



IMAGINARIOS DEL TERRITORIO: COMPADRES *TEIWARI* Y ALIANZAS CON LO OTRO ENTRE LOS WIXARITARI

Adolfo Benito Narvárez Tijerina
Universidad Autónoma de Nuevo León
adolfonarvaez@gmail.com

RESUMEN:

El presente trabajo aborda el proceso de transformación cultural que se observa a través de las alianzas familiares que se establecen entre wixaritari y *teiwari* por medio del compadrazgo como recurso de ayuda mutua y en la que entra en juego un proceso de transculturación que es mediado por la figura del compadre. Se explora, a través de estudios de caso, los roles que juegan los jóvenes wixaritari en las ciudades *teiwari* y sus procesos de adaptación a las nuevas costumbres en esta otra realidad vital a la que arriban. Se exploran los impactos de este proceso en la transformación de los imaginarios Wixárika de cara a su visión de mundo original que es revelada por la concepción mítica del *teiwari* y su mundo como “lo otro” y según algunas interpretaciones antropológicas erróneas como “lo monstruoso”.

Palabras Clave: Wixárika, Imaginarios territoriales, Transculturación.

TERRITORY IMAGINARIES: TEIWARI GODFATHERS AND ALLIANCES WITH THE OTHERS BETWEEN WIXARITARI

ABSTRACT:

This paper addresses the process of cultural transformation is observed through family alliances established between Wixaritari and *teiwari* through *compadrazgo* as a resource for mutual aid and which comes into play a process of acculturation which is mediated by the *compadre* figure. Is explored through case studies, the role that wixaritari young people play in the *teiwari* cities and their processes of adaptation to new customs in this other vital reality that arrives. The impacts of this process are explored in the transformation of Wixárika imaginary facing his vision of original world that is revealed by the mythical conception of *teiwari* and his world as “others” and according to some anthropological interpretations erroneous as “the monstrous”.

Key words: Wixarika, Territorial Imaginaries, Transculturation.

LO OTRO ENTRE LOS WIXARITARI: TEIWARI-TEWI

De acuerdo con Neurath (2002) los *teiwari*, palabra wixárika que puede significar extranjero o mestizo, se asocian con el sol nocturno o con la estrella de la Tarde. De ahí, según el antropólogo, es posible interpretar su etimología como sinónimo de oscuridad: *t+kari*, que también se asocia con la enfermedad, con el mismo mundo *teiwari*, además con los seres monstruosos y peligrosos de “abajo”, de lo acuático, de lo indiferenciado, mitológicamente asociado al pasado más remoto, a la madre Haramara (el océano pacífico)



de cuyo seno surgieron los primeros antepasados e iniciaron su peregrinación al oriente, en la búsqueda de la tierra seca, la claridad y la diferenciación.

En estudios de campo que he realizado a lo largo de los últimos diez años se me ha señalado que esa también puede ser interpretada como una oposición lingüística entre *tewi* (la raza wixárika) y *teiwari* (los extranjeros) y sólo eso. Don Jesús de la Cruz *maarakame* de Cebolleta en la alta serranía del norte de Jalisco ha procurado hacer esa distinción sólo en el terreno del habla: *teiwari* se refiere a quien no habla wixárika, quien no conoce “*el costumbre*”. Pero se opone a la interpretación de Neurath y su argumento sobre lo monstruoso, pues Eaka Teiwari, el muchacho que acogió a Tatei N’arihuame, la madre de la lluvia, la niña abandonada por su madre por llorona, como un *teiwari* que ayuda a una niña wixárika y que establecen una alianza necesaria y perfectamente funcional para el chamán, que tiene que invocarlos juntos para atraer la lluvia, Eaka es el viento, un adolescente juguetón e impredecible, sin cuya ayuda la lluvia no llegaría ni se terminaría. Es lo seco complementando a lo mojado sin los que la vida no podría ser.

Ambos antepasados parecen ser indispensables en el trabajo propiciatorio del *maarakame*, su complemento tiene que ver con una oposición racial, Eaka es un muchacho blanco, N’arihuame es una niña de brazos muy morena, como los wixaritari. Pero en las descripciones del chamán no es visible esa concepción monstruosa.

Lo que sí es posible ver es la antigüedad de lo *teiwari* sobre lo wixárika. En el mito de Nakawé, la abuela-abuelo madre-padre de la madre tierra, Tatei Yurianaka, a este antepasado es dado concebirla como no wixárika, la iconografía de sus vestimentas y los materiales de sus imágenes votivas remiten a lo burdo, lo crudo, lo que no tiene color vivo, lo oscuro. Nakawé es en cierto modo un monstruo en algunos pasajes de su extensísima saga, pero también es la abuela que salva a Watakamé de perecer en el diluvio, que le da instrucción y que le indica que guarde las semillas para cuando renazca el mundo.

Es así que como antiguo, como pre-wixárika, *teiwari* podría remitir a lo que está menos evolucionado, si consideramos la anterioridad del mito de Nakawé (antediluviano) con respecto al de la formación de la nación Wixárika (postdiluviano), pero esta es una concepción de tiempo lineal que de ninguna manera puede servirnos para explicar el tiempo y el orden de los mitos que usa el *maarakame* para realizar sus solicitudes de ayuda y que se refieren tanto en su canto como en sus ensueños (Narváez, 2011).

Ciertamente, *teiwari* resuena en una serie de formas de las que no se puede extraer un sentido único, también es cierto que el recelo de ciertos grupos wixárika con respecto a la presencia de extranjeros en su territorio o por entablar relaciones de cualquier tipo, varía mucho, desde el franco desprecio que puede verse como conteniendo sentimientos racistas, al reclamo por gravísimos agravios cometidos contra los wixárika a lo largo de su historia, desde la época colonial hasta el presente, por parte de extranjeros que tanto han robado sus tierras, como objetos sagrados y profanado sus santuarios; hasta una aceptación gustosa y entusiasta por relacionarse con el mundo *teiwari*.

Si de una manera más o menos consistente ha de entenderse la oposición *teiwari-tewi* es a través de la territorialidad misma, que opone lo de adentro (wixárika, *tewi*) con lo de afuera (*teiwari*). Esta imagen es llevada hasta la expresión artístico-religiosa en las jícaras: Las jícaras pintadas con sangre o colores que remitan a este elemento son usadas para los antepasados de orientación celeste y para el fuego (Tatewari), las que son coloreadas con pigmentos oscuros son dedicadas para las diferentes madres primordiales (las Tateiteime), para Takutsi Nakawe y para el antepasado viento (Tamatsi Eaka Teiwari). Ya de este modo



se hace notar una diferencia entre luz y oscuridad que puede indicarnos tiempo (oscuridad: lo primordial) y espacio (lo coloreado como ámbito de lo seco postdiluviano y wixárika). Históricamente, la tardía evangelización de los wixaritari, establece una mayor relación de lo *teiwari* con la cosmovisión wixaritari, justamente con la entrada de la figura de Cristo al panteón wixárika y su identificación (y filiación) con otros antepasados wixárika relacionados con la luz solar y lo aéreo, así como con los alacranes (mensajeros, que castigan al de mal corazón, pero son inofensivos para el hombre impecable).

UNA VÍA MÍTICA DE LAZO CON LO OTRO: APAXUKI

Los misioneros franciscanos que llevaron por primera vez el cristianismo a tierras wixárika, llevaron consigo imágenes para los templos. Es muy posible que fuera llevada una pequeña imagen de un cristo crucificado (quizás filipino) al final del siglo XVIII a la parroquia de San Andrés Cohamiata (Tatei Kie) y puesto ahí tras del altar en un austerísimo retablo. Ahí se colocaría junto a otros crucifijos que llegaron posteriormente. Al pequeño Cristo de la Parroquia se le llamó cariñosamente por los wixaritari “Aparruqui” (como una contracción de “el Cristo de la parroquia”). La convención moderna de escritura de la lengua wixárika translitera la palabra como Apaxuki¹.

Con la restauración de los antiguos cultos a los antepasados y la restitución de los tukipa, tras la gesta del Tigre de Álica, el culto al querido Apaxuki no dejó de realizarse, para de este modo unirse al panteón wixárika, entrando también a formar parte de “*el costumbre*”. La principal festividad de Apaxuki se relaciona con la Semana Santa y su santuario se ubica fuera de las tierras delimitadas por los cinco sitios sagrados: al oeste Haramara, al este Wirikuta, al Norte Hauxamanaka, al sur Xapawilleme y al centro Teakata². Su santuario está en el noreste, en el cañón de la Huasteca en las afueras de Monterrey en un paraje llamado Guitarritas, que es dominado por una gran roca en forma de águila, hasta donde que los peregrinos (wixárika y *teiwari*) llevan sus ofrendas.

Se conciben desde la visión wixárika filiaciones de Apaxuki con Tanana (la Virgen de Guadalupe), Xaturi (Cristo), Santo Domingo y con Teiwari Yuawi, el pequeño Cristo, identificado con el Mestizo Azul Oscuro o Charro Negro, y que se identifica a la vez con el sol nocturno. De ahí que sea posible plantear que la entrada *teiwari* al mundo espiritual *tewi* estuviera mediada por Apaxuki.

Los mitos le dan a Apaxuki un aura sagrada: «el niño, en el vientre de su madre, escribió una carta con la fecha de su nacimiento y que san José había sido el genitor. Aclaración que

¹ Según Bahr (2005), no es muy clara la identificación de Apaxuki con Cristo ya que «un indicio de la identidad entre Kieri y Cristo es que tanto en el relato de Real como en el de Carrillo, es el quinto de los personajes principales. También su relación con las abejas y las velas permite su identificación. Por un lado, el Kieri de Carrillo vence a las abejas en el capítulo once; por el otro, el origen de las velas elaboradas de cera de abeja se menciona en el primer mito del ciclo mítico católico de Real» (Bahr, 2005: 114). El ligar a Cristo con la planta psicotrópica Kieri podría sugerir una filiación mitológica de Apaxuki y Nakawé, quizás como cantadores o músicos, (en la relación de Real rescatada por Zingg, Cristo vence a los judíos en una competencia de violín) pero eso es problemático de aclarar.

² Es interesante el papel que juega Teakata en la cosmovisión wixárika, pues «Los huicholes creen que es aquí donde se reúnen todas las fuerzas del universo generadas en los rumbos mencionados» (Bonfiglioli y Gutiérrez, 2012: 199).



era precisa, ya que no queda claro cómo éste podía tocar los instrumentos y, al mismo tiempo, enamorar a la madre» (Medina Miranda, 2013: 174), pues San José “se robó” a la Virgen María de Guadalupe en una fiesta y de ahí ella resultó preñada.

Según la visión wixárika, de la relación de San José y la Santa Virgen Madre de Guadalupe nació Apaxuki, a quien reconocen también como Santo Domingo. Luego de su nacimiento, Apaxuki parió una becerrita, cuyo genitor no es precisado. Esto puede explicar el sacrificio de becerros y el ofrecimiento de su sangre durante las festividades de la Semana Santa en San Andrés Cohamiata, y por esa asociación sagrada con la flor *xuturi*:

«se dice que la mujer encontró una flor mientras barría, pero aquí era una *xuturi*, flor de papel que suele colocarse sobre el testuz de los toros que van a sacrificarse. También la colocan en las velas que serán ungidas con sangre del animal y ofrendadas en los lugares sagrados. Además, es común encontrarla en las imágenes de la virgen, quien dio a luz al becerro. Según se me ha explicado, la res sacrificada es en sí misma una *xuturi*. Por ello, cuando Guadalupe la puso sobre su ombligo, penetró en su vientre y más tarde nacería un bovino. Asimismo, cuando se ofrenda una *xuturi* ungida con sangre en algún lugar sagrado es como si se entregara el mismo animal, para alimentar a los ancestros» (Medina Miranda, 2013: 174).

De este modo, entre los wixaritari de San Andrés Cohamiata se reconocen cinco Xaturi: 1) Apaxuki, hijo de San José y la Virgen de Guadalupe, se identifica además con Paritsika y Santo Domingo; 2) Xakurtu, visto como Teiwari Yuawi y san Cristóbal; 3) Tutekuiyo; 4) Tatata, Nuestro Padre, Xamaxikieri o Xamikieri, 5) Tanana, Nuestra Madre, Tatei Wierika Wimari y la virgen de Guadalupe.

APAXUKI Y EL COMIENZO DE LA ALIANZA CON “LO OTRO”, EL TERRITORIO EXTENDIDO

Como en toda la historia profana y sagrada de los wixaritari, que es narrada por ellos y por otros, lo milagroso parece estar siempre presente. Y la historia de Apaxuki no podía ser la excepción. Según lo que me narró el chamán Don Ramiro y que refieren también García Pérez (2012) y Figueroa (1997), al final la década de 1920, en plena guerra cristera, un grupo de soldados federales llegó a San Andrés. Su misión era la de destruir templos e imágenes religiosas católicas. Un soldado raso sería uno de los primeros en reconocer la parroquia y ahí quedaría fascinado por la imagen de Apaxuki, que le veía desde detrás del altar como un niño asustado.

Enternecido y en medio de una epifanía que se había abierto nada más para él, el soldado raso anticipó lo peor: que el templo sería incendiado y con el incendio Apaxuki sería devorado por las llamas, o que un cura celoso podría robar la imagen para protegerla, llevándosela para siempre de ahí. Decidió tomar a Apaxuki y esconderlo entre sus pertenencias, para que nadie supiera de él y así ponerlo a salvo.

El soldado se lo llevó a Guadalajara. Sus incursiones a la sierra del norte de Jalisco se hicieron constantes desde entonces, fascinado por las costumbres del pueblo wixárika. Ahí, el soldado entraría en contacto con *maarakate* que le empezaron a instruir en “*el costumbre*”, hasta que él mismo se hizo un poderoso *maarakame*, que es reconocido en la actualidad como El Coronel por los *maarakate* más ancianos.

Ya siendo coronel del ejército y en Guadalajara el *maarakame teiwari* se dedicó a trabajar con Apaxuki, realizó cambios a la imagen al adicionar a la cruz una cornamenta de venado y tras de ésta un arreglo de plumas de águila, que indicaban la filiación de Apaxuki con Tatei Wierika Wimari. Conservó la imagen y la veneró por muchos años.



A mediados de la década de 1980, el Coronel sufrió un infarto y murió ya en el hospital. Como a la hora de haber muerto, revivió. Le dijo a su mujer que los antepasados no lo habían dejado entrar, que le habían dicho que tenía dos pendientes: escribir sus memorias y devolver a Apaxuki a San Andrés Cohamiata. Apurado y enfermo estuvo escribiendo una semana. Viendo que ya la vida se le iba, le entregó las memorias a su mujer y le dio el encargo de que devolviera ella a Apaxuki a la sierra. Ella aceptó el encargo y entonces el coronel murió, ahora sí, definitivamente.

A pesar de su grave encargo, la mujer del coronel dejó para después la entrega del Cristo y lo arrumbó entre triques en su casa. Pasaron los años y llegó 1991. Entonces ya se hizo para la mujer insoportable tener a Apaxuki en su casa: gritaba, se oían gemidos por la noche, tocaban las puertas, se movían las cosas. La mujer del coronel, desesperada decidió cumplir el encargo de su esposo *maarakame* y entregar a Apaxuki para que saliera de su casa y la dejara en paz. Como entre sus conocidas estaba a una mujer que había sido enfermera en San Andrés y que ahora en Guadalajara se dedicaba a atender a wixaritari viajeros (por lo que popularmente se le conoce como una huicholera), decidió encargarle a ella que subiera a Apaxuki a la Sierra en la Semana Santa, que era cuando subía la huicholera junto con otras personas en una misión de ayuda humanitaria.

Lo entregó y la huicholera aceptó el encargo y al Cristo en su casa, lo puso en su altar doméstico y se olvidó de él. Al poco tiempo llegó Don Ramiro a verla con la intención de acompañarla a la Sierra la próxima Semana Santa; según me dijo, ella le explicó el encargo que tenía y su duda de si subir ese año o no. Don Ramiro vio a Apaxuki francamente abandonado ahí. Un niño pequeño de la huicholera empezó a llorar en ese momento y dejó solo a Don Ramiro con Apaxuki mientras ella iba a atenderlo. Entonces llegó la epifanía para Don Ramiro. Me cuenta que estando ahí a solas con el Cristo, de pronto éste volteó su cabeza y le miró fijamente con una mirada profunda y tierna, tras de la cual él sintió una increíble felicidad. Quedó fascinado por Apaxuki.

Se fue de casa de la huicholera sin despedirse, se apresuró a ir a ver a Jorge, un sacerdote jesuita y teólogo para contarle del prodigio. Se puso también en contacto con un *maarakame* y entre los tres decidieron subirlo a la sierra esa Semana Santa, ya que la huicholera les había “pasado el encargo”. Se celebró una misa con una danza y otros actos de festejo para Apaxuki en Guadalajara, hasta una obra de teatro y otras ofrendas se le hicieron en preparación de su vuelta a la sierra.

En la sierra llegó la noticia de que se había encontrado a Apaxuki y que iba en camino de vuelta. Don Ramiro, Jorge y un grupo de unas ochenta personas partieron a la sierra, acamparon en Huejuquilla y luego a las afueras de San Andrés en espera del permiso del gobierno tradicional para entrar. Las autoridades todavía les entretuvieron un poco más en espera de que más wixaritari llegaran a recibir al Cristo extraviado.

Con danzas y cohetes, llegó Apaxuki a San Andrés, tras más de sesenta años de ausencia. Pero no se le aceptó de inmediato. Había otro Apaxuki de Santa Catarina que se había hecho para sustituir al extraviado y la gente decía que ese era el bueno, que el que llegaba era falso. Los *maarakate* se reunieron y deliberaron un largo tiempo, los más viejos lo examinaron y vieron que era realmente Apaxuki, aún así, hubo oposición wixárika a que los *teiwari* que habían devuelto a Apaxuki, danzaran frente al templo, se paraban, “nos robaban la fuerza” dice Don Ramiro, “sentíamos las piernas pesadísimas, no nos dejaban danzar con su pura fuerza de rechazo a nosotros”, me cuenta.



Los *maarakate* se reunieron y entonces les dijeron a Don Ramiro, que según “*el costumbre*”, él y su grupo tenían que cumplir con Apaxuki: que debían completar el ciclo ritual de cinco años, asistiendo y ofrendando cada Semana Santa para que su trabajo quedara completo. Y así lo hicieron hasta 1996. Cuando pasaron los cinco años estipulados por los *maarakate*, creyendo haber cumplido su encomienda, fueron informados que eso era sólo la mitad del trabajo, que eso era por la subida de Apaxuki a la Sierra, que faltaba cumplir por su bajada, así que les quedaba pendiente un ciclo de otros cinco años para que se completara bien el trabajo.

Ya vistos como grupo y tras los primeros y difíciles años de trabajo y danza, el grupo de Don Ramiro empezó a ser bien visto por los wixaritari, los *maarakate* les asignaron un *maarakame* que les protegiera y guiara y les incluyera en las ceremonias en el santuario de Apaxuki en Guitarritas, en la Huasteca, N.L. Reconociendo su buena fe, se inició a través del compadrazgo una relación familiar entre *teiwari* y *tewi*. Ello implicó en algunos casos el que se encargara a los compadres *teiwari* el cuidado de wixaritari jóvenes mientras estudiaban o trabajaban fuera de su territorio. Ahí empezó un proceso de transculturación interesante de estos jóvenes y de sus padrinos.

La religiosidad wixárika llega a hacerse presente en los trabajos de ciertas organizaciones religiosas católicas-sincréticas –como la que preside el chamán Don Ramiro–, que toman como *teukari* a un *maarakame* que les guía en ceremonias que mezclan las dos tradiciones. En estas ceremonias es visible una cierta continuidad de una costumbre en otra con dos centros: Apaxuki *tewi*, asociado al Cristo *teiwari* y la Madre Tierra, Tatei Yurianaka (*tewi*), asociada a la Virgen de Guadalupe (*teiwari*).

CONCLUSIONES: TERRITORIO SAGRADO Y TERRITORIO FUNCIONAL

¿Qué pasa con el imaginario territorial de los wixaritari ahijados de *teiwari* que incursionan en ese “otro mundo” más allá de los límites de su territorio tradicional?

Las incursiones de jóvenes wixaritari al mundo *teiwari*, empiezan a alterar el orden basado en las costumbres tradicionales. La llegada de estos jóvenes se da por motivos estrictamente funcionales, o bien para que continúen con sus estudios tras su formación en la escuela secundaria en sus comunidades, o bien para que se integren a la vida laboral y que establezcan alianzas económicas. En muchos casos los jóvenes continúan desarrollando actividades artesanales –que contribuyen de manera importante a su manutención– a través de las que pueden establecer alianzas para la distribución de sus producciones y así contribuir económicamente con sus familias.

Hay un importante segmento de estos jóvenes que no obstante, intentan olvidar costumbres e idioma, sumergiéndose en las costumbres de las grandes ciudades a las que arriban. Hay un interés entre los jóvenes wixárika de aprender de los *teiwari*, en ocasiones negando su raíz cultural. Pero esto podría ser en algunos casos parte de un proceso pasajero, pues otros segmentos, vuelven a sumergirse en sus costumbres a través del sistema tradicional de cargos en sus comunidades, con lo que ven fortalecida su identidad nuevamente, pero ello sólo suele ocurrir en el ámbito de las familias que aceptan y viven plenamente en el ámbito de “*el costumbre*”.

Pero la alianza *teiwari-tewi* no siempre es bien vista entre los wixaritari, que ven como enemigos a los extranjeros. Ciertas comunidades, como la de Teakata en Jalisco-Zacatecas, son reacias a motivar esta convivencia y han cerrado sus puertas a la mayoría de los extranjeros, con lo que la preservación de la “pureza” se garantiza. Pero apenas, pues a



través de las comidas y las bebidas industrializadas, del comercio de artesanías, de la educación oficial y de las peregrinaciones tradicionales, es inevitable el contacto, que se ve en la incorporación de ropa, el uso de artefactos urbanos modernos (celulares, radios, televisiones, etc.), y el uso cada vez más extendido y frecuente del idioma español entre los jóvenes, sobre todo, que se ve trastocada la vida tradicional, con sus ciclos e imágenes.

La religiosidad parece ser una de las maneras en las que es preservado en las mentalidades el imaginario territorial wixárika (Narváez, 2015). La forma de su territorio establecida alrededor de los cinco puntos de *t'sikuli*, que señalan los cinco lugares sagrados de su territorio y que es una de las producciones artesanales más básicas del pueblo wixárika (que es una instrucción tradicional de los niños previamente a su incorporación a la ceremonia del maíz y el peyote en donde son enlazados ceremonialmente a Wirikuta por el *maarakame*, según Liffman, 2005) se sostiene a través de las ceremonias, que de esta manera recrean constantemente esta noción de encerramiento, que establecen una y otra vez las fronteras de lo wixárika y lo *teiwari*. Este elemento de la vida cotidiana parece actuar como un imaginario resistente (Lindón, 2007), frente al imaginario *teiwari*, que es abiertamente dominante y que parece avasallar las formas tradicionales de vida en estas comunidades.

El papel de los *maarakate* en el proceso de la preservación cultural es crucial, pues el imaginario social wixárika se preserva a través de las ceremonias que ponen en contacto al mundo de los antepasados con el mundo actual, restableciendo así permanentemente un precario equilibrio de fuerzas que garanticen la alimentación, la salud y el bienestar físico y psicológico de los wixaritari. Y es el *maarakame* quien hace que esto sea posible, al actuar como un “puente” entre el mundo de los espíritus y el aquí-ahora.

El paso tradicional de ese papel a través de lazos familiares no siempre es el que garantiza la preservación del modo de vida y la cosmovisión wixárika, a veces, la incorporación del *teiwari* al extraño mundo del *maarakame* es algo inevitable, casi caprichoso, que desde la visión del propio *maarakame* es ordenado directamente por los antepasados, como debió haber sucedido en el caso de El Coronel, que fue instruido en el conocimiento tradicional wixárika y que se encargó de sostener a Apaxuki, preparándolo para una transformación que hizo plenamente visible su filiación con los primeros ciclos míticos huicholes.

En esa preparación tardaría toda su vida, y al final se revela, tras del Cristo, un antepasado renovado, quizás justamente por la incorporación del *teiwari* a “*el costumbre*”, motivado por los propios *maarakate* que han visto a esa como la única vía de una alianza necesaria en el futuro.

Ya en otros trabajos (Narváez 2015) se ha comentado que ha sido necesario que los *maarakate* tomen decisiones sobre la ocupación más visible de sus tierras sagradas y sus santuarios motivados en parte por la presión del mundo *teiwari* sobre estos sitios, y como en el caso de la construcción relativamente reciente del *callihuey* de Xapawilleme y el transporte de reliquias wixárika a ese lugar, la ocupación material de los sitios ha impedido que los *teiwari* se apropien de sus tierras y con ello impedirles el paso e imposibilitándoles para llevar a cabo sus ceremonias. De una manera mucho más visible, el problema de las mineras canadienses en busca de destruir el sitio sagrado de Wirikuta para la extracción de minerales a cielo abierto, han hecho eco mundial al poner esta problemática frente a la opinión pública en tiempos recientes.

En el caso del papel de El Coronel en la transfiguración de Apaxuki, la necesidad de una alianza con los *teiwari* se volvió muy evidente y quizás a través de su diáspora es que lo



teiwari se afianza fuertemente en uno de los núcleos más vivos de la cultura wixárika. Según señala Bahr (2005), en el estudio clásico de la mitología huichola de Juan Real y Robert Zingg, se reconoce una división de ésta en tres ciclos, que corresponden al tiempo de “aguas”, al de “secas” y al arribo de Cristo, el dinero y los mestizos.

Es visible que el último ciclo pudiera haberse gestado en el tiempo de la evangelización franciscana, pero también podría pensarse que es ese el tiempo en el que los *xaturi* tomarían un cuerpo fijo, plenamente identificados con los crucifijos que llevaban los curas, de modo que no es muy evidente su historicidad en términos de la datación occidental. Real y Zingg en 1937, reconocieron a Cristo como el centro de ese ciclo, pero ello no se daría en el contexto de una narrativa cristiana, ya que «no se compone de relatos provenientes del exterior, aun cuando imágenes de origen católico aparezcan constantemente, sino de relatos propios de la tradición retórica wixárika, en los que el complejo triádico no parece tener mayor relevancia» (Medina Miranda, 2013: 166).

Por lo que establecer el origen del tercer ciclo mítico como motivado por el contacto con mestizos y españoles tras la conquista es sumamente problemático. Reconocer que el componente *teiwari* es anterior a este evento, resulta fundamental para entender cómo encajan hoy los *teiwari*, que representan un mundo moderno, occidentalizado y globalizado, en el imaginario wixárika.

Como si se tratara de un gran círculo que se cierra –renovándose constantemente– el extranjero es posible verlo como el de afuera, que tanto remite a una exterioridad puramente territorial, como a la simbólica oscuridad de lo ignoto, que es anterior, que pertenece a lo no formado, que se relaciona con la época –de su propia historia también– anterior al surgimiento del mundo seco, que es el de la existencia plena y abierta de lo wixárika, con el origen de la agricultura tras del diluvio.

Y ese afuera ahora está presente, se negocia con ello, se establecen lazos, se le quiere y se le teme. Hay una gran complejidad subsumida en esto, que relaciona tan opuestos sentimientos. Es crucial para los *maarakate* el hacer las alianzas y es ahí donde Apaxuki entra en juego, como un ser vinculante, que une interior y exterior y que incorpora en su historia a la diáspora, ahora no hacia los sitios más sagrados, sino a las ciudades *teiwari*, “rompiendo” la rígida forma de un territorio encerrado entre los santuarios que señalan a los rumbos, para libremente ir afuera, una diáspora que sólo puede hacer un personaje principal, un héroe.

Es necesario apreciar mucho mejor el papel que juega Apaxuki en la construcción actual del imaginario territorial wixárika, toda vez que su diáspora continúa, actualmente Apaxuki ha sido retirado reiteradamente por los *maarakate* de su sitio tradicional resguardado por la mayordomía de San Andrés y ha sido llevado a presidir diferentes ceremonias *teiwari*. Como propiciador de la lluvia, ha resultado de gran relevancia su papel en los últimos ciclos de lluvias en el noreste de México.

Si se identifica a Apaxuki con Cristo, su papel crece considerablemente, ya que la mitología le concedería un papel principal en la formación de la espiritualidad wixárika que se apoya de cinco personajes principales:

«Hablan, en primer lugar, de un hombre-dios de nombre Kauyumali, una mujer-dios Nakawe, y dos personajes que combinan rasgos humanos y cósmicos, Fuego y Sol, ambos masculinos. Junto con Cristo forman el grupo de cinco protagonistas, cuatro hombres, una mujer, tres seres humanos, dos seres ígneos y luminosos. En 43 de los 46 capítulos [del trabajo de Real y Zingg], aparece al menos uno de los cinco. Un mínimo de dos aparece en



33 de las historias. Así que hay suficiente evidencia para afirmar que la mitología en cuestión trata en primer lugar y continuamente de ellos» (Bahr, 2005: 118).

Es entonces importante ver a Apaxuki como un puente con el que la cultura wixárika penetra en la oscuridad de “lo otro”, ensanchándose.

BIBLIOGRAFÍA.

- Bahr, Don. (mayo, 2005). La mitología huichola de Juan Real y Robert Zingg, en *Dimensión Antropológica*, Año 12, vol. 34, 107-146.
- Bonfiglioli, Carlo; Gutiérrez del Ángel, Arturo (enero 2012). Peyote, enfermedad y regeneración de la vida entre huicholes y tarahumaras, en *Cuicuilco*, núm. 53, enero-abril. 195-227.
- Figuroa, Ramiro (1997). Fascinación, en *Xipé Totek*, abril-junio, Vol. 6 Issue 2. 98-100.
- García Pérez, Helia (2012). Entre los huicholes. El Aparruki, centenario tradición, en *Semanario Arquidiosesano de Guadalajara*, núm. 1031, 17 de mayo. En línea: <http://www.semanario.com.mx/ps/2012/05/entre-los-huicholes/>
- Liffman, Paul (2005). Fuegos, guías y raíces: estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol, en *Relaciones*, invierno, año/vol. XXVI, núm. 101 Colegio de Michoacán Zamora, México 52-79.
- Lindón, Alicia (2007). El imaginario suburbano Americano y la colonización de la subjetividad especial en las periferias pauperizadas de la ciudad de México, en *L'Ordinaire Latino-americain*, núm. 207, 117- 138.
- Medina Miranda, Héctor M. (enero, 2013). Las personalidades del maíz en la mitología wixarika o cómo las mazorcas de los ancestros se transformaron en peyotes, en *Revista de El Colegio de San Luis, Nueva Época*, año III, Número 5, enero Junio. Pp. 164-183.
- Narváez, Adolfo (2011). El mito y el territorio en el ensueño del maarakame Wixárika, en *Memorias del XXXIII Convegno Internazionale di Americanistica*. Perugia (Italia), Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano” Onlus.
- Narváez, Adolfo (2015). Agua e imaginarios territoriales Wixárika: Representaciones de la naturaleza Sagrada en *Chronica Mundi*, Vol. 9 Núm. 1, 129-154.
- Neurath Johannes (2002). Venus y el sol en la religión de coras, huicholes y mexicanos: consideraciones sobre la posibilidad de establecer comparaciones con las antiguas concepciones mesoamericanas, en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, n. 36, 155-177.