicación de oposición del tipo arriba/abajo. Con los centros ceremoniales 3, 5, 8 se utilizaron nociones relacionadas con la parte de arriba o de abajo, pero recurriendo a una nomenclatura distinta: el tukipa 3 es cabeza. A este órgano del cuerpo se le asigna una relación con la parte alta, lo que lo coloca arriba. Pero el término *kierimanawe* está vinculado con lo de abajo, por ser parte del inframundo. Se puede deducir entonces que con respecto a los tukipa del lado suroeste tiene una posición de arriba, pero que en relación con los centros ceremoniales del lado noreste estaría colocado abajo. Esto quedará claro más adelante. El término del número 8 no expresa que esté abajo, pero la oscuridad pertenece al inframundo, es decir abajo del suelo. Ahora bien, si se observa la ubicación geográfica de los centros ceremoniales tal y como aparecen en el mapa 1, cada uno de ellos corresponde con una dirección cardinal determinada, y pueden ser clasificados como se hace en la tabla 2.

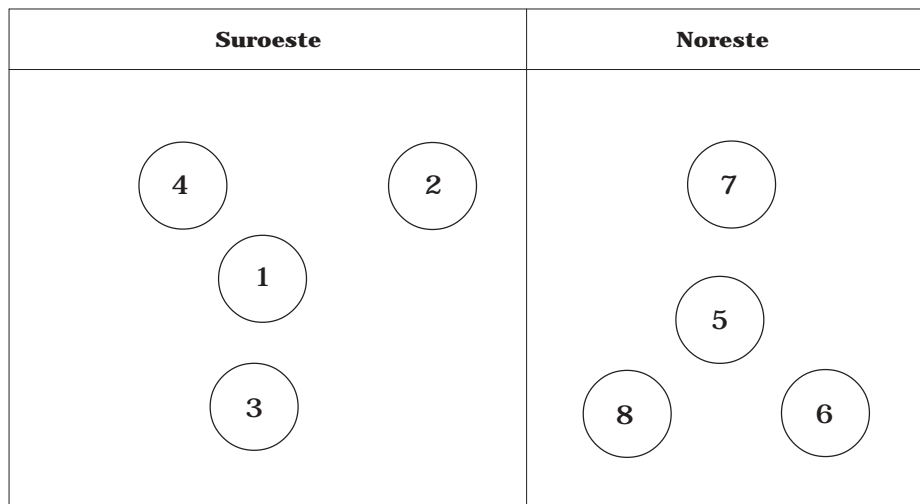
Para realizar el siguiente análisis se requiere tomar como referencia al tukipa de la cabecera, por ser el de

mayor importancia en términos tanto jerárquicos como rituales. Siguiendo la distribución de los centros ceremoniales en la geografía, aparentemente el conjunto de templos crearía dos estructuras, cada una con una oposición del tipo arriba/abajo: una en el lado suroeste y la otra en el noreste. Aunque da la impresión de que las dos mitades son simétricas, en realidad no lo son. Las diferentes exégesis y la cosmovisión de los sanandreseños ubican un centro para cada uno de estos conjuntos. Las Pitayas es el de la estructura suroeste, al cual le fue asignado el número 1 y el centro de la estructura noreste es el tukipa principal de la comunidad, el número 5. Los huicholes aseguran que los dos tukipa "son lo mismo", y de hecho en varias ocasiones nos han comentado que este centro ceremonial fue el primero de todos. Esto resulta lógico con la explicación de su nombre, pues se asocia con el Abuelo Fuego, primer cantador y padre del Sol. Al desprender una estructura central se logra romper entonces la simetría entre las dos primeras estructuras. Esta tripartición corresponde al mapa mental del universo huichol, como se revisará en el siguiente apartado.

Cosmovisión y centros ceremoniales

Desde Carl Lumholtz (1981) se sabe que, a diferencia de nuestros mapas, los huicholes colocan al punto cardinal este arriba, porque lo asocian con el cielo y el sol; cosmogónicamente es ubicado en el desierto de Wirikuta. Al punto cardinal norte se le ha designado Hauxamanaka, una montaña en Durango. El norte

Diagrama 1
La distribución por mitades en la geografía de los tukipa



junto con el oriente mantienen una importante relación con lo de arriba y las propiedades solares (Kindl, 1997 Neurath, 1998, Gutiérrez, 1998). Esta primera relación se opone al occidente o Haramara, el inframundo, ubicado en San Blas, Nayarit; y al sur, Xapawiyeme, en la laguna de Chapala, Jalisco. Se sabe que la parte de abajo, del inframundo, es devaluada simbólicamente por la parte superior. Desde la perspectiva endógena, la devaluación de la parte baja se aprecia mediante el vencimiento de los seres del inframundo por parte de los seres de arriba, especialmente por Tawewiekame (Nuestro Padre el Sol). En el centro, no obstante, se reconcilian las dos partes del universo y es representado mediante la figura de Tatewari, Nuestro Abuelo el Fuego. Sin embargo, aunque al parecer el centro se supedita por igual al polo de arriba y al de abajo, en realidad no es así, ya que por lo general es asimilado con el fuego central Tatewari, que mantiene una identidad de género directa con el Padre Sol: el segundo nace del primero. Así, el centro mantiene relaciones con los dos polos, pero su simbología se estrecha con la parte de arriba. Por ello no es gratuito que los dos tukipa que se registran con la designación de centro estén asociados con lo de arriba, aunque uno de ellos, el asociado al fuego, el número 1, participe de la estructura suroeste.

La organización tripartita descubierta aquí condiciona también otros ámbitos de la sociedad huichola, como la arquitectura de los centros ceremoniales, la distribución de los peregrinos dentro del ritual, o bien la construcción cultural que se tiene del cuerpo. Se aprecia entonces que la colocación y significados de los tukipa se construyen en una oposición triádica que parte de un dualismo que conlleva necesariamente una jerarquización, comprendida mejor si se sabe que los tukipa dentro de su propia estructura tienen valores determinados del tipo arriba-abajo-centro, lo que, como se verá, conduce a una doble oposición.

Los centros ceremoniales como *axis mundi*

El pensamiento huichol concentra y sintetiza al universo y la existencia en un mapa mental al que los antropólogos denominan *axis mundi* y los huicholes *nierika*, concepto este último que representa al universo cosmogónico como completo, acabado, perfecto.

Los huicholes aprecian bajo este principio la ubicación y concepción de los tukipa, pues se encuentran relacionados por valores asignados cosmogónicamente. Por ello la disposición de una mitad en su interior es entera por sí misma (diagrama 1), generando cada estructura una oposición del tipo arriba-abajo-centro. Por parte de la estructura suroeste, los tukipa 4 y 2

pertencen a lo de abajo; 3 y 1 a lo de arriba, aunque dijimos que el 1 es centro también. En la estructura del noreste los tukipa 8 y 6 corresponden a lo de abajo, en tanto que el 7 y el 5 a lo de arriba, teniendo el 5 un valor de centro. No obstante, como comunidad completa, las estructuras son mitades que componen una imagen mayor que responde a esa otra imagen cosmogónica *axis mundi* o *nierika* y que se muestra en el diagrama 2.

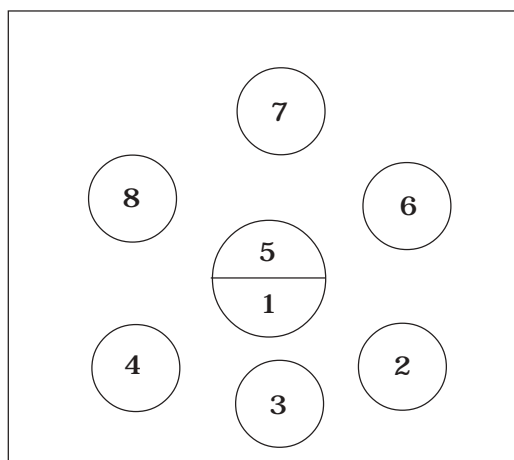
Así, queda un juego de tres estructuras con sus respectivas divisiones: lo de arriba, estructura noreste, lo de abajo, estructura suroeste, y lo de en medio, estructura céntrica, compuesta por el conjunto de los centros de las dos estructuras.

Ahora bien, si contraponemos la imagen que vemos con esta otra que aparece en el diagrama 3, y que ejemplifica su mundo cosmogónico tal y como los huicholes lo conciben (Kindl, 1997, Gutiérrez, 1998) se devela al fin la manera en que se piensan y se organizan respecto a la totalidad de su universo.

Los intercambios del peyote

La estructura que acabamos de desentrañar tiene un importante movimiento social, activado acaso por las alianzas e intercambios entre los diferentes tukipa, engranaje que hace girar y reproducir a este sistema, al que se puede denominar ya como concéntrico triádico (Lévi-Strauss, 1987: 168).

Diagrama 2
Distribución del conjunto de los tukipa



En un trabajo anterior propusimos que las dos estructuras analizadas mantenían relaciones endogámicas y que en cambio se daba una exogamia en el interior de cada mitad (Gutiérrez, 1999). No obstante, con los nuevos datos recopilados en el campo, esta afirmación es difícil de sostener, pues hoy en día el deterioro del sistema de parentesco huichol nos remite a algo diferente. Para profundizar en el sistema de parentesco entre los huicholes es necesario, antes que nada, estudiar los intercambios rituales que entre los xukurikate se dan.

De los deberes más sobresalientes de los peregrinos es surtir de hikuli a la comunidad de San Andrés Cohamiata, lo que tiene un significado de suma importancia en la Semana Santa. Para asimilar la complejidad de aquellos intercambios, resulta indispensable penetrar en la mecánica de la distribución de hikuli. En una ocasión un peregrino comentó que no todos los años iban a la peregrinación en busca de peyote, explicando que no era necesario que todos los *xukurikaten* fueran a Wirikuta. Aquella vez les tocaba ir a sus *teukarĕ*⁵ al desierto, es decir a los peregrinos de otro tukipa y ellos serían invitados. Un año después, en la celebración de hikuli neixa, en un tukipa antagónico al del peregrino, observamos esta distribución ritual de hikuli. Consecutivamente se etnografiaron diferentes celebraciones pudiendo establecer la manera en que los huicholes de Tateikie organizan los intercambios. Es necesario aclarar que éstos se hacen sólo en los centros ceremoniales tukipa y no en los adoratorios xirikite, aunque ahí también lleven a cabo los rituales neixa.

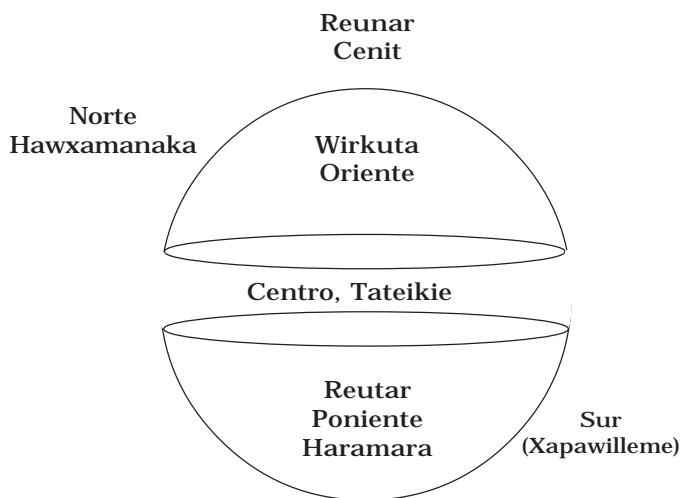
Los intercambios consisten en ofrecer a los miembros de un determinado tukipa el peyote que se recolectó en Wirikuta; se puede entregar como licuado o en trozos, o como danzas o luchas rituales. Es acompañado además con intercambios de tamalitos, caldos o *tejuino*.⁶ De esta manera el prestigio de los xukurikate que ofrecen el hikuli a otro tukipa se pone en juego, pues si no recolectan suficiente cacto para la fiesta entonces ésta se presenta pobre y desanimada. En cambio, cuando los peregrinos traen abundante peyote la fiesta luce espléndida reuniendo a una gran cantidad de participantes. Aunque los cargos de xukurikate duran cinco años, el mismo grupo no se ve forzado a ir anualmente a recolectar el peyote, sino que un año van a la recolecta y al siguiente no van, y aunque se oiga sencillo, no lo es. Para poder organizar los intercambios y los itinerarios al desierto se forman dos grupos que

aparentemente no responden a las tres estructuras que presentamos al principio, sino que la división se observa en función del valor simbólico de cada tukipa, es decir, todos los que pertenecen a los tukipa considerados como los de arriba van a un mismo tiempo, en tanto que los de abajo van en otra fecha, como se logra apreciar en la tabla 3.

Vemos que en el primer ciclo de cinco años los templos pertenecientes a la parte de arriba asisten a la recolecta los años 1, 3, 5; en tanto que los de abajo acudirán los años 2, 4, 5. Los dos grupos coinciden en el quinto año, pues recordemos que van todos. En el nuevo ciclo de cinco años les corresponde a los tukipa de abajo ir primero al desierto; aparentemente, a los xukurikate de los tukipa de abajo les correspondería ir cuatro veces seguidas, pero en realidad no es así pues van los años 2, 4 y 5 y en el primer año del nuevo ciclo van los cargos entrantes. Por lo tanto, en el nuevo ciclo los cargos entrantes de los tukipa de abajo irán al desierto los años 1, 3, 5, y a los cargos entrantes de los tukipa de arriba les tocará ir los años 2, 4, 5. Como se aprecia, son a los tukipa de arriba a los que en esta ocasión les corresponderá ir cuatro veces seguidas a la peregrinación.

Esta distribución que al parecer responde a una configuración por mitades no es tampoco simétrica, ya que la fila de los tukipa de arriba incluyen a los tukipa 1 y 5 que, como vimos, tienen un significado central,

Diagrama 3
Representación de la cosmovisión
de los huicholes



⁵ Teukari significa hermano o compañero.

⁶ El tejuino es una bebida de maíz fermentado muy recurrente en las celebraciones que suelen realizar los huicholes.

Tabla 3
Intercambios entre los centros ceremoniales

Ciclo de 5 años		Ciclo de 5 años		Ciclo de 5 años	
Templos de Arriba	Templos de Abajo	Templos de Abajo	Templos de Arriba	Templos de Arriba	Templos de Abajo
Años en que les toca ir a los tukipa a la peregrinación					
1, 3, 5	2, 4, 5	1, 3, 5	2, 4, 5	1, 3, 5	2, 4, 5
1 Pitayas 3 S. Miguel 5 S. Andrés 7 Cohamiata	2 Guayabas 4 S. Bárbara 6 S. José 8 T. Blancas	2 Guayabas 4 S. Bárbara 6 S. José 8 T. Blancas	1 Pitayas 3 S. Miguel 5 S. Andrés 7 Cohamiata	1 Pitayas 3 S. Miguel 5 S. Andrés 7 Cohamiata	2 Guayabas 4 S. Bárbara 6 S. José 8 T. Blancas

lo que rompe en términos simbólicos la simetría entre los dos conjuntos. Podríamos proponer de manera aún tentativa que en esta ocasión el dualismo y el triadismo son indisociables, lo cual nos lleva a plantear que sin la ecuación presentada, la formación entre grupos y la recolección e intercambio del peyote no sería posible, como enseguida se verá.

Intercambios y organización social

Se mencionó ya que los peregrinos que se adentran en el desierto tienen la obligación de hacer fiesta, ofrecer peyote y carne de uno o varios venados que cazan; en tanto que los que se quedan deben sacrificar reces para los recién llegados. Se establece de esta manera una relación de obligaciones recíprocas entre los donadores que ofrecen un animal en sacrificio y los que reciben al animal sacrificado, quienes dispensarán a su vez el peyote a los sacrificadores, donación esta última que implica el principio moral del autosacrificio, pues llevar hikuli hasta la sierra es cumplir con las penurias de la abstinencia y el esfuerzo físico.

Aunque hoy en día el modelo constituido en la realidad aparece fragmentado, aún se aprecian alianzas e intercambios entre los diferentes centros ceremoniales, que, por lo demás, no siempre son evidentes. Los intercambios entre los tukipa no son arbitrarios, puesto que la elección de quién intercambia con quién en el periodo de cinco años responde a la geografía y distribución de las dos estructuras diametrales, la céntrica y sus divisiones entre los de arriba y los de abajo. Ana-

licemos el diagrama 4 (en la página 85) para comprender mejor esta organización.

La reproducción de las alianzas e intercambios dependen de su dinamismo y de que las relaciones rituales entre los centros ceremoniales nunca sean entre pares de iguales. Como se aprecia en el diagrama 4, los tukipa de arriba tienen que intercambiar con alguno de los de abajo y nunca entre ellos, y viceversa. En el año uno, a los grupos de arriba les corresponde ir a la peregrinación primero y tienen que intercambiar de la siguiente manera: estructura suroccidental 1 con 2; 3 con 4; estructura nororiental: 5 con 6; 7 con 8. El segundo año, cuando toca a los grupos de abajo ir a la peregrinación, su intercambio con los tukipa de arriba se da así: suroccidental, 4 con 1; 2 con 3; nororiental: 8 con 5; 6 con 7. Hasta aquí los intercambios se presentan restringidos a su propia estructura. No obstante, al tercer año, cuando nuevamente van al desierto los tukipa de arriba, los intercambios se generalizan abriéndose a la estructura contigua. Así, los grupos de peregrinos de los tukipa de la estructura suroccidental de abajo intercambian 1 con 6; 3 con 8; y los de la estructura nororiental 5 con 2; 7 con 4. En el cuarto año, los grupos de la estructura suroccidental intercambian 4 con 5; 2 con 7; nororientales: 8 con 1, 6 con 3. En el quinto año no hay intercambios pues los cargos se alternan y todos los grupos van a recolectar peyote. No obstante, en los cuatro años han intercambiado todos los de arriba con todos los de abajo. En el ciclo en que los de abajo comienzan los intercambios, éstos se invierten respetando la secuencia de intercambios restringidos y generales.⁷

⁷ En la dos últimas observaciones etnográficas que realizamos (marzo y junio del 2002) apreciamos algo tan interesante como dramático. Varias comunidades habían discutido entre sí, quedando excluidas de ciertos intercambios, sobre todo la

Hasta aquí se ha señalado que la peregrinación a Wirikuta responde a una estructura mucho más profunda que el nivel consciente y exegético. Se han examinado diferentes grados de intercambios respondiendo a la interrogante formulada al principio: por qué los huicholes mantienen una tradición tan arraigada y aparentemente poco redituable en términos económicos, como es particularmente la peregrinación y, en general, lo que ellos denominan “el costumbre”. Sin embargo la respuesta ha quedado a medias, pues se ha propuesto que entender el fenómeno de la peregrinación y de los intercambios conlleva el estudio del parentesco y ver cómo las reciprocidades determinan las relaciones entre los centros ceremoniales y los adoratorios.

Inclusiones y exclusiones del sistema de reciprocidades

Antes de pasar al parentesco es pertinente aclarar que, en términos arquitectónicos y de distribución geográfica, existen más centros ceremoniales en la región de San Andrés Cohamiata no considerados junto con los ocho aquí estudiados. La razón de este procedimiento no es azarosa y responde a la relación que guardan éstos con el centro ceremonial más importante: el de la cabecera. Esto implica definir dos problemáticas que se presentan: a) a diferencia de los ocho centros ceremoniales que se incluyen en el modelo, los excluidos pueden pertenecer y estar ubicados en el perímetro de influencia de alguno de estos ocho tukipa. En este caso, la relación ritual se establece con el centro ceremonial de su comunidad o también con los xirikite ahí situados. No obstante, en la relación y organización conformada, se nota el mismo principio dual que ya se estipuló. A manera de hipótesis, proponemos que la liga, sea con el centro ceremonial o con los xirikite, ha de basarse y reproducir el modelo concéntrico ya descrito; b) aquellos tukipa que mantienen una relativa independencia, por no pertenecer necesariamente a una comunidad determinada de Tateikie, aunque participen políticamente en esta comunidad —como son, entre otros, los tukipa de Santa Gertrudis y el Chalate—, aunque gozan de una organización igual a la

de cualquier otro centro ceremonial, no mantienen relaciones de intercambios con los tukipa que componen el modelo que hemos presentado.

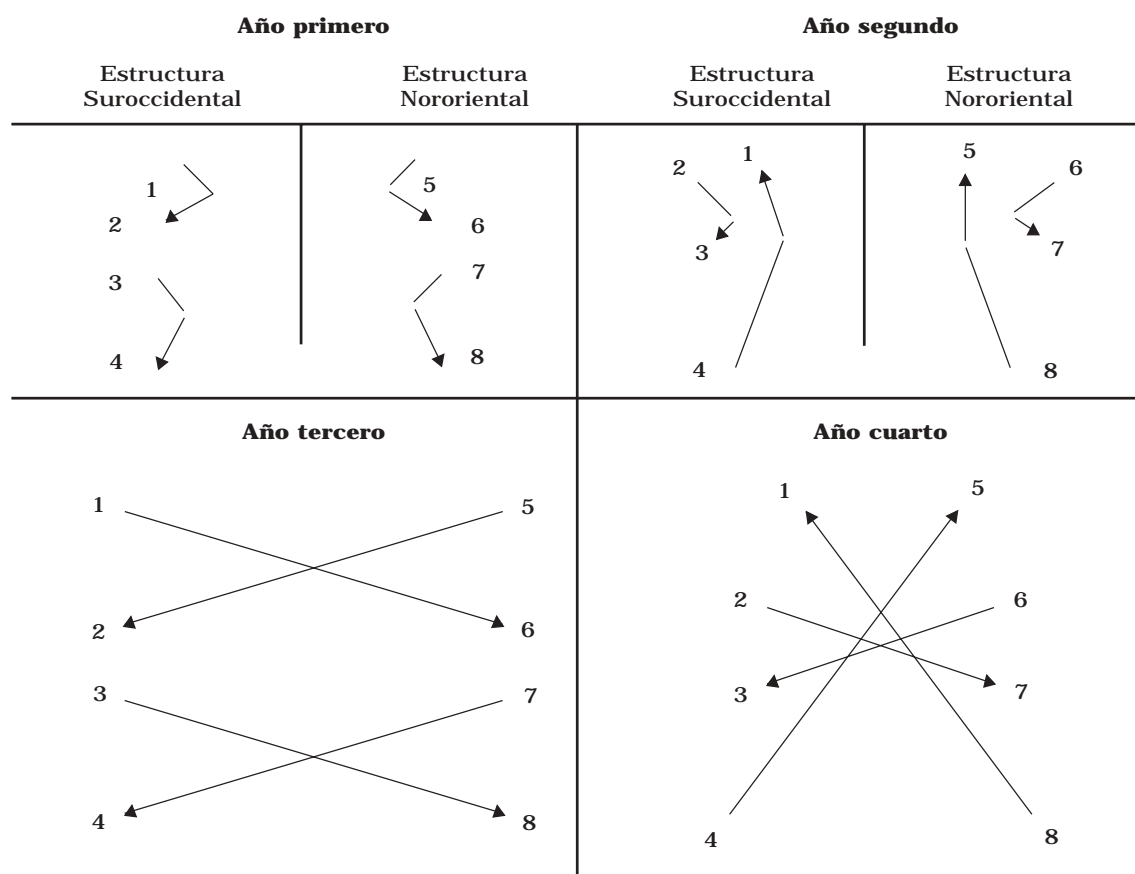
Asimismo, los criterios utilizados para excluir a los centros ceremoniales del modelo responden a las siguientes consideraciones: a) cada uno de los ocho tukipa tienen representatividad, mediante un anciano denominado *kawiteru*, en el centro ceremonial Tunuwame. De esta manera, los ocho *kawiterutsiri*⁸ del tukipa de la cabecera conforman el consejo de ancianos, instancia de mayor poder entre los huicholes; b) cada *kawiteru* tiene una posición determinada dentro del centro ceremonial Tunuwame; cada lugar es representado mediante un ramo de flores que se coloca en la ceremonia del cambio de techo del tukipa, y en donde intervienen los centros ceremoniales del modelo analizado, pero no otros; c) estos ocho centros ceremoniales acceden a un sistema ritual de intercambio de peyote, con un tiempo y una ruta bien definidos.

Fueron los conceptos formulados por P. E. Josselin de Jong (1951), de aglomeración (grupos pertenecientes al sistema) y distanciamiento (los grupos que, aunque pertenezcan a una etnia determinada quedan simuladamente excluidos del sistema) los que, desde un punto de vista analítico, nos ayudaron a esclarecer la relación entre centros ceremoniales. Se podría pensar que el distanciamiento que se observa entre templos del segundo tipo se debe a una exclusión por parte de los primeros; no obstante, nuestra propuesta es que no quedan excluidos del sistema sino, por el contrario, son un contrapeso en términos de la reproducción cultural. La operatividad de los sistemas concéntricos, como el planteado para el caso de los huicholes, requiere, a manera de reflejo, un distanciamiento del centro con la periferia, representando un “conflicto simulado” entre partes, lo que al parecer sucede con los tukipa no incluidos en nuestro modelo. No es arbitrario que estos templos se encuentren edificados del lado de la estructura suroccidental, asociada, como quedó asentado líneas arriba, con la parte de abajo y el inframundo (ver mapa 1). Se dijo también que esta parte es la que, en términos cosmogónicos, ocupa una posición devaluada ante la parte del noreste. Como vimos, el código mitológico la coliga con el mar y el inframundo, lugares donde la vida se genera y donde el universo

comunidad de San Miguel. Sucedió entonces que, en la Semana Santa, este último grupo no participó y el mecanismo de intercambios propios de la celebración quedó alterado. No sabemos aún las repercusiones de este melodrama, en términos macrosistémicos. A manera de hipótesis proponemos que la exclusión de un grupo significa la modificación del sistema en general. Nos encontramos apenas analizando la información desprendida de esta riña, la que es sumamente significativa y que merece todo un artículo de discusión. Al parecer, por el momento el sistema descrito ha quedado fracturado, lo relevante es ver cómo se reagrupan las partes, si es que lo hacen.

⁸ Kawiterutsiri es el plural de *kawiteru*.

Diagrama 4
Ciclo de intercambios de los tupika



alberga ciertos monstruos telúricos. Como se mencionó, las narraciones míticas ayudan a entender la repartición por mitades de los centros ceremoniales y las estructuras rituales, al mismo tiempo que proporcionan un fértil material para entender aquellos tukipa colaterales al modelo que nos atañe.

En la sierra huichola existe un sitio sagrado denominado Xapayuki, en el que algunas familias pertenecientes al tukipa del Chalate suelen dejar ofrendas. Lo significativo del caso es que ninguno de los miembros de este tukipa tienen algún cargo de peregrinos ni han ido a la peregrinación. Tampoco asisten a los neixa que los otros templos realizan. Al preguntarles por qué no conocen Wirikuta, respondieron que ellos nunca iban y que el hikuli se los daban los de San Andrés o los de las Pitayas, en cambio “cuando se van a la peregrinación les vendemos algodón y luego el marisco (pescado) del Chapalagana”. De esta información se puede desprender la funcionalidad de una doble oposición. Por un lado, existe un tipo de intercambio que no es pro-

piamente ritual sino de valor: pescado o algodón por hikuli, valor desigual. Por el otro, se establece una devaluación simbólica del producto intercambiado, el valor del pescado, que se consigue en el río Chapalagana, no implica un autosacrificio, en tanto que la recolecta del peyote lo entaña y además lo explica (Gutiérrez, 1998). Lo que se logra vislumbrar de esto es también una importante distinción laboral distribuida entre, quizá, recolectores y cazadores de venado, por un lado; y pescadores y recolectores (o compradores) de algodón, por el otro. Los primeros elementos de intercambio se asocian con el sol y el poder, en tanto que los segundos lo están con la lluvia y la diosa +tuanaka, pues una de las formas en que se manifiesta es el bagre, vinculado simbólicamente a los ríos o el mar. Así, podemos entender este distanciamiento como un conflicto simulado que opera, no obstante, dentro del sistema. Vale la pena preguntarse con quiénes realizan los rituales neixa los excluidos. Es imposible que lo lleven a cabo en su propia comunidad, pues ello implicaría una

especie de endogamia ritual que fracturaría las relaciones con el conjunto de la comunidad. Por lo tanto, la respuesta ha de encontrarse en la asociación que guardan con centros ceremoniales laterales, como la relación de Santa Gertrudis con, tal vez, el Chalate; sin embargo, esto es apenas una suposición. Pero no lo es lo que del análisis entre tukipa se deja ver ya, y que en los apartados anteriores se mencionó sin explicarlo: el dualismo jerarquizado.

¿Existe el dualismo jerarquizado en el Gran Nayar?

En su tesis de licenciatura, Ángel Aedo (2001: 121) opinó que el dualismo jerarquizado ha sido ampliamente estudiado por los investigadores del Gran Nayar. Nosotros no estaríamos tan de acuerdo con esta aseveración, primero porque sólo Neurath (1998: 193), Gutiérrez (1998) y, en el último año, Aedo (2001) han abordado este concepto para el caso huichol. Para su explicación, los autores se han basado en la propuesta de Dumont (1966). La diferencia en el análisis de los dos primeros autores, es que Neurath explora el dualismo sin considerar la tercera vertiente, la del centro, como un valor dentro del sistema dual. Es decir, menciona al centro como síntesis de los cuatro rumbos del universo, pero no en relación con las oposiciones y sus asociaciones. De aquí supone que los conceptos *t+kari* (la noche) y *tukari* (el día o la vida) mantienen una jerarquización: “un significante de mayor jerarquía suele incluir a su contrario, mientras que éste sólo representa una parte” (Neurath, 1998: 198). Así, añade que *tukari* comprende a *t+kari* pero no a la inversa. Al parecer, este autor se mueve bajo una concepción dualista sin incluir la tercera variante, propia de las sociedades concéntricas: el centro con un valor determinado, tanto simbólica como socialmente.

Por su parte, Gutiérrez ha definido estas gradaciones como:

...para que los huicholes logren subsistir y el universo se mantenga en el orden establecido por los antepasados, los polos de esta dualidad [*tukari* y *t+kari*] deben tener distinto valor jerárquico. Siempre existe un triunfo, el del sol, un área de incertidumbre, la lucha, y un derrotado, el ámbito del inframundo. Mediante el esfuerzo titánico de los peregrinos, asociados al sol, logran vencer la incertidumbre y dominar las tinieblas, eliminando así la simetría entre los dos polos [...]. La desigualdad jerárquica estará organizada con relación a un centro, a cuyo derredor giran los dos polos (Gutiérrez, 1998: 56).

Sin embargo, este último autor olvida contrastar el triadismo jerarquizado en función del hecho social, lo cual, en un estudio sobre jerarquías y dualidades, nunca debe obviarse.

El papel social de las jerarquías se observa en la ritualidad. El lugar central en todo ritual es ocupado por el fuego y por el cantador. En los tukipa, el centro es ocupado por Tunuwame, el cantador principal representado por el tukipa de San Andrés y el de las Pitayas, pertenecientes cada uno, como se vio, a una de las dos estructuras espaciales; ellos se encargan de fraccionar la simetría entre estas dos, dando paso así a un dualismo concéntrico. Consecuentemente, los encargados del fuego y cantadores más importantes de la comunidad pertenecen a los tukipa de Tunuwame y las Pitayas y, aunque los peregrinos cambien de cargo a lo largo de cinco años, los encargados del fuego siempre vendrán de aquellas comunidades. Por otro lado, los miembros de San José se relacionan de forma significativa con cantadores asociados al *Xaturi Chumpe*, o bien ocupan cargos de *tatuan*. Hoy en día, los de las Pitayas, de San Andrés y San José han desarrollado importantes redes de comercio de las que se desprende la obligación de distribuir —en los intercambios— parte de sus ganancias de manera ritual: son ellos quienes ofrecen una buena cantidad de la bebida, la comida y los animales para sacrificio.

Una investigación que profundice sobre la ritualidad huichola podría establecer la función de los cargos dependiendo del tukipa del que provengan. Sin embargo, eso queda descartado en este trabajo. Lo que aquí procuramos demostrar es el vigor simbólico del centro para crear y reproducir determinadas jerarquías encadenadas estrechamente con la organización social, ritual y cosmogónica de los huicholes, ocupando así un sitio preponderante destinado a los símbolos que tienen la misión de fracturar un dualismo llano y dar paso a la inserción del triadismo concéntrico.

Se sabe que los participantes de un dualismo jerarquizado en una sociedad concéntrica tienen obligaciones y funciones recíprocas a partir de un centro, pese a ello, su operatividad establece desigualdades valorativas. Ya establecimos que lo de arriba y el centro mantienen relaciones significativas: la asociación cosmogónica entre el fuego y el sol se explica porque el primero contiene las cualidades del segundo, ya que es su hijo; el segundo es apreciado como quien nació para alumbrar las tinieblas: día (arriba este) y noche (abajo oeste) se diferencian marcadamente, pero es en el centro en donde confluyen sus cualidades: “ahí”, dicen los huicholes, “vivimos”. Así, los dos polos que entran en contradicción: abajo-arriba o luz-oscuridad, están contenidos en el centro; no obstante, el polo de arriba está

más próximo al centro, mientras que el de abajo sufre una relativa separación. El análisis deja ver que existe una oposición estructural sintetizada en el centro. Por un lado tenemos aquellos tukipa que pertenecen al modelo de los intercambios divididos en los de arriba, los de en medio y los de abajo. Ellos por sí mismos conforman una unidad triádica. Por otro lado se encuentra los que aún no se conocen muy bien y que se oponen a los primeros en virtud de su distribución y funcionalidad; a pesar de ello, por su posición en el sistema de mitades, se asimilan a la estructura suroeste, pues ahí se ubican geográficamente. Quedan entonces dos mitades bien definidas y una tercera que se desprende de las dos primeras. Siguiendo a Lévi-Strauss (1987: 172), pensar sociedades divididas por mitades implica examinar un dualismo bajo una forma concéntrica, pues el término suplementario se encuentra en el centro, mientras que los otros se hayan simétricamente dispuestos en la periferia. Asimismo, se ve que la asimetría de las mitades proporciona un principio de “conflicto necesario” relacionado con la ubicación en la geografía de los tukipa distanciados del centro ritual: tienen una posición devaluada. Esto nos proporciona, en términos teóricos, una plataforma de análisis para comprender la ideología de la lucha cósmica que al parecer permea todos los niveles cosmogónicos de los huicholes. Una vez resuelto el problema de las jerarquías y la exclusión de ciertos templos, podemos finalmente pasar al parentesco.

Parentesco e intercambios

Al estudiar sociedades dualistas, Lévi-Strauss (1991: 141) confirmó que, en el nivel de las instituciones, éstas constituyen la traducción de un sistema de parentesco resultante de ciertas reglas de alianza. El modelo expuesto aquí invita a reflexionar sobre la posibilidad de utilizar la teoría de los clanes para explicar los varios niveles en que se van coligando los tukipa con otras instituciones culturales. No obstante, esta teoría no consigue explicar el sistema de alianzas que pone en juego al sistema en su conjunto, esclareciendo así lo que coliga a los centros ceremoniales con el parentesco. De manera tentativa proponemos que esta ligazón es antes que nada la coalición entre dos niveles: el de los tukipa y los xirikite, en la cual se evidencian las alianzas intergrupales proyectadas mediante los intercambios. Si esto es así, entonces lo que proporciona al análisis un principio objetivo sobre el fenómeno que estudiamos es más que nada el de alianzas entre los diferentes niveles sociales, por lo que queda desechado el de los clanes.

Como se mencionó, las relaciones internas en los tukipa pueden ser o no de consanguinidad, no importa, lo trascendente es que los actores rituales consideren ser pariente de un ancestro mítico. En contraste con ello, la organización de los peregrinos en el nivel de los adoratorios xirikite manifiesta relaciones de parentesco genealógicamente demostrables. Comprender la conformación de los dos niveles conlleva penetrar en el parentesco generado en el nivel de los adoratorios y poner al descubierto que los peregrinos reclutados en los centros ceremoniales tukipa dependen de los adoratorios familiares para su reproducción.

Se sabe que los xukurikate que asisten a la peregrinación mantienen una asociación con una determinada deidad del panteón mítico huichol. En términos cosmogónicos, cada cinco años los *mara'akate* sueñan a la persona que sustituirá a otro cargo del mismo valor simbólico, y de este modo regeneran la fila de peregrinos. Esta es la versión que se reveló en el código exegético. Esto, pese a que en la realidad el cargo es heredado de padres (o abuelos) a hijos, siendo una persona responsable de hasta cinco cargos diferentes. Se ha dicho



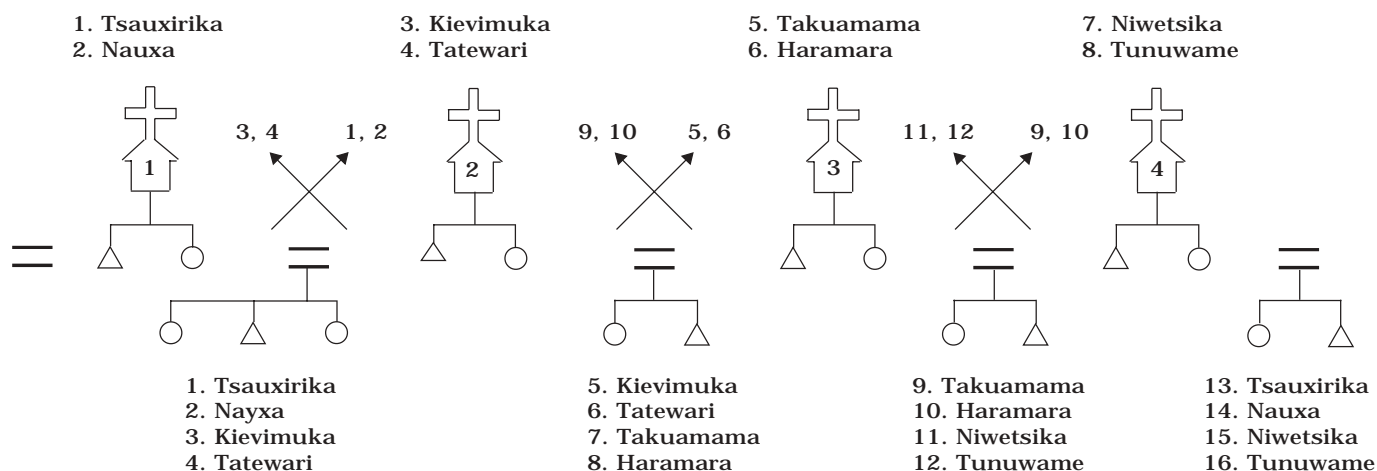
en varias ocasiones que los huicholes responden a una estructura parental de corte bilateral, lo cual hace que un sujeto tenga responsabilidad con el xiriki del abuelo paterno así como con el materno, también con el del cónyuge y con los tukipa a los cuales pertenecen sus padres y esposa (o). De hecho, antes de nacer, un huichol ya es garante de por lo menos cuatro cargos que cumplirá a lo largo de su vida. Ahora bien, los peregrinos de xiriki no sólo realizan la peregrinación a Wirikuta sino que son parte sustancial de las labores agrícolas del xiriki en el que les toca cargo. Tienen que abandonar su propio centro de trabajo para ayudar, durante cinco años, a otro xiriki. Así, el mecanismo conforme al cual un adoratorio recluta participantes se observa en el diagrama 5.

Supongamos que una mujer del xiriki 1 tiene los cargos 1 y 2 por parte del padre y la madre, y se casa en el xiriki 2 con un hombre que sustente los cargos 3 y 4, sus hijos heredarán los cargos 1, 2, 3 y 4. Se verán obligados a desempeñar los cargos 1 o 2 en el xiriki materno, mientras que en el paterno serán 3 o 4. Ahora, al casarse algún descendiente en otro xiriki, pongamos por ejemplo el 3, la probabilidad de ser llamado en éste será de cuatro. Podría decirse que en una octava generación el descendiente tendrá una gran cantidad de cargos. Esa es una posibilidad, no obstante la memoria genealógica, al parecer, no llega más allá de cinco cargos por sujeto. Varias versiones exegéticas nos han sugerido que, aunque potencialmente los xukurikate pueden tener varios cargos, uno tiene el compromiso de hacer fila en un xiriki con solamente uno de los cargos heredados, es decir, un sujeto que nace

con cuatro cargos potencialmente puede ejercer alguno de ellos en el xiriki paterno, materno o del cónyuge, pero no los cuatro. Por lo tanto, el individuo que es llamado a la peregrinación por parte del xiriki materno, potencialmente puede ir como 1 o 2. Vemos que, entonces, por selección, se elimina un cargo paterno y uno materno.

Supuestamente esta regla sólo funciona en el caso de los primeros matrimonios, pues los huicholes acostumburan la poliginia. Las primeras nupcias rara vez son elegidas por los sujetos casaderos, la decisión recae en los abuelos encargados de arreglar los casamientos, regulando así dos aspectos esenciales: a) el prestigio social y b) la influencia política dentro del grupo. Adentrarse sobre este tema sería tan tentador como vasto, por ello sólo señalaremos que el valor de los cargos no es el mismo en todos los casos, ya que existe una división entre los que dirigen las filas, los que cazan a los venados (Lemaistre, 1991) y los que realizan las labores más pesadas. Los cargos tienen un valor jerárquico heredable y ejercido durante la peregrinación y las diferentes celebraciones y, en consecuencia, las elecciones matrimoniales sólo se realizan entre determinados xukurikate. Por el momento no se puede asegurar si las jerarquías que emergen mediante los cargos van en función de la división por mitades, la inferencia lógica es que tendría que ser así. Quizá la descomposición actual del sistema de esta cultura no permita ver ya si alguna vez ocurrió de este modo. Sin embargo, se puede afirmar que las jerarquías que se presentan entre cargos es una razón de peso que determina la composición de las filas peregrinales de los xirikite.

Diagrama 5
Los cargos de xukurikate a partir del parentesco



Ya estipulamos que la clasificación de los tukipa está en función de la posición en el sistema, principio que se presenta igual entre los xirikite. Por cada tukipa puede haber de cuatro a diecisiete xirikite, algunos de ellos francamente en un estado muy decadente, pero con una actividad simbólica importante: aun conservan su nombre, representando así a una deidad específica. Si el modelo propuesto para los tukipa fuera aplicable a la distribución de los adoratorios, la división y relación entre éstos reproduciría el patrón dual simétrico y triádico concéntrico de los tukipa en una escala menor. Estos datos se podrían comprobar si se llega a demostrar que alguna vez existieron criterios que dividieran a los xirikite mediante la oposición abajo-arriba-en medio. De esta división dependerían entonces las herencias que determinarían los cargos.⁹ Sin adentrarnos más en este punto señalaremos que la formación de la fila de peregrinos está totalmente asociado con la elección matrimonial la que, suponemos, tiene una relación directa con los intercambios del peyote. Todavía no sabemos la frecuencia con que éstos se realizan, contamos con ciertos datos para proponer que los xirikite pertenecientes a los tukipa con una misma designación no se casan entre sí. Por ello, no es exagerado asegurar que los xirikite son la unidad fundamental que actúa mediante los tukipa, o bien que estos últimos son el conjunto de las relaciones que se generan en el primero, poniendo así en juego todo el sistema expuesto.

Se han descrito hasta aquí dos niveles institucionales de la sociedad huichola: la organización tipo tukipa y la tipo xirikite, las cuales mantienen una estrecha relación con la cosmovisión. En el plano de las relaciones sociales se analizaron las alianzas, intercambios y jerarquías que no se pueden concebir si no es en el marco de una organización social concéntrica. Sin embargo, queda un punto que tampoco se puede ignorar: los sistemas de cargos ligados a la Iglesia y al centro civil que operan en función de las instituciones descritas ya.

El sistema de cargos en la cabecera de Tateikie

En alguna ocasión Meyer Fortes (1945: 76) argumentó que el objetivo de las disquisiciones en las pesquisas sobre instituciones sociales era encontrar entre ellas un

“orden de prioridad”, situado en una disposición de peso relativo a los diversos agentes que están implicados en la cultura y en la organización social, una exploración que busque “una jerarquía hipotética entre niveles de análisis” tales como la organización local, el parentesco y los grupos corporativos, el gobierno y las instituciones rituales.

Si lo que propuso Fortes es correcto, entonces un trabajo de corte holístico ha de encontrar aquellas jerarquías entre los niveles institucionales estudiados. Más aún, si como piensa Lévi-Strauss (1991: 145), basadas en la reciprocidad, las organizaciones dualistas aparecen como un sistema global que compromete al grupo en su totalidad, sería raro excluir en un estudio de este tipo a otros subsistemas que conforman a la comunidad en su totalidad. Un trabajo que los vincule en su conjunto tiene que desembocar en una terminología dicotómica entre instituciones, cuyos grandes lineamientos son iguales en ambas situaciones, es decir, un vínculo operativo entre sistemas de cargos e instituciones, en este caso el de los xukurikate de los tukipa y los encargados de la iglesia y el centro civil.

Para evidenciar las relaciones entre la cosmovisión huichola y la organización de sus diferentes sistemas de cargos existen dos vías complementarias: la histórica (diacrónica) y la que nos proporciona la correspondencia generada entre los diferentes subsistemas (sincrónica). Lo ideal es combinar los dos ejes analíticos; no obstante, la tendencia de quienes se han dedicado a esta clase de investigaciones ha sido más de corte histórico. El problema en el ejemplo de los huicholes es que casi no existen documentos o fuentes que mencionen sus instituciones. La alternativa hay que buscarla entonces en las relaciones necesarias entre subsistemas. Mediante este proceder es posible develar *estructuras profundas* entre las instituciones implicadas, y las jerarquías que entre ellas se ejercen.

Entre los huicholes operan básicamente tres conjuntos de sistemas de cargo: a) el de los xukurikate, revisado líneas arriba y que se realiza en una distribución de mitades concéntricas correspondiente con la disposición de los diferentes tukipa y su liga con los adoratorios xirikite; b) los de la cabecera, relativos a cargos de la iglesia y, c) cargos de las autoridades tradicionales o civiles. A diferencia de los primeros, los segundos y terceros cargos no dependen directamente del parentesco sino idealmente de una decisión popular.

⁹ Aunque no es posible aún detectar la manera en que se ejercen los intercambios entre los xirikite, Alejandra Manzanares está muy adelantada en una tesis sobre parentesco y poder entre los huicholes de San Andrés Cohamiata. Los datos que este trabajo proporcione tal vez esclarezcan las lagunas que por el momento no están resueltas.

Por varias pruebas arqueológicas¹⁰ y por la mitología¹¹ que expresan los huicholes, es posible asegurar que el sistema de los xukurikate y sus cuarteles (tukipa y xirikite) son de aquellas estructuras que Braudel (1974) denominó de larga duración, las cuales tienen la característica de perdurar en una cultura a pesar del tiempo y de las penetraciones ideológicas. En el caso particular que nos atañe, estas estructuras trascienden a la misma Colonia. Los otros cargos mencionados son en apariencia de carácter colonial, existiendo con pocas diferencias en casi todas las etnias de México. En este apartado nos interesa comprobar una hipótesis que varía de aquellas otras que afirman, a grandes rasgos, que los sistemas de cargos de cabecera son una importación propiamente colonial (Carrasco, 1979: 325; Greenberg, 1987: 129; Millán, 1993: 12), lo que en el caso huichol es una verdad a medias.

Para empezar, nos parece importante realizar una distinción entre la *forma* del sistema de cargos de cabecera, el cual es empíricamente observable e histórico, y el *contenido*, que sólo mediante un análisis comparativo con el subsistema tukipa es posible apreciar.

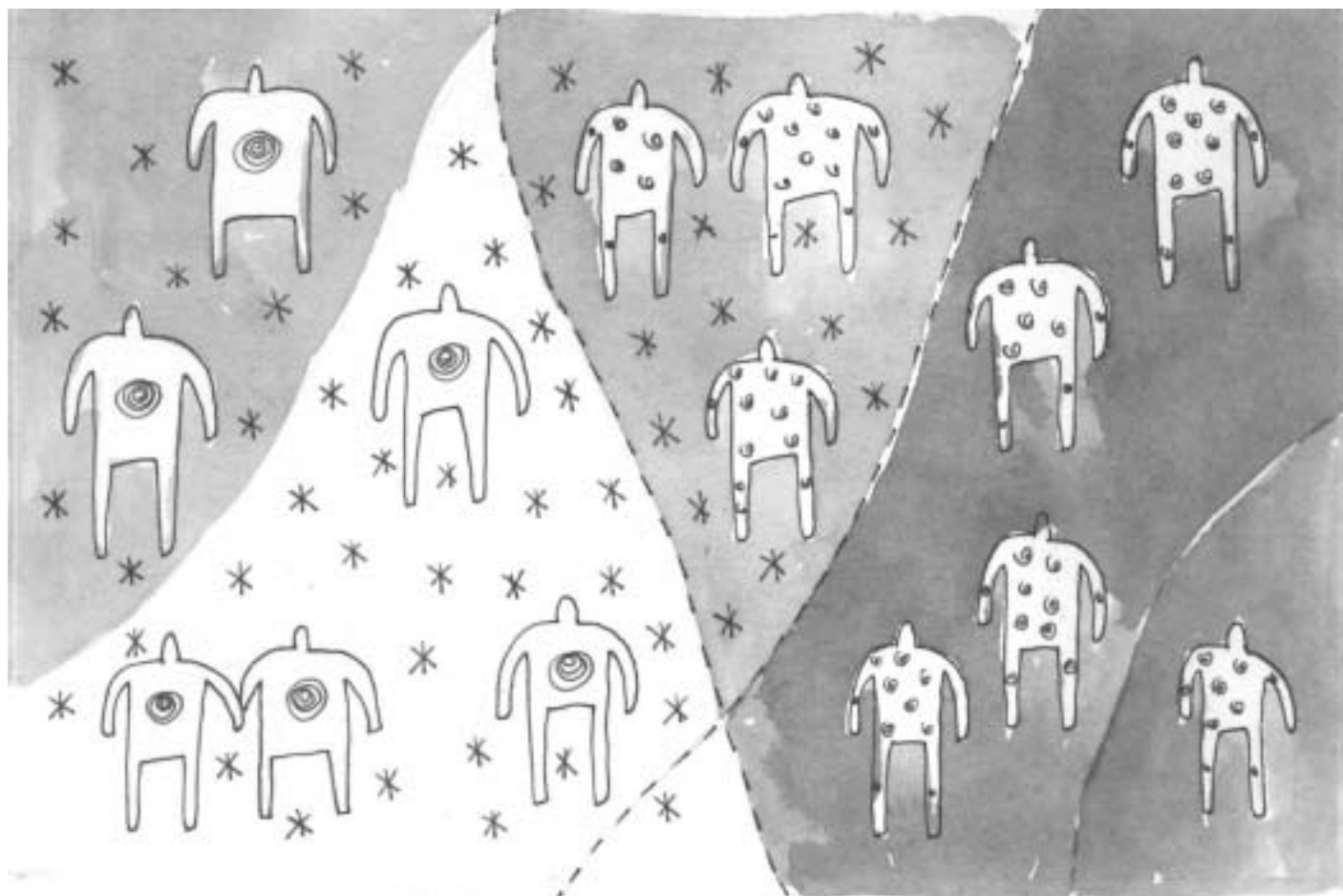
Es necesario aclarar que la forma del sistema de cargos de cabecera es colonial, mas el contenido rebasa a la Colonia, edificado bajo códigos que coinciden con el sistema de corte prehispánico, (Meyer, 1993: 16) creando así un sistema *sui generis*.

Se propuso ya que, al indagar en conjunto la distribución y función de los tukipa, su operatividad se asimila mejor al coligarlos en un ensamblaje junto a la cosmovisión. La repartición de estos centros ceremoniales coincide con la organización de los peregrinos y ésta con las jerarquías de cada cargo. Así, la distribución por mitades dividida en varias estructuras corresponde con el eje geográfico este-norte y sur-occidente. Se vio ya que el universo existe tal y como se le conoce porque el Padre Sol triunfa sobre la oscuridad, lo que también se nota en la organización ritual tipo neixa y que armoniza con una lucha cósmica. En términos cosmogónicos, las jerarquías asimétricas (Dumont, 1966),

correspondientes a la división de los tukipa en el mapa, se organizan además con base en el sistema de la lucha cósmica tan frecuente en el pensamiento prehispánico y que Preuss (1968b), entre otros, destacó. Por otro lado, la arquitectura de los tukipa concuerda con la organización de los templos tipo *calpulli* planteados por López-Austin (1984), que se pueden estudiar bajo la teoría de las casas (Neurath, 1998) de Lévi-Strauss (Carsten y Hugh-Jones, 1995). Resulta innegable que los templos circulares y su organización traspasa las fronteras coloniales. Pero ésa es una demostración que ya se sabía. El problema radica en la disposición de los sistemas de cargos de la cabecera y la distribución de sus funciones. Como fue mencionado, los diferentes estudios sobre este punto aseguran que este sistema se organizó por intereses de la Corona española, que insistía en la separación espacial de las poblaciones indígenas en comunidades centralizadas con una administración en manos de ellos mismos. Con tal esquema, la Corona tendría control mediante la centralización de los habitantes de las diferentes etnias. Asimismo se impusieron para los pueblos nativos los sistemas de cargos junto con los santos que la Iglesia católica importó. Esto es irrefutable. Pero la pregunta que hay que formular es ¿bajo qué modelo el sistema de cargos fue adoptado en las diferentes etnias? La comparación entre los subsistemas de cargos que componen Tateikie (San Andrés Cohamiata) puede inducir la respuesta. A manera de hipótesis se indicó que el modelo que actualmente funciona en esta comunidad es aparentemente colonial, pero que conserva una importante organización de corte autóctono. Al igual que con los cargos de xukurikate, es en el consejo de ancianos o kawiterutsiri en el que recae la responsabilidad de seleccionar a quienes tomarán los cargos de cabecera. En términos exegéticos, los ancianos comentan que sueñan a las personas que asumen los puestos que duran un año. Los únicos que se conservan por cinco son los de los representantes más importantes de la iglesia. Los encargados del centro civil son: 1) el tatuan o gobernador; 2) el co-

¹⁰ Los centros ceremoniales circulares han sido explorados por varios arqueólogos, entre ellos destaca Beatriz Braniff (1985), quien asegura que pertenecen a una tradición sumamente antigua. Aunado a estos estudios deben considerarse también nociones como la lucha cósmica entre una serpiente y un águila, que aparecen ligadas a la mitología huichola. Si se quiere saber más sobre el tema vale la pena revisar los excelentes trabajos de Marie-Areti Hers (1989). Por otro lado, la etnóloga Paulina Faba (2001) realizó un importante trabajo comparativo entre el *tepari*, objeto de piedra que la mayoría de las veces aparece como tapadera de un hoyo en los centros ceremoniales tukipa, el que lleva, dicen los huicholes, al inframundo, con ciertos petrograbados en espiral plasmados en piedra. Faba llega a la conclusión de que los *tepari* y los petrograbados se tratan de la misma representación.

¹¹ Basado en los datos etnográficos de Lumholtz, “a principios del siglo pasado, Eduard Seler (1998) emprendió un importante trabajo comparativo entre la religión huichola con el *corpus* mitológico de los mexicas. Posteriormente, en 1906, Konrad Teodor Preuss recopiló un importante corpus de cantos, mitos y ritos de los habitantes del Gran Nayar, analizó magistralmente su mitología en relación con los conceptos centrales de la cosmovisión azteca. Sobre esta línea, y más recientemente, Alfredo López-Austin (1994) ha dirigido su atención a los conceptos de la religión mexicana manifiestos en diferentes grupos indígenas, entre ellos los huicholes.



misario 3) el juez-alcalde o *jaxcate*; 4) el alguacil o *arwacirin*; 5) el capitán; 6) los *topiles*; 7) las *tenanches*; 8) el capitán de los judíos; 9) las llamadas autoridades interinas, quienes entran en acción exclusivamente en las fiestas.

De las peculiaridades más importantes entre ellos (excluyendo a las *tenanche* y al capitán de judíos), está la de cargar una vara de palo-brasil; su diseño designa el rango que cada cargo mantiene en el centro civil. El código mitológico indica que las varas son rayos solares diseñadas especialmente para las autoridades.

Los encargados de la iglesia denominados *marituma* o mayordomos son: 1) quien cuida al Cristo de San José o San Andrés denominado Xaturi Chumpe o Te-wari Yuavi; 2) el que se encarga del Cristo denominado Xaturi Ampa perteneciente a la comunidad de San Miguel (y quizá de las Pitayas); 3) El *tsikuaki* o bufón ri-

tual; 4) los dos *xaweleros* o músicos rituales; 5) el *Paritsika* o Xaturi Hapaxuki. A diferencia de los cargos del centro civil, los de la iglesia portan como insignia una jicara que designa su vínculo con las deidades de la Iglesia, al igual que los *xukurikate*. De hecho, para ostentar el cargo deben tener más experiencia que los mayordomos que cuidan a los santitos, o bien haber pasado por una serie de cargos menores. Al igual que los *xukurikate* ellos van a la peregrinación en busca del peyote, lo que los convierte en *xukurikate*. En este sentido, su valor simbólico es sumamente interesante pues son intermediarios entre el sistema de cargos *tukipa* y los del centro civil.¹²

Los mayordomos que duran un año son los responsables de cuidar a los diferentes santitos y demás Cristos de la iglesia. Cada comunidad tiene un santito que guarda en una de las casas de la cabecera, como se

¹² Por cada uno de los dos Cristos mencionados existen cargos de danzantes denominados *wainaruxi*. Al parecer los provenientes de San Miguel han desaparecido, quedando sólo los de San Andrés. Sin embargo, en la última ocasión que presenciamos la Semana Santa el grupo ya no hizo su aparición, pues nadie quiere comprometerse con estos cargos.

puede apreciar en el diagrama 6. Existen de igual forma los *puyuste* y los *xeputari*, dedicados a auxiliar a los mayordomos en los suntuosos gastos y organización de las celebraciones. Es importante mencionar que muchos de los santitos en realidad son Cristos, con un valor simbólico quizá menor que los dos Cristos Xaturi, pero que en conjunto conforman, en palabras huicholas, una familia. De esta forma, santitos, vírgenes y Cristos se pueden considerar como una “familia ficticia”. Entre los primeros vale la pena destacar al Tutekuiyo, *Xanat+xeri*, *Tats+natsi* y *Satkose*, además, por supuesto, a la Virgen de Guadalupe considerada como Tatei Wexika Wimari, Nuestra Joven Madre el Águila.

Cada una de las deidades que compone a la “familia” de la Iglesia tiene su casita bajo la tutela de una comunidad determinada. A su vez, el lugar en que descansa el santo o Cristo forma parte de alguna autoridad del centro civil. Así, la cabecera se compone de los edificios representados en el diagrama 6.

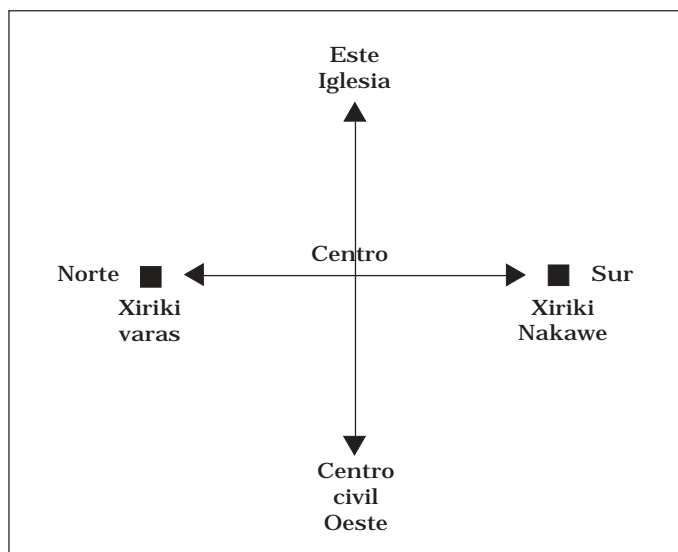
A primera vista, la edificación se distribuye como cualquier otra cabecera, pero en realidad no es así. Nuestra hipótesis es que la cabecera está dispuesta y organizada bajo los parámetros y distribución del complejo tukipa. Si se observan las edificaciones de la cabecera, del lado norte (recuérdese que estamos respetando las coordenadas de los huicholes y que por ello el este está arriba y el norte a la derecha) se encuentran los edificios correspondientes a la distribución de los tukipa pertenecientes a la mitad nor-este: San Andrés Cohamiata, San José, Tierras Blancas, la casa del tatuan, la casa de los mara’akate y Cohamiata, además del adoratorio xiriki dedicado a las varas de poder. Del lado sur se han construido las casas que corresponden en su mayoría a las comunidades del eje sur-occidente: San Miguel, las Guayabas, Santa Bárbara, las Pitayas y el adoratorio xiriki dedicado a Nakawe. Del lado occidental y entre las dos columnas de casas se ubica la casa de gobierno, mientras que del lado oriente la iglesia. Hasta aquí, el complejo cabecera y su distribución corresponde con el modelo de distribución de los tukipa. Se propuso ya que las mitades observadas en la distribución de los tukipa, aunque aparentemente son mitades, tienen un tukipa equivalente con el valor de centro. En el caso de la cabecera se puede aplicar este mismo principio. Si se observa el diagrama 6, vemos que la iglesia aglutina dos casas laterales: del lado norte San Andrés y del sur las Pitayas, que como se vio son los tukipa que tienen un valor de centro. Del lado occidental encontramos el centro civil o casa de las autoridades; sin embargo, la ubicación de estos edificios no cuadra con la argumentación que hemos desarrollado, ya que el poder, siguiendo al código mitológico, pertenece al lado este-arriba-sol. Esta contradicción

es superada al encontrarse el centro civil del lado occidental, al que los huicholes llaman “la casa del diablo” (Gutiérrez, 1998: 179), es decir la casa de los monstruos telúricos asociados con Nakawe (Gutiérrez, 1998: 34, 35, 183, 174). Esta oposición entre poder y seres del inframundo nos lleva a plantear que la emergencia simbólica vinculada con el edificio, primero, y luego con el conjunto de construcciones que componen la cabecera, tiene que ser leída igual que los centros ceremoniales tukipa: a) en relación con las tres partes que componen los centros ceremoniales: *tuki*, patio xiriki, y; b) analizado el tuki por sí sólo, el cual se entiende de dos maneras, en un eje vertical: abajo (inframundo), en medio (tierra y patio) y arriba (sol techo) (Gutiérrez, 1998). Apliquemos este ordenamiento a la casa de las autoridades. En ésta se encuentra la mesa de poder que es renovada cada cinco años. Consiste en una gualdra de pino como de ocho metros de largo. Es sostenida por dos columnas de cantera que ostentan dibujos de serpientes emergiendo de abajo de la tierra. En medio y debajo de la mesa de poder se halla, al ras del suelo y al igual que en el edificio tuki, un orificio denominado *tepari*. En las celebraciones pertenecientes a la cabecera se dejan ahí ofrendas y se vierte la sangre de chivos sacrificados. De aquí se deduce que: a) el inframundo se encuentra abajo, de donde provienen las serpientes representadas en las columnas de cantera y que; b) existe un centro asociado a la mesa de poder utilizado por las autoridades. En el edificio tuki no existe una mesa de poder pero sí una gualdra que utilizan sólo las autoridades principales a manera de asiento. En el centro civil existe también esta banca, sólo que asociada a la mesa de poder de uso exclusivo de las autoridades. Lo que en el centro civil no aparece es la representación solar, que en el tuki cuelga de una trabe dispuesta en la parte más alta del edificio y que sostiene al techo, representante éste de la bóveda celeste.

La comparación de los elementos básicos del centro civil con el tuki permite demostrar que las dos edificaciones se hallan estrechamente vinculadas en su distribución simbólica.

Pasemos a la lectura de la cabecera como conjunto. Recordemos que el tukipa en su conjunto se distribuye en tres partes: a) el tuki ubicado del lado occidental y que acabamos de describir; b) el patio que alberga al fuego y que tiene un valor de centro; c) el xiriki asociado con los poderes solares. En el caso de la cabecera se aprecia esta misma oposición: del lado occidental se edificó el centro civil y del lado oriental la iglesia. Así como el xiriki del tukipa es la casa de Paritsika, hijo del Padre Sol, la iglesia es la casa del hijo de Dios o el Sol, el Cristo-Sol. La distribución rectangular de la cabecera,

Diagrama 7
Eje horizontal y vertical de la cabecera



noscible sólida, dada, proponemos, por un sistema mucho más antiguo que el colonial. De hecho, nos parece que si bien los lazos de parentesco no operan como organización entre los cargos de la cabecera, a diferencia de los xirikite en el nivel de las genealogías demostrables o en el de los tukipa como “familia ficticia”, sí existe la idea de que las deidades que habitan en este lugar son una familia.

La cabecera como familia ficticia

Pasemos a una segunda demostración: la exegética. Para los huicholes, la cabecera tiene su génesis en el modelo de una poligamia sororal. Las comunidades y santitos nacen del matrimonio de Tawewiekame, Nuestro Padre el Sol con la Virgen de Guadalupe, Tatei Wexica Wimari; mientras que los hombres provienen de una relación entre Tawewiekame y la madre de los venados, Kievimuka, identificados con el Paritsika del tukipa. Sin embargo, las dos filiaciones provienen de una pareja primordial: la del fuego, Tatewari, matrimonio con Takutsi, el elemento femenino asociado al mar y la reproducción. Se puede plantear entonces que los dos sistemas se originan en una raíz simbólica común, pero que no está enclavada en la cosmovisión de corte autóctono, o al parecer así lo visualizan los huicholes.

Ahora bien, el elemento que funde a los dos sistemas en una concepción unitaria es el Tamatsi Paritsika, Nuestro Hermano el Venado, hijo de Tatei Kievimuka

y de Tawewiekame. La mitología huichola indica que, por órdenes de Tawewiekame, Paritsika se dejó sacrificar como venado, lo que funda la cacería ritual, de tal forma que los hombres pudieron sobrevivir. Por otro lado, se dijo que existe todo un conjunto de Cristos con valores simbólicos diferentes. Está el Xaturi Chumpe asociado con lo femenino; el Xaturi Ampa ligado con lo masculino y el Xaturi Hapaxuki o Paritsika relacionado con el Nazareno. Éste, al igual que el Paritsika del tukipa, se dejará sacrificar para que los hombres puedan sobrevivir. De hecho su inmolación no es otra cosa más que una cacería.

Se sabe que tanto en la religión cristiana como en la prehispánica el sacrificio es un elemento decisivo en la creación del universo. Pese a ello, el sacrificio del Nazareno-venado lleva implícito elementos que pertenecen a la ideología de los xukurikate, tal y como lo indica la mitología. El peregrino que porta los atributos de Paritsika, es precisamente el encargado de la iglesia. Líneas arriba se apuntó que los cargos de la iglesia más importantes también van a la peregrinación. En efecto, la fila de peregrinos se divide en los que van hasta adelante y los que van atrás. Los encargados de la iglesia son los que van atrás, a excepción de los xaweleros. Se vio que en la fila delantera de los peregrinos se colocan las autoridades más importantes, mientras que atrás se sitúan los jóvenes o bien los de la iglesia. Asimismo, se sabe que simbólicamente la fila trasera es inferior a la delantera, ritualmente ella se deja sacrificar y sus integrantes tienen que atenerse a las órdenes de los punteros. De esta manera queda también reducido el poder simbólico de la iglesia al poder de los kawiterutsiri, que son los punteros de la fila de peregrinos. No obstante, los principales de la iglesia son superiores a las autoridades del centro civil. Mediante esta “jerarquía hipotética” se aprecia la interconexión de los dos sistemas y la división entre los tres sistemas de cargos como bucles organizacionales interconectados orgánica y lógicamente. Los cargos del centro civil son inferiores a los de la iglesia, mientras que los de ésta son inferiores a los del tukipa, integrados todos mediante un modelo autóctono con tintes coloniales que, hoy por hoy, crea un sistema único.

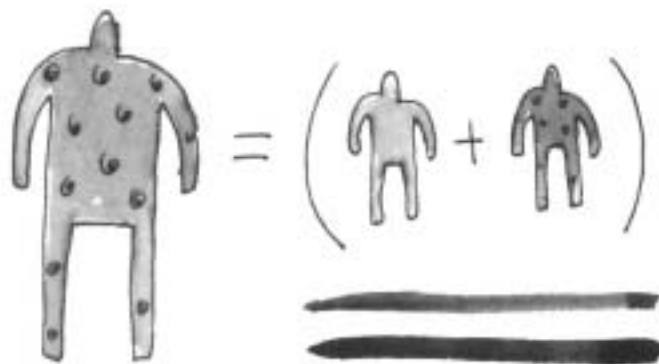
El movimiento ritual y de intercambios que comprende a todo el sistema de los tukipa durante cinco años se observa operando en la cabecera como modelo reducido que incluye además a la Semana Santa, pues es en esta celebración donde las casas antagónicas de las dos mitades realizan en un solo día importantes intercambios, así como las dos mitades de los tukipa lo llevan a efecto en un ciclo de cinco años. De ahí la importancia de la Semana Santa, en ella vemos el ciclo todo en una semana.

Comentarios finales

El análisis que hemos ofrecido es importante porque nos ayuda a entender, desde diferente perspectiva, los sistemas de cargos y sus interacciones, así como otro fenómeno que hasta la fecha no se ha explicado para el Gran Nayar: la diferencia entre la arquitectura tukipa de las comunidades huicholas. Aunque por el espacio del artículo no tenemos la oportunidad de ampliar esta exposición, queremos anotar las siguientes consideraciones. En las comunidades orientales huicholas (Santa Catarina y San Sebastián) la construcción de los centros ceremoniales tukipa son altamente complejas, en tanto que la organización de la cabecera palidece. Por su parte, en las comunidades huicholas occidentales (San Andrés Cohamiata, Tuxpan de Bolaños, Guadalupe Ocotán) la construcción de los tukipa son muy simples, no así la cabecera donde es muy compleja. Los centros ceremoniales orientales cuentan, al igual que los tukipa occidentales, con tres partes básicas: el tuki (edificio mayor), el patio y los xirikite. En este último edificio el orden arquitectónico se altera, pues en las comunidades occidentales los xirikite que se ubican en oposición al tuki no son más de dos. En contraste, las comunidades del este presentan hasta 21 o más adoratorios distribuidos circularmente en las periferias del patio. Cada uno de estos adoratorios lleva el nombre de una deidad participante en la epopeya de creación, que es representada por un peregrino y su jícara. Un estudio futuro tendría que dar cuenta de la distribución de los adoratorios bajo la contingencia del triadismo concéntrico, basado en las diferencias arquitectónicas entre las comunidades. Se puede proponer por el momento que las cabeceras en las comunidades huicholas occidentales se organizan a manera de los tukipa complejos de las comunidades del este.

Llevando más allá de las fronteras huicholas esta reflexión, entre los coras, vecinos de los huicholes occidentales, los edificios de sus patios ceremoniales, equivalentes a los tukipa, desaparecen en su arquitectónica en tanto que el centro civil se presenta con una fuerza no vista en ninguna comunidad huichola. Así, es prudente proponer que en las comunidades del este la arquitectura de los centros ceremoniales es más compleja y la cabecera palidece. Conforme se avanza hacia el occidente va habiendo una sustitución “escalonada” del sistema tukipa por el de la cabecera hasta que, ya en el extremo más occidental, en la región cora, los centros ceremoniales del tipo autóctono se desvanecen y se refuerza la cabecera, que opera bajo la lógica de los centros ceremoniales tukipa.

Investigaciones recientes en la región cora, especialmente en la comunidad de Jesús María, han constatado



que la iglesia es una representación *quincunce* dividida bajo una lógica que respeta la tripartición propia de la cosmovisión huichola (Valdovinos, 2002: 53). Además, su organización compromete a los cuatro barrios que componen la organización total del sistema de cargos (Valdovinos, 2002).

No obstante que el artículo planteó y resolvió ciertos problemas, varios cuestionamientos han quedado pendientes, entre ellos observar si el análisis de la distribución de los tukipa opera de modo similar en las otras comunidades huicholas, amén de estudiar a profundidad la distribución y funcionamiento de las cabeceras coras. Con estos datos se lograría tener un panorama mucho más amplio de la manera en que reaccionan los sistemas de cargos de las cabeceras en el Gran Nayar aunados a los centros ceremoniales.

Con todo, el principal problema resuelto, y que abraza al conjunto de demostraciones realizadas, es el de los engranajes sistémicos entre los varios niveles que integran la cultura huichola. Comparar la distribución geográfica de los centros ceremoniales tukipa con la cosmovisión dejó ver un panorama que hasta la fecha no se había considerado para el caso huichol: una organización dividida en mitades comprendida en términos endógenos, bajo un mapa mental del tipo quincunce, el cual opera mediante categorías abstractas (tiempo, espacio, género y número), que encuentra su reproducción en una serie de intercambios bien estructurados, involucrando al conjunto de la sociedad huichola y que, finalmente, maniobra mediante alianzas entre los participantes en el nivel de los tukipa, de los xirikite, de la cabecera y todos ellos subordinados a un modelo ético que tiene en primer plano al Sol como centro organizacional. Las jerarquías que se desprenden en el plano de la estructura social se hallan vinculadas estrechamente con esta ideología social en virtud de que,

si el Padre Sol se presenta como eje rector de los valores más sobresalientes de la cultura, los grupos que se sitúan en mayor cercanía con la representación del astro serán los líderes en todos los niveles.

Un trabajo que no desarme los diferentes niveles culturales primero, y luego los integre en un modelo dado por la cosmovisión endógena, como se llevó a cabo en este ensayo, no daría cuenta de por qué la cabecera de una comunidad se organiza bajo criterios que en apariencia resultan arbitrarios pero que en realidad están dialogando con otras formas del sistema. Así, avanzamos en la comprensión de los sistemas de cargos vistos desde un ángulo poco estudiado y éste nos parece uno de los aportes fundamentales del trabajo.

Bibliografía

- AEDO, ÁNGEL
2001 *La región más oscura del universo: el complejo mitote de los huicholes asociado al kieri*, tesis de licenciatura presentada en la especialidad de etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- BRANIFF, BEATRIZ
1985 "The West Mexican Tradition and the Southwestern United States", en *The Kiva*, vol. 41, núm. 2, pp. 215-222.
- BRAUDEL, FERNAND
1974 *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, Madrid.
- CARRASCO, PEDRO
1979 "La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial", en J.R. Llovera, *Antropología política*, Anagrama, Barcelona.
- CARSTEN, JANET Y STEPHEN HUGH-JONES
1995 *About the house. Lévi-Strauss and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DUMONT, LOUIS
1966 *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, University of Chicago, Chicago.
- DURKHEIM, ÉMILE
1991 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México [1963].
- DURKHEIM, ÉMILE Y MARCEL MAUSS
1994 *Primitive Classification*, The University of Chicago Press, Chicago.
- FABA, PAULINA
2001 *Petrograbados y mitología. La interpretación de los huicholes*, tesis de licenciatura presentada en la especialidad de etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- FORTES, MEYER
1945 *The dynamics of clanship among the Tallensi*, Oxford University Press, Londres.
1983 "La estructura de los grupos de filiación unilineal", en Louis Dumont, *Introducción a dos teorías de la antropología social*, Anagrama, Barcelona, pp. 170-198.
- GREENBERG, JAMES
1987 *Religión y economía de los chatinos*, Instituto Nacional Indigenista (Col. Antropología social, núm. 77), México.
- GUTIÉRREZ, ARTURO
1998 *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
1999 *El sacrificio amoroso: un ritual de muerte que invoca a la vida*, ponencia presentada en el primer encuentro de investigadores del Centro, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Tepic, Nayarit.
2001 *The Mitote Dances: A system of representation between the coras and the huicholes of "El Gran Nayar"*, ponencia presentada en el 36th ICTM -International Council Conference for Traditional Music, Río de Janeiro.
- HERS, MARIE-ARETI
1989 *Los toltecas en tierra chichimeca*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- HUBERT, HENRI Y MARCEL MAUSS
1970 "De la naturaleza y de la función del sacrificio (1899)", en Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano*, Obra I, Barral Editores (Breve biblioteca de reforma), Barcelona, pp. 143-262.
- JOSSELIN DE JONG, P.E.
1951 *Minangkabau and Negri-Sembilan Socio-Political Structure in Indonesia*, University of Leiden, Leiden.
- KINDL, OLIVIA
1997 *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*, tesis de licenciatura, especialidad de etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- LEMAISTRE, DENIS
1991 "Le cerf-peyotl et le cerf-mais: la chasse, rituel formateur de la 'trinité' huichole", en *Journal de la Société de Américanistes*, t. LXXVII, Museo del Hombre, París, pp. 27-43.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1979 "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Tecnos (Col. de Ciencias Sociales, Serie de Sociología), Madrid, pp. 13-42.
1987 *Antropología estructural*, Paidós, Buenos Aires.
1988 *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.
1991 *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós Básica, Barcelona.
- LÓPEZ-AUSTIN, ALFREDO
1984 *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LUMHOLTZ, CARL
1981 *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*, Instituto Nacional Indigenista, México, 2 vols.
- MEYER, JEAN, ED.
1993 *Visita de las misiones del Nayarit, 1768-1769. Por el cura José Antonio Bugarín*, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto Nacional Indigenista, México.
- MILLÁN, SAÚL
1993 *La ceremonia perpetua*, Instituto Nacional Indigenista (Col. Fiesta de los pueblos indígenas), México.

NEURATH, JOHANNES

- 1998 *Las fiestas de la casa grande. Rituales agrícolas, iniciación y cosmovisión en una comunidad wixarika* (T+apurie, Santa Catarina Cuexcomatán), tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

PREUSS, KONRAD

- 1968b "Una visita a los mexicanos en la Sierra Madre Occidental", en *Traducciones mesoamericanistas*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 209-220.

SELER, EDUARD

- 1998 "Los indios huicholes del estado de Jalisco", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, eds., *Fiesta literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre*

coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 63-98.

TURNER, W. VICTOR

- 1988 *El proceso ritual*, Taurus, Madrid.

- 1990 *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.

VALDOVINOS, MARGARITA

- 2002 *Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuísete'e): una réplica de la cosmovisión cora*, tesis presentada en la especialidad de etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

VAN GENNEP, A.

- 1920 *L'Etat actuel du probleme totémique*, París.