

MIĘDZY TRADYCJĄ A ZOBOWIĄZANIEM

WPROWADZENIE DO SYSTEMU FUNKCJI XUKURIKATE

MONIKA PERUN

En el libro *El sistema de cargos de los Xukurikate: Parentesco y poder en una comunidad wixarika*, Sara Alejandra Manzanares Monter presenta los mecanismos de obtención de los cargos xukurikate. En el artículo *Acordarse de sus deudas o cumplir con “el” costumbre entre los wixaritari*, Séverine Durin explora el tema del mecanismo transgeneracional de la deuda. El trabajo preliminar de campo permitió plantear una hipótesis de que existe correlación entre el diagnóstico del origen y la causa de la enfermedad – o el riesgo potencial de ella – y la recepción de un cargo. El objetivo del artículo es presentar una corta introducción al tema de los mecanismos de transmisión de la tradición (la costumbre) entre los Wixaritari (Huicholes) de la comunidad San Andrés Cohamiata; tomando como enfoque la perspectiva de los *xukurikate* – personas que reciben cargos en el centro ceremonial tukipa. Poniendo en relación los datos de Sara Alejandra Manzanares Monter, Séverine Durin y propios, se plantea el problema de la correlación entre la recepción de un cargo, el significado del compromiso y el mecanismo de la transmisión de la tradición (la costumbre).

KEYWORDS: *Wixárika, sistema de cargos, tradición, compromiso, costumbre*

W TRAKCIE KAŻDEGO z pobytów wśród grupy etnicznej Wixárika¹ ze wspólnoty (*comunidad*) San Andrés Cohamiata wielokrotnie wyłaniał się wątek funkcji *cargo*². W szczególności zastanawiająca była korelacja między rozpoznaniem przyczyny faktycznej lub potencjalnej choroby a otrzymaniem *cargo*. Jeden z informatorów w jednym wywiadzie wyznał mi, że stwierdzono u niego cukrzycę, mającą według niego związek odmową przyjęcia jednej z najważniejszych funkcji *xukurikate*, która została mu przydzielona i którą miałby piastować

w nadchodzącym pięcioletnim cyklu w jednym z *tukite*³ – ośrodku ceremonialnym *comunidad* San Andrés Cohamiata. Informator, chcąc zarysować kontekst wydarzeń i wskazać przyczyny choroby, odwoływał się do znaczenia tradycji (*costumbre*⁴), zobowiązania (*compromiso*) oraz

1 *Wixárika* (lm. *Wixaritari*) jest endoetnonimem, którym określają siebie Huichole. *Huichol* jest egzoetnonimem pochodzącym z języka hiszpańskiego.

2 Badania zrealizowano na przestrzeni dwunastu miesięcy, na przełomie 2016 i 2017 roku, w ośrodku COLSAN w San Luis Potosi, sfinansowane zostały przez SRE (Secretaría de Relaciones Exteriores).

3 *Tukipa* (lm. *tukite*) w języku Wixárika dosłownie oznacza „miejsce, gdzie znajduje się *tuki*”. Termin ten stosowany jest jako określenie ośrodka ceremonialnego, na który składa się główna świątynia na planie okręgu (*tuki*), plac oraz pomniejsze adoratoria (*xirikite*, lp. *xiriki*). Termin *xukurikame*, lm. *xukurikate*, stosowany jest w odniesieniu do jednostek pełniących funkcję (*cargo*) w centrum ceremonialnym *tukipa*.

4 W języku Wixárika termin *yeiyari* (wg. słownika Grimesa i McIntosha 1954) tłumaczony jest jako (*costumbre*) „obyczaj”, „zwyczaj” oraz „tradycja” (*tradición*). Według słownika terminów Wixárika, którego autorem jest Jesus Lara Chivarra, termin *yeiyari* tłumaczony jest jako „kultura” (*cultura*), „zwyczaje” (*costumbres*), „tożsamość” (*identidad*) (zob. Chivarra 2013). W niniejszym źródle

choroby będącej konsekwencją niewypełnienia zobowiązania bądź znakiem odwołującym się do konieczności jego wypełnienia. Innymi słowy – przyjęcia na siebie *cargo*, podjęcia się misji powierzonej przez społeczność.

Temat *cargo* jest kluczowy dla zrozumienia pewnych zależności między kontekstem kulturowym, stratyfikacją społeczną, podziałem władzy a interpretacją przyczyn niektórych chorób wśród Wixaritari. Badania z zakresu psychologii transkulturowej coraz silniej kładą nacisk na konieczność uwzględnienia kontekstu społecznego i uwarunkowań kulturowych, których pominięcie implikuje powierzchowną interpretację zachowań i motywacji jednostek, a kluczową kwestią jest dostrzeżenie i zrozumienie występujących między nimi zależności.

Intencją niniejszego artykułu jest przybliżenie tematu *cargo*, rozpatrywanego w kontekście systemu funkcji (*sistema de cargos*) *xukurikate* Wixárika, w celu przedstawienia w zarysie systemu warunkującego przetrwanie tradycji kulturowej (*costumbre*) niniejszej grupy etnicznej, opartej na zobowiązaniu (*compromiso*). Warunkiem wywiązania się z zobowiązań wynikających z tradycji jest m.in. przejście na siebie odpowiedzialności, podjęcie się misji poprzez akceptację oraz wypełnienie funkcji (*cargo*), będącej zarazem gwarantem indywidualnego, jak i kolektywnego bezpieczeństwa. Akceptacja *cargo* jest rzekomo dobrowolna, jednak potencjalne konsekwencje związane z odrzuceniem przydzielonego stanowiska lub niepełne

wypełnienie funkcji poniekąd zmuszają do wywiązania się z tego trudnego zadania.

CARGO

Wixárika posługują się hiszpańskim terminem *cargo*⁵, gdy mówią o piastowaniu różnych funkcji – powiązanych zarówno z tradycją (*costumbre*), jak i ze stanowiskami administracyjnymi. W języku Wixárika nie występuje jednak odpowiadający mu termin⁶. *Xukurikate*, *its+kate*, *may-ordomos* oraz pozostałe funkcje administracyjne to różne stanowiska powiązane z filarami, na których oparty jest system społeczny Wixárika. Chcąc ukazać znaczenie terminu *cargo* w kontekście systemu funkcji *xukurikate*, konieczne jest rozpatrzenie i uwzględnienie jego szerokiego spektrum konotacji.

Przed przejściem do omówienia zasadniczych kategorii potrzebnych do zrozumienia znaczenia *cargo* w kulturze Wixaritari w pierwszej kolejności przyjrzymy się jak ów termin tłumaczony jest w przekładzie z języka

5 Od strony etymologicznej *cargo* wywodzi się od hiszpańskiego terminu *carga*: „ładowanie”, „załadunek”, „załadowywanie”; „ciężar”, „obciążenie”, „ładunek”; fiz. „ładunek”; w znaczeniu przenośnym: „brzemień”, „ciężar”, „powinność”, „obowiązek”; „zobowiązanie finansowe”, „wydatek”; przenośnie w lm.: „kłopoty”, „tarapaty”. (*Wielki słownik...* 2007). Termin *carga* pochodzi od czasownika *cargar* i jako czasownik przechodni oznacza: „ładować”, „napełniać”, „obciążać”, „przeładowywać”, „kłaść nacisk”; przenośnie: „nakładać”, „zwiększać (ciężar, obowiązek)”, „obciążać”, „obarczać”, „oskarżać”, „obwiniać”; jako czasownik nieprzechodni: „brać, włożyć na siebie”, „przyjąć na siebie ciężar”, „wziąć odpowiedzialność”, „zwalić się (co, na kogo)” (*Wielki słownik...* 2007). Termin *carga* oznacza również „naczynie, które zawiera załadunek”; jego synonim to *cargador* (od *cargar* + sufiks *-dor*).

6 W języku Wixárika istnieje termin *ika*, który oznacza „ładunek”, zaś *ikatame* (*cargador*), to „ten, który niesie, dźwiga” (zob. Chivarra 2013). Według słownika Grimesa i McIntosha (1954) *ica* (*carga*) oznacza „ładunek”; *icasiya* (*cargar*) – „nieść”, „dźwigać”.

pole semantyczne terminu *yeiyari* powiązane jest również z: *yeiya* (*caminata*) – „spacer”, „podróż”, *yeikame* (*caminante, peregrino*) – „wędrowiec”, „pielgrzym” oraz *yeikane* (*andariego*) – „piechur”, „wędrowiec”; zaś termin *Yeimukwari* tłumaczony jest jako „Pradziad”, „Potomek”, „Przodek” (*Ancestro, Descendiente, Antepasado*) (Chivarra 2013). Na potrzebę omawianej tematyki termin *costumbre* tłumaczę jako „tradycja”, ponieważ tłumaczenie go jako „zwyczaj” mogłoby nie oddawać pełnego znaczenia terminu *yeiyari*.

hiszpańskiego na język polski. *Cargo* w pierwszej kolejności tłumaczone jest jako „ładunek” oraz „ciężar”; w sensie przenośnym oznacza „ciężar” i „brzemień”; w zestawieniu z czasownikiem „robić”, „czynić” (*hacer* → *hacerse cargo de una cosa*) oznacza: „wziąć coś na siebie”, „obarczyć się czymś”, „podjąć się czegoś”, „pojąć”, „zrozumieć”, „zdać sobie sprawę”; w rozumieniu przenośnym oznacza również „zobowiązanie”, „obowiązek”, „misję”, „zadanie”; a *cargo* tłumaczone jest jako: „w obowiązku”, „w powinności”, „pod opieką”, „pod egidą”, „pod nadzorem”. Kolejnym istotnym tłumaczeniem terminu *cargo* jest jego znaczenie w odniesieniu do piastowanej funkcji, urzędu, godności, stanowiska i obowiązku; w rozumieniu przenośnym oznacza również „obciążenie” i „oskarżenie”, zaś w terminologii handlowej „debet” lub „dług” (*Wielki słownik...* 2007).

Na potrzeby omawianego tematu termin *cargo* – rozpatrywany w kontekście systemu funkcji *xukurikate* – celowo będzie podawany w oryginale, aby uwzględnić jego szerokie spektrum konotacji, które w pełni oddaje znaczenie terminu w odniesieniu do tradycji (*costumbre*) Wixaritari. Innymi słowy, wybór jednej denotacji – przykładowo *cargo* jako funkcji piastowanego stanowiska – nie oddawałby pełnego znaczenia terminu w omawianym kontekście. Celowe nietłumaczenie tego terminu wraz z uprzednim wskazaniem szerokiego spektrum konotacji jego znaczeń ma również na celu uniknięcie nieporozumień interpretacyjnych wiążących się z przekładem niniejszego terminu w odniesieniu do kultów *cargo*.

CARGO JAKO FUNKCJA

Sara Alejandra Manzanares Monter prowadziła badania etnograficzne wśród Wixaritari z *comunidad* San Andrés Cohamiata, podejmując

temat organizacji *xukurikate*⁷. Analizując materiały badaczy zajmujących się tematem relacji między stratyfikacją społeczną a podziałem władzy wśród grup zaliczanych do obszaru kulturowego Mezoameryki, zwróciła uwagę na jedną z kategorii – charakterystyczną i wspólną dla niniejszego kręgu – określaną jako system funkcji (*sistema de cargos*).

Opierając się na zebranych materiale oraz definicji, którą zaproponował Leif Korsbaek, Manzanares Monter reasumuje podstawowe elementy charakterystyczne dla niniejszej kategorii w sposób następujący: istnieją pewnego rodzaju stanowiska, uznane przez społeczność, które sprawowane są przez określony czas. Stanowiska te uporządkowane są zgodnie z zasadą hierarchiczną, podporządkowaną wizji świata, na której opiera się system. Przyjęcie stanowiska wiąże się z koniecznością porzucenia czynności i ról życia codziennego oraz z powrotem do nich po wypełnieniu funkcji (*cargo*). System funkcji – stanowisk należy rozumieć bardziej w ramach stratyfikacji społecznej niż w kategoriach korzyści majątkowych, ponieważ piastujący stanowisko musi ponieść znaczne koszty, a pełnienie funkcji nie wiąże się z wynagrodzeniem finansowym. Pełniący *cargo* zyskuje prestiż i szacunek ze strony społeczności, który wzrasta wraz z awansem w hierarchii. Wyrazy uznania są stosowne do poniesionych przez jednostkę kosztów oraz są wynikiem obowiązku,

7 Termin *xukurikame* (lm. *xukurikate*) w języku Wixarika stosowany jest jako określenie jednostki pełniącej funkcję (*cargo*) w ośrodku ceremonialnym *tukipa*. Niniejszy termin nawiązuje do pojęcia *xukuri*, co w języku Wixarika oznacza „czarkę”, a w przełożeniu na hiszpański tłumaczone jest jako *jacara*. W słowniku Grimesa i McIntosha termin *xucuuri*, -te tłumaczony jest na hiszpański jako *jacara ceremonial* – „czarka ceremonialna”. Według informacji pozyskanych przez Paula M. Liffmana, funkcja (*cargo*) w *tukipa* określaną jest mianem *xukuri* (*jacara*), na zasadzie metonimii odnoszącej się do przedmiotu fizycznego (Liffman 2012: 129), który otrzymuje *xukurikame* wraz z objęciem funkcji.

który przyjmuje na siebie społeczność, scedowawszy na jednostkę odpowiedzialność za wypełnienie zobowiązań. W systemach tych istnieje ścisły związek między religią i sprawowaniem władzy (Manzanares Monter 2009: 21)⁸.

Manzanares Monter dostrzegła występowanie wyżej wymienionych elementów charakterystycznych dla *sistema de cargos* w organizacji *xukurikate* (jednym z filarów, na których oparta jest struktura społeczna Wixaritari). W związku z powyższym Manzanares Monter definiuje organizację *xukurikate* jako system funkcji. Nawiązując do zaktualizowanych danych na temat organizacji społecznej wśród Indian Wariho, Yaquis, Cora, Wixárika (Huichol) oraz Hopi, Manzanares Monter wskazuje na to, że *sistemas de cargos* – wcześniej postrzegane jako charakterystyczne dla grup związanych z mezoamerykańskim kręgiem kulturowym – są również obecne poza jej obszarem (2009: 21-22). Innymi słowy, denotacja związana ze ścisłymi ramami geograficznymi traci na znaczeniu na rzecz denotacji symbolicznej.

WIXÁRIKA

Huichole (Wixárika, Im. Wixaritari) to grupa etniczna zamieszkująca głównie góryste tereny pasma Sierra Madre Zachodnia (Sierra Madre Occidental), na obszarze historycznie określanym jako Gran Nayar. Gran Nayar to również obszar kulturowy, który Wixaritari dzielą z innymi grupami etnicznymi: Cora (Nayarite), Tepehuanes (O'odam) oraz Mexicaneros (Nahua). Od strony geograficznej obszar ten zasięgiem obejmuje cztery meksykańskie stany: Nayarit, Durango, Zacatecas oraz Jalisco.

8 Korsbaek w swojej definicji podkreśla również, że system cargo oparty jest na dwóch osobnych hierarchiach – religijnej i politycznej, jednak obydwie są ze sobą ściśle powiązane (Korsbaek 1992: 13, 1996: 82 za: Manzanares Monter 2009: 20).

Wixaritari zamieszkują głównie subregion w północno-wschodniej części stanu Jalisco oraz północno-zachodniej części Nayarit, w okręgu Mezquitic, Bolaños oraz Yesca. Teren ten, obejmujący w przybliżeniu 4107,5 km² (Manzanares Monter 2009: 27), dzielony jest na obszar wschodni oraz zachodni. Obszar wschodni zamieszkiwany jest przez Huicholi z *comunidad* San Andrés Cohamiata (Tateikie) wraz z aneksem (*anexo*) Guadalupe Ocotán (Xatsitsarie). Obszar zachodni zamieszkują Huichole z *comunidad* Santa Catarina Cuexcomatlán (Tuapurie) oraz *comunidad* San Sebastian Teponahuatlán (Waut+a) wraz z aneksem Tuxpan de Bolaños (Tutsipa) (Gutiérrez del Ángel 2010: 29)⁹.

Aby zrozumieć, czym jest *comunidad*, na potrzeby niniejszego artykułu warto podkreślić różnice między podziałem polityczno-administracyjnym a podziałem symbolicznym każdej z wymienionych wspólnot. Innymi słowy, polityczny podział na miejscowości nie jest tożsamy z podziałem symbolicznym na ośrodki ceremonialne *tukite*. Ponieważ niniejszy tekst w głównej mierze odwołuje się do danych pozyskanych na terenie *comunidad* San Andrés Cohamiata (Tateikie)¹⁰, owa różnica zostanie omówiona na jej przykładzie.

Według podziału politycznego *comunidad* San Andrés Cohamiata podzielona jest na miejscowości zróżnicowane pod względem wielkości, a każdą z nich tworzy zespół osad lub domów. Od strony symbolicznej San Andrés Cohamiata wraz z jej stolicą administracyjną (*cabecera*) – noszącą tę samą nazwę co *comunidad*¹¹

9 Temat dotyczący problematyki terytorialności został w sposób obszerny omówiony przez Paula M. Liffmana w *La Territorialidad Wixarika y el espacio nacional* (Liffman 2012).

10 Wixárikańska nazwa *Tateikie* stosowana jest na określenie *comunidad* San Andrés Cohamiata. W dosłownym przekładzie *Tateikie* oznacza „Dom Naszej Matki”.

11 Każda z *comunidad* posiada stolicę (*cabecera*) noszącą tę samą nazwę, co wspólnota. Nazwa ośrodka ceremonial-

– podzielona jest na ośrodki ceremonialne *tukite*, w których odprawiane są święta typu *neixa* o charakterze religijnym/tradycyjnym. Każdy z *tukipa* posiada swoistą strefę wpływów w odniesieniu do określonego obszaru geograficznego. Każdy *tukipa* wpływa również na określoną liczbę adoratoriów rodzinnych (*xirikite*, lp. *xiriki*)¹², przynależący z kolei do konkretnej osady lub zespołu osad. Istnieje pewna hierarchia *tukite*, która związana jest z typem bóstw reprezentowanych przez każdą ze świątyń, jak i miejscem zajmowanym w rytualnej partycypacji (Manzanares Monter 2009: 28).

W kontekście wyżej przedstawionych informacji Manzanares Monter jako *comunidad* definiuje zespół miejscowości i osad danego regionu, które łączy sieć relacji za pośrednictwem ich ośrodków ceremonialnych *tukite* (2009: 28). Zaś Arturo Gutiérrez del Ángel definiuje *comunidad* przez pryzmat zespołu relacji łączących ośrodki ceremonialne *tukite*, uznawane jako przynależące do San Andrés Cohamiata. Każdy z *tukipa* związany jest z zespołem adoratoriów rodzinnych (*xirikite*), gdzie spotykają się grupy rodzinne. Całość natomiast rozumiana jest jako *comunidad* Tateikie (San Andrés Cohamiata) (Gutiérrez del Ángel 2002a: 19).

nego *tukipa*, znajdującego się na terenie stolicy *comunidad* San Andrés Cohamiata (*Tateikie*), to *Tunuwame*.

12. Adoratorium (*adoratorio*) to rodzaj wolno stojącej budowli sakralnej związanej z miejscem kultu; wznoszone głównie na terenie ośrodków ceremonialnych dawnych kultur obu kontynentów: Ameryki Północnej i Południowej. Ponieważ termin „adoratorio” stosowany jest w etnograficznych tekstach źródłowych, na które się powołuję w odniesieniu do *xiriki*, zachowuję go mając na uwadze jego tłumaczenie na język polski: „adoratorium”, „mała świątynia indiańska” (*Wielki słownik...* 2007).

TRZY POZIOMY ORGANIZACJI SPOŁECZNEJ: XIRIKI, TUKIPA, CABECERA

Każdemu poziomowi organizacji społecznej odpowiadają specyficzne funkcje i stopnie uczestnictwa w życiu społecznym *comunidad* oraz obowiązki dotyczące rytuałów. Zaczniemy od elementarnego poziomu, któremu od strony symbolicznej odpowiadałoby adoratorium rodzinne – *xiriki*¹³.

XIRIKI

Termin *xiriki* oznacza zarówno strukturę, która pełni funkcję adoratorium rodzinnego, jak również odnosi się do elementarnego typu organizacji społecznej *Wixárika*, której przypadają – zdaniem Roberta Mowry Zingga – zarówno funkcje społeczne, ceremonialne, jak i ekonomiczne (Zingg 1938 za: Manzanares Monter 2009: 131). *Xiriki* tworzy złożona rodzina¹⁴, na czele której stoi mężczyzna (*ukiratsi*) będący jej liderem. Do jego obowiązków należy podejmowanie

13. Elementarny trójpodział: *xiriki*, *tukipa*, *cabecera*, jest symboliczny, ponieważ nie uwzględnia aspektów administracyjnych związanych z powstawaniem nowych organów reprezentacji. Współczesny podział administracyjny obejmowałby poziom *xiriki*, *tukipa*, *comunidad* (w znaczeniu tradycyjnym dotyczącym kultu oraz w odniesieniu do stanowisk związanych z problematyką agrarną) oraz etniczno-państwowy, związany z powstaniem organizacji Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco (UCIHJ) – która odpowiadałaby czwartemu poziomowi organizacji społecznej (Durin, Manzanares Monter 2008: 663-664).

14. Rodzinę należy rozumieć w terminach złożonych grup jednostek, których członkowie pocztytywani są za potomków posiadających wspólnego przodka, jednoczących się wokół rodzinnego adoratorium *xiriki*. Na czele tej złożonej grupy stoi *ukiratsi*. Tak więc pierwszy poziom organizacji społecznej należy rozumieć w terminach relacji tworzących się wokół rodzinnego adoratorium (Durin, Manzanares Monter 2008: 663).

najważniejszych decyzji. Na poziomie *xiriki* zajmuje się organizacją życia codziennego i kultu. Jest absolutnym autorytetem, cieszącym się największym poważaniem oraz szacunkiem.

Przynależność do danego *xiriki* uwarunkowana jest narodzinami oraz związkiem małżeńskim. Po zawarciu małżeństwa mężczyzna osiedla się na terenie osady ojca małżonki, a ponieważ osada przynależy do określonego *xiriki*, przejmuje na siebie obowiązki żony – zarówno w sprawach kultu, jak i życia codziennego. Od strony ekonomicznej poziom *xiriki* związany jest z organizacją pracy przy uprawie ziemi i wynikającej z cyklu agrarnego. Rodzina tworzy współpracującą grupę, której praca i aktywność zapewnia jej utrzymanie i przetrwanie. Wszyscy członkowie rodziny zobowiązani są do partycypowania i wypełniania złożonych obowiązków (Phil Wiegand 1992 za: Manzanares Monter 2009: 132).

Od strony obrzędowej każdy *xiriki* powiązany jest z kultem przodków założonej rodziny. Pokrewieństwo między grupą rodzinną danego *xiriki* a przodkami od strony genealogicznej jest możliwe do wykazania (Gutiérrez del Ángel 2002a). Mowa tutaj o pokrewieństwie zarówno matrylinearnym, jak i patrylinearnym. Przodkowie rodziny danego *xiriki*, którym jest oddawana cześć, sprawują opiekę tylko i wyłącznie nad określoną grupą rodzinną. Z punktu widzenia kultu na poziomie *xiriki* każdy członek rodziny, przez wzgląd na więzi pokrewieństwa, przynależy do więcej niż jednego adoratorium. Małżonek po zawarciu związku w dalszym ciągu wypełnia obowiązki wynikające z przynależności do *xiriki* rodzinnego (które dziedziczy bilateralnie – po linii ojca i matki) oraz – jak zostało już zaznaczone – stając się członkiem nowej rodziny, współdzieli również obowiązki małżonki dotyczące kultu na poziomie *xiriki*, z którym jest związana.

Na poziomie *xikiri* odprawiane są święta typu *neixa*, których charakter jest ściśle związany z kalendarzem agrarnym. Święta typu *neixa* odbywają się na poziomie *xiriki* i *tukipa*, przy czym na poziomie adoratorium

rodzinnego odbywają się pod przewodnictwem lidera określonej grupy rodzinnej, będącym odpowiednikiem lidera ceremonii na poziomie *tukipa*. Funkcje *cargos xukurikate* sprawowane są na poziomie *xiriki* i *tukipa*.¹⁵ Z obydwu poziomów prowadzone są pielgrzymki do świętej ziemi Wirikuta, przy czym istnieje spore zróżnicowanie pod względem wielkości grupy pielgrzymującej (Manzanares 2009: 132, Gutiérrez del Ángel 2002a: 59). Każdy *xiriki* znajduje się w strefie wpływów konkretnego *tukipa*, do którego jest w pewnym sensie przypisany (Gutiérrez del Ángel 2002a).

TUKIPA

Termin *tukipa* (lm. *tukite*) stosowany jest w odniesieniu do ośrodka ceremonialnego, na który składa się świątynia (*tuki*), patio (*takwa*) oraz kilka adoratoriów (*xirikite*) poszczególnych bóstw *tukipa*, których nie należy mylić z wcześniej omawianymi (*xirikite*) adoratoriami rodzinnymi (Manzanares Monter 2009: 133).

Z perspektywy struktury społecznej oraz kultu *tukipa* tworzą złożone grupy rodzinne, które znajdują się w strefie jego wpływów. Mowa tutaj o spokrewnieniu rodzinnym oraz więzach, które od strony genealogicznej – w przeciwieństwie do uprzednio omawianego poziomu *xiriki* – są trudniejsze do wykazania.

Każdy *tukipa* kierowany jest przez jednego lub kilku *kawiterutsiri*, którzy są członkami rady starszych (*consejo de ancianos*). Jednostki sprawujące funkcję (*cargo*) w centrum ceremonialnym *tukipa* to *xukurikate*. Na czas piastowania swoich funkcji reprezentują mityczne bóstwa – Przodków wszystkich Wixaritari, które według wierzeń zamieszkują świątynię.

¹⁵ Funkcji *xukurikate* na poziomie *xiriki* nie należy rozumieć w terminach systemu funkcji *xukurikate* z poziomem *tukipa*. Podlegają one m.in. innym kryteriom pod względem przydzielanych funkcji.

Na poziomie *tukipa* – jak już to zostało zaznaczone – odbywają się święta typu *neixa*, w których uczestniczą jednostki piastujące funkcje *xukurikate* w określonym *tukipa*, którym towarzyszy najbliższa rodzina oraz *xukurikate* z innego *tukipa* (jak ma to miejsce m.in. w przypadku ceremonii *hikuri neixa*), których obecność jest powiązana z rytualną partycypacją opartą na systemie wzajemnej wymiany między poszczególnymi ośrodkami ceremonialnymi.

Xukurikate pielgrzymujący do Wirikuta reprezentują bóstwa – mitycznych Przodków Wixaritari. Mimo że związki między *xukurikate* danego *tukipa* od strony genealogicznej są trudne do wykazania, wszyscy *xukurikate*, mając wspólne bóstwo za Przodka i powiązany z nim kult, są dla siebie jak rodzina.

CABECERA

Stolica (*cabecera*) *comunidad* odpowiada trzeciemu poziomowi organizacji społecznej Wixaritari. To siedziba rządu danej społeczności, czyli władz tradycyjnych – cywilnych (*its+kate*) oraz siedziba władz Kościoła (*mayordomos*¹⁶), związanych z kultem świętych (*santos*). W stolicy podejmowane są decyzje polityczne i prawne dotyczące całej *comunidad* (Tateikie San Andrés Cohamiata). Zdaniem Roberta Mowry Zingg'a, stolica pełni zarówno funkcje ceremonialne, polityczne, jak i ekonomiczne (Mowry Zingg 1938 za: Manzanares Monter 2009: 136).

W stolicy odbywają się święta cywilno-tradycyjne powiązane z władzą (*its+kate*), m.in.

coroczna zmiana władz tradycyjnych (*cambio de varas*), w których bierze udział cała społeczność. Stolica to również siedziba władz Kościoła i miejsce, gdzie odbywają się święta o charakterze religijnym – katolickim, jak m.in. Wielki Tydzień (Semana Santa), w których również mogą uczestniczyć wszyscy członkowie społeczności. Święci (*santos*), podobnie jak bóstwa *tukipa*, sprawują opiekę nad wszystkimi Wixaritari.

Trzy poziomy organizacji społecznej są ściśle powiązane z kalendarzem ceremonialnym. W stolicy *comunidad* San Andrés Cohamiata znajduje się również ośrodek ceremonialny *tukipa* Tunuwame, tak więc święta, które są tam obchodzone, organizowane są zgodnie z trzema powiązanimi ze sobą cyklami: święta typu *neixa* o charakterze religijno-tradycyjnym (kalendarz rolniczy); święta, które Manzanares Monter określa jako religijno-katolickie, zaś Gutiérrez del Ángel jako powiązane z ośrodkiem religijno-katolickim; oraz święta cywilno-tradycyjne powiązane z władzą (*its+kate*), które Manzanares Monter klasyfikuje jako polityczno-religijne, zaś Gutiérrez del Ángel jako powiązane z ośrodkiem cywilnym (Gutiérrez del Ángel 2010: 32, Manzanares Monter 2009: 49).

Arturo Gutiérrez de Ángel oraz Johannes Neurath twierdzą, że organizacja społeczna Wixaritari mogłaby być wytłumaczona koncepcją Claude'a Lévi-Straussa (*sociétés à maison*)¹⁷, jednak zdaniem Manzanares Monter, mimo że istnieje wiele elementów charakterystycznych na to wskazujących, w dalszym ciągu brakuje wystarczającej ilości danych i badań o charakterze diachronicznym, aby to potwierdzić (2009: 137, 141).

W kontekście wyżej przedstawionych informacji jaśniej zaprezentuje się klasyfikacja Manzanares Monter dotycząca podziału władzy wśród Wixaritari z *comunidad* San Andrés

16 Termin *mayordomos*, często zbiorczo stosowany przez badaczy dla określenia osób piastujących funkcje kościelne (*cargos de la Iglesia*) związanych z kultem świętych (*santos*), może być lekko mylący, ponieważ niektóre z funkcji, jak np. *Xaturi*, uplasowane są wyżej w hierarchii, w związku z czym wykraczają poza kategorię *mayordomos*, jednak w kontekście klasyfikacji ujmowane są zbiorczo w niniejszej kategorii.

17 Jest to teoria dla modeli organizacji społecznych cechujących się elementami, których nie można wytłumaczyć i wyjaśnić jedynie w terminach teorii klanów i lineazji.

Cohamiata, która zasadza się na czterech filarach. Po przeprowadzeniu badań etnograficznych na terenie społeczności wyodrębniła (połączone ze sobą) różne typy stanowisk (*cargos*) z odpowiadającymi im kategoriami i funkcjami: władze tradycyjne – *kawiterutsiri*, czyli członkowie rady starszych (*consejo de ancianos*); władze kościelne (*autoridad de la Iglesia*); władze cywilno-tradycyjne (*its+kate*) oraz władze religijno-tradycyjne (*xukurikate*).

XUKURIKATE

Xukurikame wraz z objęciem funkcji w świątyni otrzymuje czarkę (*jicara*), która utożsamia jednego z czczonych Przodków świątyni *tukipa*. Według informacji zdobytych przez Oliwię Kindl *xukurikame* wraz z chwilą przejścia funkcji ucieleśnia Przodka, którego czarką się opiekuje, a *jicara* z *tukipa* stanowi materializację przodka ucieleśnianego przez *jicarero* (*xukurikame*) (Kindl 2003: 88)¹⁸.

¹⁸ Oliwia Kindl, opierając się na opisie różnych czarek typu (*jicaras efigie*), który uzyskała od swojej informatorki, spostrzegła, że figury, które zawierają naczynia, są elementami referencyjnymi odsyłającymi do konfiguracji świętego obszaru Wixaritari. Dostrzegła w nich wspólną strukturę odnoszącą się do rozplanowania punktów kardynalnych oraz centrum, a te zaś łączą się z określonym czczonym Przodkiem. Symbolika kolorów odpowiada przestrzeni sakralnej związanej z danym bóstwem. Figura znajdująca się w centrum naczynia odnosi się do głównego tematu, natomiast pozostałe figury rozmieszczone są wokół na zasadzie asocjacji z tematem wiodącym. Zdaniem Kindl niniejszy typ czarki stanowi nie tylko dokładną mapę świętego obszaru Wixaritari, ale pomaga również zrozumieć, w jaki sposób zorganizowany jest panteon bóstw. Każda *jicara* z wizerunkiem (*jicara efigie*) przedstawia pewien aspekt wizji świata: głównego czczonego przodka (wizerunek znajdujący się w centrum) oraz święte miejsca wraz z powiązаныmi elementami. Ten typ czarek tworzy efekt lupy w odniesieniu do wizji świata Wixaritari, gdzie figura centralna determinuje specyfikację oraz rozmieszczenie pozostałych powiązanych elementów. Czarki rytualne nie tylko stanowią mapę mentalną odnoszącą się do koncepcji

Oliwia Kindl, prowadząc badania etnograficzne poświęcone znaczeniu czarki (*jicara*) w kulturze i wierzeniach Wixaritari, wyróżniła dwa typy czarek wykorzystywanych w kontekście świąt i rytuałów: czarki z wizerunkiem (*jicaras efigie*) oraz czarki wotywnie (*jicaras votivas*). *Jicara efigie* stosowana jest w podczas świąt i ceremonii, w trakcie których stanowi jedną z wielu manifestacji czczonego przodka. Oddawana im cześć jest związana z wierzeniami mówiącymi o tym, że w świątyni *tukipa* zamieszkują bóstwa, które stworzyły świat i których kult jest gwarantem tego, by świat nadal istniał (Kindl 2003: 88). Termin *xukuri* w języku Wixarika jest stosowany w odniesieniu do wszystkich typów czarek, również tych, które wykonywane są na użytek komercyjny (charakteryzujących się niezwykłą gamą kolorów i zróżnicowanych form geometrycznych, tworzonych przy wykorzystaniu małych paciorków nakładanych na bazę z wosku), jak i tych do użytku domowego.

Jicara łączy bezpośrednio *xukurikate* z bóstwem związanym z kreacją, od którego przyjmuje imię oraz atrybuty. Czarki z wizerunkiem otrzymywane przez *xukurikate* wraz z przejściem funkcji to zdaniem Arturo Guiërreza czarki reprezentowanych przez nich Przodków. Ci, którzy się nimi opiekują, *xukurikate* – *jicareros*, zobowiązują się przyjąć tożsamość Przodka, ale sama czarka (*jicara*) nie jest Przodkiem, tylko „naczyniem-pojemnikiem”, dzięki któremu możliwa jest komunikacja

świata, lecz pełnią również funkcję komunikacyjną między ludźmi a czczonymi Przodkami. Oliwia Kindl przyrównuje je do kanałów lub drzwi, poprzez które odbywa się komunikacja (Kindl 2003: 205-206, 209, 211, 223). Zwraca również uwagę na to, że istnieje pewne zróżnicowanie na poziomie każdej z *comunidad* w kontekście klasyfikacji i asocjacji poszczególnych elementów, które zmienia się w zależności od lokalizacji przestrzennej danej społeczności; to zaś wpływa na elementy reprezentujące, które zawierają *jicaras efigie*. Powyższe informacje należy wziąć pod uwagę na poziomie analizy i interpretacji ich znaczenia.

między dwoma światami (Gutiérrez del Ángel 2002a: 98). Naczynie to jest czczone i uświęcone. Jest tak „delikatne”, że Wixaritari nigdy go nie pokazują. W trakcie różnych świąt i pielgrzymki, podczas podróży do miejsc świętych w celu złożenia ofiary, trzymają je ukryte w swoich torbach (*morrales*)¹⁹, w których przechowują swoje święte parafernalia. Wyciągają je wtedy, kiedy Przodek domaga się pożywienia. W ten czas karmią go krwią pozyskaną ze złożonej ofiary (Gutiérrez del Ángel 2002a: 99). Poza okresem świątecznym *jicarero* czarkę przechowuje w domu. Liczbie czarek danego ośrodka ceremonialnego *tukipa* odpowiada określona liczba *jicareros*. Czarki powiązane są również z *xiriki* – adoratorium, w którym zamieszkują bóstwa opiekujące się określoną spokrewnioną grupą. W tym miejscu należy również zaznaczyć różnicę między czarką z wizerunkiem (*jicara efigie*) a czarką wotywną. Czarki wotywnie składane są w ofierze w określonych miejscach świętych. Obowiązkiem każdego *xukurikame* jest udanie się do miejsc, w których zamieszkuje Przodek, którego ucieleśnią poprzez sprawowanie funkcji w *tukipa*. W miejscach tych składają w ofierze czarki wotywnie udekorowane formami reprezentującymi prośby kierowane do

Przodków mitycznych. To swoista forma petycji. W razie zaistnienia choroby lub nieurodzaju *maráakame* wskazuje, w jakie miejsce należy się udać, jakie treści powinna zawierać czarka wotywna (*jicara votiva*) oraz typ ofiary, którą należy złożyć.

CARGO XUKURIKAME – – MISJA I OBOWIĄZEK

Do obowiązków *xukurikame* należy odwiedzanie miejsc zamieszkiwanych przez bóstwo, które reprezentuje w okresie sprawowania funkcji. W trakcie pięcioletniego cyklu wszyscy *xukurikame* biorą udział w pielgrzymowaniu do najważniejszych dla Wixaritari miejsc świętych: Wirikuta, Haramara, Xapawilleme, Te'akata oraz Hauxamanaka. Uczestniczą w świątach i ceremoniach – zarówno na poziomie *xiriki*, jak i *tukipa*. Na ich barkach spoczywa również składanie ofiar.

Wraz z objęciem funkcji w *tukipa xukurikame* zobowiązują się odbyć pięć pielgrzymek do Wirikuta. Pielgrzymki z poziomu każdego *tukipa* nie odbywają się co roku. W okresie pięcioletnim mają one miejsce jedynie w roku: pierwszym, trzecim oraz piątym lub drugim, czwartym oraz piątym – w zależności od ośrodka *tukipa*. Ostatni rok pięcioletniego cyklu to czas, kiedy wszystkie ośrodki uczestniczą w pielgrzymce²⁰. W praktyce wygląda to tak, że w trakcie pięcioletniego cyklu – w przypadku pierwszej wymienionej wersji – w drugim lub czwartym roku *xukurikame* może udać się do Wirikuta z poziomu *xiriki*. Nie jest

19 Termin *morrall* oznacza ręcznie tkaną torbę, w języku wixárika nazywaną *kutsuri*. Według informacji, które pozyskał Fernando Olvera Galarza, pielgrzymujący do Wirikuta w swoich *kutsuri* przechowują *muwieri* (instrument, którym posługują się w szczególności *maráakate* – szamani, umożliwiający im komunikację z Przodkami; jest też on wykorzystywany w trakcie leczenia), czarki (*jicaras*) oraz strzały (*iri*). W ten sposób każdy z pielgrzymów reprezentuje jednego z czczonych Przodków (*kaka+yarixi*), którzy wzięli udział w pierwszej pielgrzymce do Wirikuta (Olvera Galarza, Hooft 2015: 25). Autor w trakcie prowadzonych wywiadów uzyskał znamiennej informację, według której *kutsuri* pielgrzymującego *xukurikame* wraz z całą swoją zawartością określane było jako *cargo* (Olvera Galarza komunikacja osobista). W kontekście wcześniej wspomnianej metonimii podkreślającej relację między *cargo xukurikame* a czarką (*xukuri*) niniejsze spostrzeżenie poszerza semantyczne pole asocjacji.

20 Niniejsza informacja została przedstawiona w sposób bardzo uproszczony. Pielgrzymki organizowane z poziomu każdego *tukipa* powiązane są z systemem wymiany m.in. pejotlu, która zachodzi pomiędzy poszczególnymi ośrodkami ceremonialnymi, a ta z kolei jest związana ze złożonym systemem klasyfikacji ośrodków oraz ich zhierarchizowaniem (zob. Gutiérrez del Ángel 2002b).

jednak powiedziane, że *xukurikame* ma odbyć pięć pielgrzymek w okresie pięcioletniego cyklu. Przeważnie cykl pięciu pielgrzymek jest uzupełniany w kolejnych latach (już po zakończeniu pełnionej funkcji) lub w trakcie sprawowania kolejnego *cargo* w *tukipa* w następnym pięcioletnim cyklu. Stanie się to zrozumiałe po przedstawieniu zasad otrzymywania *cargo* w ośrodku ceremonialnym.

XUKURIKAME A PEYOTERO

Wszystkie osoby biorące udział w pielgrzymce do Wirikuta określane są terminem *peyotero*. *Peyotero* wywodzi się od słowa *peyote*, którym określana jest Jazgrza Williama (*Lophophora williamsii*) – pejotl (*bikuri*), kaktus zbierany w trakcie pobytu w Wirikuta. Nie wszyscy *xukurikate* biorą udział w pielgrzymce, co jest podyktowane m.in. bardzo wysokim nakładem kosztów. Terminem *peyotero* określani są tylko i wyłącznie *xukurikate*, którzy uczestniczą w pielgrzymce do Wirikuta oraz osoby nieposiadające *cargo* w świątyni *tukipa*, ale przez wzgląd na złożone okoliczności, z pewnych przyczyn osobistych, przyszło im odbyć pielgrzymkę w celu złożenia ofiary we wskazanym przez *mar'aakame* miejscu świętym. Uczestnikami mogą również być osoby, które – jak już wcześniej zostało zaznaczone – zakończyły w poprzednim pięcioletnim cyklu *cargo*, ale w dalszym ciągu spoczywa na nich obowiązek odbycia pięciu pielgrzymek, których nie udało im się zrealizować w pięcioletnim cyklu sprawowanej funkcji. Jednym z najważniejszych obowiązków *xukurikate* biorących udział w pielgrzymce do Wirikuta jest zebranie pejotlu, który następnie jest spożywany w trakcie świąt i ceremonii rocznego cyklu. Jak już zostało zaznaczone, z poziomu każdego *tukipa* pielgrzymka nie odbywa się co roku, a zebrany pejotl staje się istotnym elementem odnoszącym

się do systemu wzajemnej wymiany między ośrodkami ceremonialnymi²¹.

KTO WYBIERA XUKURIKATE?

Kawiterutsiri (lp. *kawiteru*) to członkowie rady starszych, którzy tworzą główny filar hierarchii społecznej. To do nich należy podejmowanie najistotniejszych decyzji dla całej społeczności. Są to jednostki doświadczone, które mają za sobą wypełnienie wielu funkcji. Są najbardziej poważaną i szanowaną grupą, posiadającą ostatnie zdanie. Termin „rada starszych” może być lekko mylący, ponieważ zdarzają się wyjątki – jednostki stosunkowo młode. *Kawiteru* z San Andrés Cohamiata – przewodnik *xukurikate* z *tukipa* Tunuwame – niedawno skończył czterdzieści lat. Czynnikiem determinującym nie jest wiek, a działanie na rzecz społeczności. Doświadczenie i wiedza, którą zdobywają w trakcie pełnienia różnych funkcji *cargos xukurikate* w ośrodku ceremonialnym *tukipa*, warunkują pozycję, jaką zajmują w hierarchii społecznej.

Wszyscy *kawiterutsiri* są również przywódcami złożonych patrylineażu, a poczytując ich jako tych, którzy posiadają ostatnie słowo – zdaniem Séverine Durin – system ten można zaklasyfikować do gerontokracji. Dojście do władzy wiąże się z posiadaniem zdolności śnienia i komunikowania się z Przodkami – uczą się tego poprzez wypełnianie *cargos* w *tukipa*, jak i przechodząc inicjacje szamańską. Tak więc *kawiterutsiri* są tymi, którzy reprezentują Przodków – są ich głosem (Durin 2004: 114, 123).

Kawiterutsiri śnią. To dzięki tej zdolności uzyskują informacje, na podstawie których podejmują najważniejsze dla społeczności decyzje. To do nich należy wskazanie nowych

21 U Wixaritari można się spotkać z różnymi typami wymiany. Różnicowane odnosi się do typu święta, rodzaju wymienianego dobra, czasu otrzymania oraz zwrotu, jak również hierarchii i filara władzy.

xukurikate, jak również *cargos its+kate* i *may-ordomos*. Innymi słowy, to od ich decyzji zależy rozkład władzy w hierarchii społecznej. W kontekście podziału społecznego jedyna funkcja, która jest niezależna od informacji pozyskanej we śnie przez *kawiterutsiri*, to szef osady – głowa rodziny. Funkcja ta jest następnie przekazywana z ojca na syna; w większości przypadków na najstarszego (Durin 2004).

Wspinanie się po drabinie hierarchii społecznej jest ściśle powiązane z wypełnianiem funkcji. Wielu *maráakate* udaje się stać członkami rady starszych po wypełnieniu licznych *cargo* w centrum ceremonialnym *tukipa*, jednak to nie oznacza, że wszyscy *kawiterutsiri* są *maráakate* (Durin 2004: 121)²². *Maráakate* zdobywają swoją wiedzę i umiejętności w trakcie inicjacji, która może obejmować całe życie²³. Zobowiązanie, na które się decydują, związane jest z licznymi restrykcjami, których nieprzestrzeganie grozi chorobą lub śmiercią zesłaną przez Przodków.

Pewne zdolności predysponujące do stania się *maráakame* mogą być dziedziczne, jak ma to miejsce w przypadku jednostek inicjowanych. Po ich śmierci „moc” zostaje przekazana dzieciom. Tradycyjni *curanderos* mogą sprawować bardzo prestiżowe *cargo* kantora w ośrodku ceremonialnym *tukipa*, które jest wyznaczane przez *kawiterutsiri*. W ten sposób awansują w hierarchii społecznej. Zdaniem Sèverine Durin można odnieść wrażenie, że ci, którzy mają największą szansę na to, by stać się *kawiterutsiri*, to najstarsi synowie patrylinearnych

rodzin, a to z kolei implikowałoby istnienie lineazy wyższych i niższych. W taki oto sposób istniałaby pewna grupa predestynowana, a praktyka ta sprzyjałaby stabilności systemu społecznego, gwarantując równowagę pomiędzy osadami rodzinnymi (Durin 2004: 120-121). Ta interesująca hipoteza znalazła swoje rozwinięcie w badaniach Manzanares Monter na temat kryteriów otrzymywania *cargos xukurikate*.

Kawiteru to funkcja dożywotnia, jednak w niniejszym przypadku trudno jest mówić o *cargo* w terminach *sistema de cargos* oraz jego cechach, które wyróżniła Sara Alejandra Manzanares Monter i które zostały wymienione na początku. Wiedzę dotyczącą tradycji (*costumbre*) i mitów *kawiterutsiri* posiadli dzięki swojemu doświadczeniu. Znają historię oraz genealogie rodzinne. Podejmują najważniejsze decyzje zarówno na poziomie *tukipa*, jak i w kontekście organizacji społecznej całej *comunidad*. Przewodzą *xukurikate*, którzy odpowiadają za reprodukcję i przetrwanie świata. Prowadzą pielgrzymów zarówno z poziomu *tukipa* (jako jednostki piastujące prestiżowe *cargos xukurikate* – najwyżej uplasowane w hierarchii), jak i z poziomu *xiriki* (jako liderzy patrylineazy). Znamienne jest stwierdzenie Ingrid Geist na temat funkcji *kawiterutsiri*: „Przyjęta funkcja *cargo* oznacza siłę, jednak przede wszystkim jest służbą, którą się świadczy, i w pewnym sensie jest ciężarem” (Ingrid Geist 1997: 21, tłum. M.P.).

W kontekście *cargos xukurikate* w *tukipa* mamy do czynienia z pewną hierarchią. Najważniejsze funkcje mogą być piastowane jedynie przez *kawiterutsiri*, jak ma to miejsce m.in. w przypadku głównych kantorów *tukipa*. Większość *cargo xukurikate* jest pełniona przez osoby, które nie są *maráakate* (lp. *maráakame*). Zdaniem Johanessa Neuratha pełnienie *cargo xukurikate* w *tukipa* jest swoistą szkołą inicjacji, jednak samo wypełnienie *cargo*, tak jak i wzięcie udziału w pięciu pielgrzymkach do Wirikuta, nie jest gwarantem zostania *maráakame* (szamanem).

22 Sèverine Durin prowadziła badania na terenie *comunidad* Santa Catarina Cuexcomatitlán. Dane, które uzyskała, pokrywają się z wyjaśnieniami informatorów z *comunidad* San Andrés Cohamiata.

23 Mimo że w różnych źródłach etnograficznych możemy spotkać się ze ścisłym dookreśleniem czasowym, inicjacja szamańska (*maráakame*) nie zawsze idzie w parze z doświadczeniem zdobywanym w trakcie piastowanych funkcji *xukurikate*. Niniejsze doświadczenie jest niezbędne, jednak nie jest gwarantem zostania *maráakame*.

W tym miejscu koniecznie trzeba zaznaczyć, że *cargo xukurikame*, które otrzymuje dana jednostka, nie pełni go sama – zawsze jest to para. Mężczyzna pełniący *cargo* jest wspomagany przez swoją życiową partnerkę. Sukces wypełnienia funkcji zależy od dwóch osób, wzajemnie się uzupełniających w obowiązkach wynikających z piastowanego stanowiska. Nie jest również powiedziane, że *cargo* danego bóstwa *tukipa* ściśle determinuje płeć piastującej je osoby. Jedną z informaterek otrzymała *cargo*, które przeważnie pełnią mężczyźni. W takiej sytuacji do obowiązków partnera należało wspomaganie partnerki we wszystkich obowiązkach, których nie mogła wypełnić z racji swojej płci, jak np. ma to miejsce w przypadku rytualnego polowania na jelenia. Znane są również pojedyncze przypadki kobiet *mar'akate* biorących aktywny udział w polowaniu. Jest to jednak wyjątek potwierdzający regułę, że kobiety nie biorą aktywnego udziału w polowaniu. W kontekście samego pielgrzymowania warto zaznaczyć, że nie zawsze para wspólnie udaje się do Wirikuta. Dawniej i współcześnie – partnerka, która nie bierze udziału w pielgrzymce, zobowiązana jest pozostać na terenie świątyni przez cały okres trwania pielgrzymki i nieobecności partnera pełniącego *cargo xukurikame*. W tym czasie poddawana jest takim samym restrykcjom jak jej partner. Od współpracy i wzajemnego wsparcia zależy powodzenie misji.

CARGO JAKO POŚWIĘCENIE

Jak zauważa Johannes Neurath, dla *wixaritari* wiele aktywności rytualnych ujmowanych jest w kategorii ofiary: służba na rzecz *comunidad*, sprawowanie funkcji (*cargo*), koszta związane z finansowaniem świąt, posty, deprivacja snu, abstynencja seksualna, poddawanie się wyczerpującym praktykom, jak: polowanie, pielgrzymowanie, taniec w trakcie świąt (niejednokrotnie trwający kilka dni i nocy), jak również codzienne spożywanie peyotlu (trwające wiele

tygodni) przez *xukurikate* powracających z Wirikuta (Johannes Neurath 2008: 254).

Zdaniem niektórych informatorów współczesna pielgrzymka (rozpatrując ją w terminach wyrzeczeń i swoistej ofiary, którą składa z siebie uczestnik, narażając się na trudy wyprawy) nie ma już wiele wspólnego z ciężarem i poświęceniem jednostek, którym niejednokrotnie dwa tygodnie zajmowało samo dotarcie do Wirikuta. Tygodniowy pobyt na miejscu równoznaczny był z pieszym przemierzaniem odcinków między miejscami świętymi na trasie pielgrzymki. Kolejne dwa tygodnie zajmował powrót z ciężkimi kosztami na plecach wypełnionymi rośliną zebraną dla społeczności; nie wspominając o polowaniu. Zważywszy na okres, kiedy pielgrzymowano – między listopadem a marcem (czas pory suchej), w trakcie podróży pielgrzymi wystawieni byli na skrajne temperatury. W dzień żar lejący się z nieba powodował odwodnienie, w nocy zaś temperatura spadała poniżej zera. W takich warunkach poddawani byli deprivacji snu oraz pokarmowej. Istniały i nadal istnieją ograniczenia w spożywaniu wody. Od wczesnych godzin porannych (przed nastaniem świtu) do czasu dotarcia do kolejnego miejsca świętego (gdzie składana jest ofiara przez *peyoteros*, po której ma miejsce poświęcenie wody) jej picie jest zabronione. W takiej sytuacji spożywanie peyotlu, przez wzgląd na jego skład chemiczny (występowanie m.in. takich alkaloidów, jak hordenina czy meskalina, które wywołują zbliżone efekty fizyczne do tych, które można odnotować przy wzmożonej produkcji noradrenaliny w organizmie), stanowiło również pomoc w przezwyciężeniu zmęczenia i wycieńczenia w trakcie pielgrzymowania. Ścisłej restrykcji poddawane jest również spożywanie soli.

Szeroko rozumiana abstynencja oraz wysiłek, które towarzyszą trudom pielgrzymki, przestrzegane są przez społeczność jako samoofiara. Jej członkowie argumentują to tak, że zyskanie życia jest możliwe poprzez częściowe jego poświęcenie (Gutiérrez del Ángel 2002b: 76)

KRYTERIA OTRZYMYWANIA CARGO

Sara Alejandra Manzanares Monter prowadziła badania wśród Wixaritari z San Andrés Cohamiata, poszukując informacji na temat kryteriów determinujących otrzymanie *cargo*. W tym celu posiłkowała się metodą genealogiczną. Na podstawie informacji, które zebrała, ustaliła trzy kategorie otrzymywania *cargo*: w ramach dziedziczenia, poprzez małżeństwo oraz w ramach zobowiązania (*manda*)²⁴.

Pierwsza z opcji to otrzymanie *cargo* w ramach dziedziczenia. Manzanares Monter zaznacza jednak, że nie dziedziczy się *cargo* jako takiego. Dziedziczona jest sama możliwość wypełnienia *cargo*. W tym kontekście zaznacza różnicę między potencjalnymi *cargos* – tymi, które są możliwe do wypełnienia, jako że były pełnione w obrębie określonej rodziny, a tymi, które faktycznie udaje się wypełnić. Spuścizna ta jest bilateralna – zarówno po linii matki, jak i ojca. Przykładowo: konkretna jednostka dziedziczy możliwość sprawowania *cargos*, które wcześniej sprawowała matka lub ojciec, jak również dziedziczone są wszystkie potencjalne opcje *cargos*, które pełnione były w danej rodzinie. Liczba potencjalnych funkcji możliwych do wypełnienia jest zmienna dla każdej rodziny. Przez wzgląd na brak danych Manzanares Monter jedynie stawia hipotezę, że w pierwszej kolejności pełnione jest *cargo* niżej uplasowane w hierarchii, w celu zdobycia doświadczenia w pielgrzymowaniu do Wirikuta. W pierwszej kolejności po rodzicach możliwość pełnienia *cargo* otrzymuje najstarszy syn lub córka. Przeważnie ma to miejsce już po zawarciu małżeństwa, ponieważ – jak już zostało to zaznaczone – *cargo*

xukurikame pełnione jest przez parę. Istnieją pewne wyjątki, np. po nagłej śmierci któregoś z rodziców realizującego pięcioletni cykl *cargo*. W takiej sytuacji syn przejmuje na siebie pełnienie *cargo*, a w obowiązkach, które pełniłaby jego partnerka, wyręczają go siostry i matka (Manzanares Monter 2009: 115-116, 155).

CARGO W RAMACH MAŁŻEŃSTWA

Jak już zostało wyjaśnione, osoba, która otrzymuje *cargo*, wspierana jest przez swojego partnera/kę w wypełnianiu obowiązków. Oprócz tego, po zawarciu związku, ilość potencjalnych *cargos* do sprawowania znacznie się powiększa. Do potencjalnych *cargos* dziedziczonych bilateralnie dochodzą jeszcze potencjalne *cargos* po stronie partnera/ki. Jak zostało nadmienione wcześniej, Manzanares Monter zaznacza, że istnieje różnica między „potencjalnymi *cargos*”, a tymi, które faktycznie udaje się wypełnić (2009: 132).

CARGO JAKO ZOBOWIĄZANIE (MANDA)

W trakcie analizy danych dotyczących odtworzonych genealogii Manzanares Monter zwróciła uwagę na występowanie pewnych pojedynczych *cargos*, niepowtarzających się w danej rodzinie; innymi słowy – których nie wyjaśniały dwie uprzednio przedstawione kategorie. Pytając informatorów o przyczynę ich występowania, dowiedziała się, że były one związane wypełnieniem zobowiązania (*manda*). Autorka podkreśla, że w dalszym ciągu brakuje stosownych danych, by stwierdzić na ile *cargo* otrzymywane w ramach zobowiązania (*manda*) jest później dziedziczone. Dla niniejszej kategorii Manzanares Monter podaje następujący przykład: dziecko otrzymuje *cargo* po swym dziadku. Przez wzgląd na wiek nie może go wypełnić i w zastępstwie przyjmują je na siebie jego

24 Termin *manda* należy tutaj tłumaczyć jako zobowiązanie (*compromiso*) nawiązujące do złożonej obietnicy (*promesa*). Innymi słowy, w kontekście kultu zobowiązanie jest konsekwencją złożonej obietnicy, która odsyła do mechanizmu wymiany, wiążącej się z koniecznością wynagrodzenia np. za wyleczenie, pomoc, ochronę etc.

rodzice. Dyskurs dotyczący przyczyny otrzymania *cargo* w niniejszym przypadku jest zróżnicowany. Rodzice twierdzili, że to dlatego, że dziadek pełnił *cargo* w *tukipa* i dlatego ich syn lub wnuk również powinni je wypełnić. Od innego bliskiego rodzinie informatora uzyskała informację, że dziecko zachorowało, *mar'a'kame* je uzdrowił, a w zamian za wyleczenie, jako wynagrodzenie, rodzice mieli przyjąć na siebie *cargo* jako zobowiązanie (*manda*). W tym kontekście *cargo* związane było również w pewien sposób z dziedziczeniem. Inny przykład, który podaje autorka, także wiązał kategorię *cargo* w ramach zobowiązania (*manda*) z kontekstem choroby – innymi słowy, *cargo* zostało przydzielone jako spłata za wyleczenie. *Cargo* jako zobowiązanie (*manda*) posiada jej zdaniem funkcję przymuszającą (*función coercitiva*). Ten typ otrzymywania *cargo* zmusza pewne jednostki do przyjęcia *cargo*, które prawdopodobnie nie zostałyby wypełnione, gdyby w grę wchodziło jedynie dziedziczenie, co zdaniem Manzanares Monter związane jest z możliwością wyboru – przyjęcia lub odmówienia (2009: 157-158, 166).

W trakcie realizacji moich badań terenowych również został odnotowany podobny przypadek²⁵. Podczas ceremonii w *tukipa* w San Andrés Cohamiata jedna z kobiet została ukąszona przez skorpiona. Poddano ją rytualnemu oczyszczeniu, a następnie ogłoszono, że otrzyma *cargo* (w innym ośrodku ceremonialnym *tukipa*). Brak dostatecznych danych nie pozwala na przyporządkowanie niniejszego przypadku do kategorii dziedziczenia, jednak odsyła do kategorii otrzymania *cargo* w ramach zobowiązania (*manda*).

Mimo że zdaniem Manzanares Monter zarówno potencjalne *cargo* dziedziczone, jak i przejmowane po partnerze związane są z wyborem, powszechny dyskurs dotyczący tradycji (*costumbre*) oraz zobowiązania (*compromiso*),

rozpatrywany w kontekście tradycyjnego dyskursu na temat przyczyny choroby, ukaże niniejsze kryteria w nieco odmiennym świetle.

DŁUG TRANSGENERACYJNY

W artykule *Acordarse de sus deudas o cumplir con „el” costumbre entre los Wixaritari* Séverine Durin rozważa, w jaki sposób fenomen długu transgeneracyjnego (*deuda*) jest powiązany z tradycyjnym dyskursem dotyczącym choroby²⁶.

Dla Wixaritari zamieszkujących głównie górskie tereny pasma Sierra Madre Zachodniej (Sierra Madre Occidental) jeszcze do niedawna podstawowym zmartwieniem było zapewnienie odpowiednich warunków dla wzrostu. Durin wspomina o zjawisku „niewidocznej niepewności”, które prowadzi do stosowania działań mających na celu uniknięcie zagrożeń na tym polu. Niepewność dotyczy zarówno zbiorów, jak i potomstwa – co ma związek z ich wysokim poziomem umieralności. Dzieci, tak jak i kukurydza, wymagają specjalnej pielęgnacji i ochrony, stąd poszukiwanie rozwiązań, by zabezpieczyć się przed groźącym ryzykiem. Aby zmniejszyć ryzyko, należy uszanować porozumienie, które zawarli przodkowie rodziny z Przodkami całej *comunidad*, i złożyć im ofiarę w zamian za ochronę (Durin 2004: 115). Gdy proszą Przodków o ochronę dla rodziny, potomków, zbiorów oraz bydła – proszą o to, aby życie trwało, a to warunkuje zadłużenie przyszłych pokoleń wobec poprzedników (Durin 2004: 115-116, 119). Prosząc o pomoc, przyjmują zobowiązania (*compromisos*), zarówno wobec Przodków, jak również między sobą.

Czy jest to prośba o dobre zbiory, czy zdrowie dla rodziny – Wixaritari zwracając się do Przodków, realizują pewne polecenia. Zwracają się do nich w miejscach świętych, prosząc o ochronę i zobowiązując się do regularnego

25 Z dziennika badań, zarejestrowano dnia 17.04.2017 r. w San Andrés Cohamiata.

26 Niniejszą część omawiam za Durin 2004.

składania ofiary. W ten sposób rodzina wraz z potomstwem jest chroniona. Chodzi o zabezpieczenie przyszłych pokoleń, na które przechodzi zadłużenie i obowiązek spłaty. Jeżeli jednak zobowiązanie nie zostanie wypełnione, dług nie zostanie spłacony, Przodkowie, prosząc o „pożywienie”, wprowadzą nieporządek i sprowadzą choroby. Prosząc o „pożywienie”, pamiętają o zobowiązaniu (*compromiso*): zapewnili zdrowie, byli dobrotliwi, jednak ofiary nie zostały złożone. Nie zostało oddane, spłacone to, co wynagrodziłoby dług mający swój początek w prośbie. Ponieważ to dziadkowie prosili o ochronę dla swoich potomków, ci drudzy rodzają się w zadłużeniu wobec swoich poprzedników i aby nadal cieszyć się zdrowiem i dobrobytem, powinni wypełnić „odziedziczone” obowiązki rytualne. W ten sposób tworzony jest mechanizm spłaty łączący różne pokolenia, a potrzeba wypełnienia zobowiązania w zakresie spłaty wynika z mechanizmu ukrytego zadłużenia. Zdaniem Durin wszystko działa tak, jak gdyby nigdy nie można było przestać składać ofiar i spłacić długu wobec Przodków. Wypełnienie zobowiązania (*compromiso*) jest trudne i kosztowne. Pielgrzymowanie do miejsc świętych w celu złożenia ofiary lub tam, gdzie ma zostać odprawiona ceremonia, wiąże się z wysokimi kosztami, w związku z czym Wixaritari twierdzą, że zachowanie tradycji (*costumbre*) jest uciążliwe (Durin 2004: 118-119).

Séverine Durin stawia hipotezę, że pierwsza „wymiana” musiała być nierówna i nie było możliwości zrealizowania spłaty uwalniającej. W analizie przypadku (który omawia w swoim artykule) stwierdziła występowanie zadłużenia transgeneracyjnego, opartego na nierównej wymianie, która jednocześnie podtrzymuje zarówno kontrolę społeczną o charakterze gerontokratycznym, jak i więzi grupowe. Rozpatruje zjawisko długu jako coś, co łączy różne pokolenia i sprzyja działaniom o charakterze kolektywnym, stawiając zarazem hipotezę istnienia długu, który może nigdy nie zostać spłacony. Zwraca również uwagę na to, że

w powszechnym dyskursie wśród Wixaritari ze stanu Jalisco obecna jest koncepcja choroby jako manifestacji uszkodzenia ciała społecznego, która krąży wokół braku spłaty długu wobec Przodków. Zdaniem Durin, w ten sposób:

[...] konsolidują łączność terażniejszości z przeszłością i uprawomocniają instytucjonalizację systemu społecznego typu gerontokratycznego opartego na przekazie długów transgeneracyjnych. Aby uzasadnić ów system gerontokratyczny, konieczne jest zaistnienie świadomości, że otrzymuje się więcej, niż się zwraca.

Durin 2004: 114, tłum. M.P.

W tej kwestii, zdaniem Durin, wymiar pamięci jest sprawą zasadniczą. Świadomość długu wobec Przodków jest podtrzymywana dzięki przekazowi realizowanemu poprzez „pieśni” oraz rytuały pod kierownictwem *mar'aakate* – szamanów, którzy w razie zaistnienia choroby będącej skutkiem niezłożenia ofiary stają się pośrednikami. Wstawiając się za chorym, negocjują z Przodkami możliwości uregulowania spłaty. W powszechnym dyskursie Przodkowie, zapewniając ochronę potomkom, są dobroczytni, jednak są również gniewni i karzący. Zsyłając choroby, domagają się pożywienia i wywiązania się z zobowiązania (Durin 2004: 114-115)

Jeśli zapłata nie zostanie zrealizowana, pojawia się choroba. Jeżeli nie zostanie odprawiona ceremonia w celu uregulowania niespłaconego długu, w dalszym ciągu utrzymywane jest błędne koło chorób dotykających rodzinę lub hodowlę, a plony są niszczone. Ponieważ nie można już składać więcej próśb, przyszłość również staje się bardziej niepewna (Durin 2004: 119). Wizja choroby przekazywana we wszechobecnym tradycyjnym dyskursie dotyczącym braku spłaty długu sprzyja, zdaniem Durin, reprodukcji systemu społecznego

o typie gerontokratycznym, utwierdzając rolę *maráakate* jako mediatorów z Przodkami.

Wśród Wixaritari obecny jest dyskurs tradycyjny dotyczący choroby, a ci, którzy się nim posługują, to *kawiterutsiri* i *maráakate* – są tymi, którzy „wiedzą”, znają tradycję i którzy ją wyjawiają. *Kawiterutsiri* osiągnęli ogromną wiedzę dotyczącą tradycji (*costumbre*) poprzez sprawowanie wielu *cargos* jako *xukurikate* w *tukipa*. W społeczności cieszą się największym poważaniem, jednocześnie napawając strachem przez wzgląd na doświadczenie i drogę, którą przebyli, aby osiągnąć poznanie. To do *maráakate* – którzy zdobyli odpowiednią wiedzę i umiejętności w trakcie długiej i trudnej inicjacji – należy leczenie i na nich spoczywa odpowiedzialność zdiagnozowania źródła choroby, dzięki zdolności komunikowania się z Przodkami. Nie zawsze jednak są specjalistami w dziedzinie ziołolecznictwa; w tym zakresie informacje są przekazywane i nie związane z koniecznością inicjacji szamańskiej. Innymi słowy, ktoś może być skutecznym *curandero*, nie będąc *maráakame* (Durin 2004: 117)

W razie zaistnienia choroby lub neurodzaju istotne jest zdiagnozowanie jej przyczyny, a w kontekście tradycyjnego dyskursu dotyczącego długu: zbadanie, w którym momencie osoba chora lub jej przodkowie nie wypełnili obowiązków rytualnych. Poszkodowany zgłasza się do *maráakame*, który staje się pośrednikiem między „dawcami życia” – Przodkami a chcącym się wyleczyć. *Maráakate* – jak zaznacza Durin – pełnią zasadniczą funkcję w systemie społecznym Wixárika: „łączą przeszłość z teraźniejszością, pozwalając przeczuć i lekko naświetlić przyszłość, odzierając ją z elementów niepewności” (2004: 118, tłum. M.P.). Diagnoza przyczyny choroby jest możliwa dzięki znajomości mitów oraz historii (w szczególności tych rodzinnych). Znajomość pewnych genealogicznych uwarunkowań i ich historii jest tutaj podstawą. Poprzez śpiew prowadzą dialog z Przodkami, prosząc ich o ochronę dla chorego. Dzięki zdolności śnienia uzyskują od

nich kluczowe informacje dotyczące przyczyn choroby – inaczej mówiąc, informacje na temat tego, w którym momencie zaistniał brak spłaty pod postacią ofiary lub nastąpiło niewywiązanie się z zobowiązania. Pośredniczą również w przekazaniu informacji dotyczących wymagań, które musi spełnić proszący, by doszło do wyleczenia. Istotna jest również zgoda chorego na stawiane mu przez Przodków warunki leczenia i wypełnienie warunków zobowiązania. W sensie dosłownym dług (*deuda*) musi zostać spłacony, żeby odciążyć potomstwo, ponieważ to na nie spada choroba, kiedy spłata nie zostaje dokonana. Warunkiem wyleczenia może być konieczność złożeniem ofiary w określonym miejscu świętym, jak również może się wiązać z obowiązkiem udania się do Wirikuta. Koszt podróży pod kierownictwem wyznaczonego *maráakame* to spory wydatek dla osób nieposiadających stałych dochodów. Jeżeli w grę wchodzi ceremonia i złożenie ofiary, jej koszt pokrywa również rodzina. Usługa *maráakame* jest spłacana mięsem zwierzęcia, które składane jest w ofierze po zakończeniu rytuału, ponieważ to dzięki niemu udało się odbudować relacje z Przodkami (Durin 2004: 129)

Gdy stwierdzony jest brak zapłaty, który wywołał chorobę, *maráakame* ma zwyczaj prosić o zrobienie ceremonii na terenie osady rodzinnej lub o złożenie określonej ofiary w trakcie konkretnej ceremonii w ośrodku ceremonialnym *tukipa*. Każdy z uwikłanych członków rodziny jest zobowiązany wziąć udział w przygotowaniach do ceremonii, co zdaniem Durin wzmacnia solidarność horyzontalną poprzez umacnianie więzi członków grupy. W ten sposób realizowana jest zapłata, która uwalnia czasowo Wixaritari od ich powinności ceremonialnych (Durin 2004: 137)

Jednak Durin wskazuje na to, że wymiana jest nierówna. Ten, kto daje pierwszy – Przodek oferujący swoją pomoc i opiekę – zadłuża drugiego, ponieważ daje wielką rzecz w zamian za małą. Otrzymujący nie jest zdolny oddać wszystkiego, co otrzymał. Ta potrzeba zwrotu

łączy się z obowiązkami ceremonialnymi oraz partycypacją kolektywną: utrwała solidarność horyzontalną oraz solidarność społeczną (Durin 2004: 137)

W razie zaistnienia choroby Wixaritari udają się zarówno do centrum medycznego, jak i tradycyjnego *curandero* lub *maráakame*, ponieważ jej diagnoza osadzona w kontekście kulturowym swoim zakresem wykracza poza parametry klasyfikacji zwykłych symptomów infekcji, a tradycyjny dyskurs na temat społecznych wymiarów choroby uwzględnia również zobowiązania społeczne wobec Przodków. Tradycyjna wizja choroby z jednej strony karmi łańcuch długów, z drugiej – utrwała więź przypominającą transgeneracyjną solidarność, która jest potrzebna do reprodukcji systemu społecznego typu gerontokratycznego (Durin 2004: 120).

Tradycyjny dyskurs dotyczący choroby – zdaniem Durin – uzasadnia porządek gerontokratyczny, przypominając obecnym pokoleniom, że muszą spłacić dług pozostawiony przez swoich poprzedników, wywołując zarazem potrzebę zwrócenia się do mediatorów, którymi są *maráakate*.

W taki oto sposób wiedza pozostaje w rękach specjalistów, którzy starają się ją zdobyć w trakcie długiej inicjacji. Zaprzestanie spłaty długów nie tylko wiąże się z ryzykiem choroby, ale również powiększa kryzys społeczny, ponieważ jest równoznaczne z wątpliwym słowem *kawiterutsiri* lub *maráakate* (Durin 2004: 124).

Séverine Durin wskazuje na to, że aby mechanizm zadłużenia odpowiednio działał, musi istnieć zarówno zaufanie do systemu wymiany z Przodkami, jak również zagrożenie, które zagwarantuje złożenie ofiar – kontrola ich spłaty sprzyja realizacji kolektywnych rytuałów, utrwalając tym samym we wspólnocie związki właściwe dla grup pokrewieństwa (2004: 115).

Przypadek choroby o podłożu społeczno-kulturowym, który analizowała Séverine Durin, jest zbyt złożony, by móc go w niniejszym artykule zarysować, jednak wnioski, do których doszła, wskazują na to, że jest on

przejawem kryzysu zaufania wobec porządku gerontokratycznego, wiążącego się ze wzrostem tendencji „modernistycznych”. W niniejszym kontekście należy to rozumieć w terminach kryzysu zaufania wobec tradycji, który przejawia się stopniowym odchodzeniem od kosztownych działań względem kolektywu, związanych z wypełnianiem zobowiązań i spłacaniem długu wobec Przodków, na rzecz działań związanych z zaspokajaniem potrzeb indywidualnych. Zaprzestanie spłaty długu, które nie jest tożsame z negacją jego istnienia, prowadzi również do niszczenia więzi społecznych.

CARGO PRZEZ PRYZMAT DŁUGU

W świetle wyżej przedstawionych informacji w tym miejscu chciałabym omówić przypadek informatora, który – jak zostało wspomniane już na samym wstępie – otrzymał bardzo ważne stanowisko, *cargo xukurikame* – *Tsaxirika*, pierwszego kantora w jednym z ośrodków ceremonialnych *tukite comunidad* San Andrés Cohamiata.

W rodzinie informatora zarówno dziadek, jak i pradiadek pełnili *cargo Tsaxirika*, którzy zarazem byli bardzo cenionymi i poważanymi *maráakate*, jak i *kawiterutsiri*. Informator tłumaczył swoją sytuację w sposób następujący: jeżeli w twojej rodzinie twój ojciec lub dziadek pełnił *cargo Tsaxirika*, ty również je otrzymasz. Jest to gwarantem kontynuacji. Jeżeli twój dziadek był potężnym *maráakame*, ty również w pewnym sensie dziedziczysz sposobność stania się nim poprzez wypełnienie obowiązku wynikającego z *cargo*, które potencjalnie otrzymujesz. Wypełnienie obowiązku *cargo* to nie tylko podtrzymanie tradycji (*costumbre*), to warunek wywiązania się z pewnego zobowiązania (*compromiso*) wobec czczonych Przodków.

Chcąc stać się *maráakame*, wchodzi się w pewien rodzaj układu – zobowiązania (*compromiso*) między jednostką a bóstwem – mitycznym Przodkiem. Układ ten wymaga wielu

lat poświęceń i zobowiązań. Popęlenie błędu, złamanie zasad wynikających z tego układu może skutkować chorobą, nie tylko jednostki, ale również jego najbliższych. Szczególnymi restrykcjami objęta jest sfera seksualna. Konsekwencje złamania zasad ponosi nie tylko łamiący, ale i jego współmałżonek/ka. W przypadku złamania pewnych zasad objętych szczególnie restrykcjami, których jednostka przechodząca inicjację jest świadoma, nie można już liczyć na pomoc. Żadne działania rytualne, jak i dalszy dialog w celu pertraktacji z bóstem nie pomoże. Choroba, która pojawia się wskutek złamania układu, może być nieuleczalna. Od jednej z informaterek uzyskałam informację, że jeżeli *maráakame* wstawia się za jednostką w szczególnie trudnej i delikatnej sprawie, a osoba ta nie wywiązuje się z zobowiązania, konsekwencje może ponosić również sam pośrednik.

Zdaniem informatora stwierdzona u niego choroba jest konsekwencją odmawiania przyjęcia na siebie *cargo*. Funkcja, którą chciano mu powierzyć, jest związana z dużym prestiżem. Ten, kto sprawuje *cargo Tsauxirika* na poziomie *tukite* przynależących do *comunidad* San Andrés Cohamiata, prowadzi *xukurikate* do Wirikuta. Jest przewodnikiem, na którym w dużej mierze spoczywa odpowiedzialność za powodzenie misji, ponieważ to on odczytuje znaki zapisane w naturze oraz zdarzeniach, zarówno tych minionych, jak i bieżących, interpretując jednocześnie ich znaczenie. Szacunek, który otrzymuje jednostka (pełniący niniejsze *cargo*) ze strony społeczności, będący skutkiem zaangażowania i poświęcenia wynikającego z trudności powierzonego zadania, niejednokrotnie jest wprost proporcjonalny do obaw i lęków ze strony otoczenia przed umiejętnościami jednostki oraz charakterem ich wykorzystania. Kryzys zaufania w niniejszym kontekście jest związany z poczuciem niepewności, a nawet zagrożenia.

„Jest coraz trudniej o skutecznego *maráakame*” – informator tłumaczy to tym, że

jest coraz mniej osób będących w stanie wytrzymać ograniczenia i restrykcje, którym musi się poddać jednostka podczas inicjacji. Jeżeli jednak mamy do czynienia z jednostką, która te zdolności osiągnęła, zgłaszają się do niej osoby z prośbą wykonania zlecenia. Ta obawa przed ukierunkowaniem wykorzystania umiejętności wywołuje wśród społeczności niepewność i obawę. Ujmując to w terminach Rogera Caillois – odwołując się do dialektyki *sacrum*, efektywny *maráakame* może wzbudzać ambivalentne odczucia jako ten, który jest wcieleńnię siły. Niepewność i obawa dotyczą charakteru ukierunkowania siły, a jej ukierunkowanie zależy od okoliczności. Kolejnym aspektem jest to, że jeżeli dana osoba jest rozpoznawana przez pryzmat swoich zdolności, w razie zaistnienia sytuacji, w której komuś z niewiadomych przyczyn została wyrządzona szkoda, pierwszy cień podejrzeń pada właśnie na nią lub innych, którzy te zdolności posiadają. W kontekście powszechnego dyskursu wśród Wixaritari, z którym się spotkałam, można odnieść wrażenie, że granica między efektywnym *maráakame* a *brujo* jest płynna, to jednak nie oznacza, że każdy potężny i ceniony *maráakame* para się *brujería*. To raczej dyskurs związany z obawą dotyczącą zdolności konkretnej jednostki i ukierunkowaniem ich wykorzystania oraz towarzyszący mu kryzys zaufania ze strony społeczności może w pewnym sensie w sposób nieuzasadniony piętnować niniejszą denotacją niektóre jednostki.

Odnosnie do *cargo* dziedzicznego, o którym wspominał informator, jeżeli ktoś otrzymuje *cargo* wyśnione przez *kawiterutsiri* i odmawia jego przyjęcia, ciąży na nim ryzyko konsekwencji: choroby lub innej tragedii. W świetle danych przedstawionych przez Sèverine Durin choroba w tym przypadku jawiłaby się jako znak odwołujący do zawartego przez przodków informatora zobowiązania (*compromiso*) i konieczności podjęcia się *cargo*, które zarazem jest gwarantem podtrzymania tradycji (*costumbre*). Z drugiej strony – według informatora – kiedy w rodzinie pojawia

się choroba, przyjęcie *cargo* jest warunkiem wyleczenia, a to ponownie odsyła nas do trzeciej wyodrębnionej przez Manzanares Monter kategorii: *cargo* otrzymywanego w ramach zobowiązania (*manda*).

W kontekście *cargo* cywilno-tradycyjnych (*itz+kate*) oraz kościelnych (*de la Iglesia*) związanych z kultem świętych (*santos*) dane, które uzyskała Manzanares Monter nie wskazują na kategorię dziedziczenia (Manzanares Monter 2009: 109). Informacje pozyskane w trakcie realizacji badań terenowych w San Andrés Cohamiata w kilku przypadkach wskazują pośrednio na kategorię w ramach zobowiązania (*manda*), przez pryzmat pojawiającej się korelacji między wystąpieniem choroby a otrzymaniem i akceptacją *cargo*. Jeden z informatorów podał, że przez ostatnie dwadzieścia lat piastował różne stanowiska *cargo*, a jedno z nich związane było z funkcją cywilno-tradycyjną (*itz+kate*). Musiał je przyjąć i wypełnić, ponieważ zachorowała jego córka i nie miał wyboru. Gdyby odmówił – uzasadniał – straciłby dziecko. Z podobnym uzasadnieniem otrzymania i wypełnienia *cargo* w kontekście zaistniałej choroby spotkałam się również w odniesieniu do *cargo* władz kościelnych (*de la Iglesia*).

W dalszym ciągu brakuje stosownych informacji, by wyciągać wnioski w kontekście otrzymywania *cargo* władz cywilno-tradycyjnych (*itz+kate*) oraz kościelnych. Trudno stwierdzić, na ile w grę wchodzi kwestia otrzymywania niniejszych *cargo* według kryteriów zaproponowanych przez Manzanares Monter.

Rozpatrując wyodrębnione przez Manzanares Monter kategorie otrzymywania *cargo* w świetle badań Sèverine Durin odnośnie tradycyjnego dyskursu dotyczącego zobowiązania (*compromiso*) i choroby oraz przedstawionej przez nią koncepcji transgeneracyjnego długu, nasuwa się pewne pytanie: do jakiego stopnia w przypadku kategorii dziedziczenia (z którą również jest powiązana kategoria małżeństwa) mamy do czynienia z możliwością przyjęcia lub odrzucenia otrzymywanego *cargo*? Mimo że

zdaniem Manzanares Monter niniejszy wybór jest dobrowolny, świadomość ryzyka oraz potencjalnych konsekwencji w pewnym stopniu determinuje podjęcie takiej, a nie innej decyzji.

Aby uzyskać pełniejszy obraz oddziaływania trzeciej kategorii otrzymywania *cargo* (w ramach zobowiązania *manda*), konieczne byłoby ponowne przyjrzenie się odtworzonym genealogiom, na podstawie których została ustalona kategoria dziedziczenia, oraz uzyskanie dodatkowych informacji, tj. dotyczących tego, które z nich – poza aspektem dziedziczenia – zostały ostatecznie wypełnione w ramach zobowiązania. Innymi słowy, w których przypadkach początkowo doszło do przydzielenia *cargo* (dziedziczonemu) i odmówienia, w następstwie czego pojawiła się choroba, a w konsekwencji, w ramach spłaty za wyleczenie jednostka otrzymała *cargo* w ramach zobowiązania (*manda*), które już z racji pogłębiającego się ryzyka i niepewności zostało przyjęte i wypełnione. Uzyskanie informacji, w jakim procencie *cargo* dziedziczone i wypełnione zostało zrealizowane w następstwie zobowiązania (*manda*), wskazywałoby tę drugą możliwość jako dominującą. Wówczas kategoria ta jawiłaby się jako mechanizm regulujący, który poprzez pryzmat choroby jako znaku odwołuje do tradycji (*costumbre*) i zawartego zobowiązania (*compromiso*).

Ta trzecia kategoria otrzymywania *cargo* – jako (*manda*) – nawiązywałaby do zagrożenia, o którym wspominała Sèverine Durin i które w niniejszym kontekście zapewni zarówno złożenie ofiary, jak i wywiązanie się z zawartego zobowiązania (*compromiso*) wobec mitycznych Przodków, gwarantując zarazem przetrwanie tradycji (*costumbre*).

Dla Wixaritari kategoria *sacrum* przeplata się z kategorią *profanum* – obydwie wzajemnie się nasycają. Innymi słowy, aktywności życia codziennego postrzegane są przez pryzmat tej pierwszej. Jednak to w doświadczeniu *xukurikate* pojawia się szansa na zrozumienie „znaczonego” tradycji (*costumbre*), ukrytego za znakami, które umykają oku profana.

Monika Perun jest doktorantką w Instytucie Religioznawstwa na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prowadzi badania w zakresie systemu rytualno – wierzeniowego Wixárika, podejmując problem mechanizmów przekazu tradycji. Od 2016 roku prowadzi badania terenowe wśród Wixaritari z Comunidad San Andrés Cohamiata.

☞ BIBLIOGRAFIA

- CHIVARRA JESUS LARA (YUKA+YE), 2013: *Wixárika niukieya tsutua mieme, Palabras principales en Wixárika*, Consejo Estatal Para la Cultura y Las Artes Jalisco, Guadalajara, Jalisco.
- Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española, 2 ed. Madrid, on-line: <https://dle.rae.es/?id=7XB9iU3>
- DURIN SÉVERINE, 2004: *Acordarse de sus deudas o cumplir con “el” costumbre entre los wixaritari*, w: *Antropología de la deuda. Crédito, ahorro, fiado y prestado en las finanzas cotidianas*, Magdalena Villarreal (red.), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- DURIN SÉVERINE, MANZANARES MONTER SARA ALEJANDRA, 2008: *Ser jicarero para pagar una manda. De la importancia de la relación entre teukari en la reproducción social wixárika*, w: *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, Bonfiglioli, Carlo; Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers, María Eugenia Olavarría (red.), UNAM, IIA, 2008.
- GEIST INGRID, 1997: *Intercambios festivos entre los huicholes de San Andrés Cohamiata*, Dimensión Antropológica, nr 4, t. II, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GRIMES JOSÉ., MCINTOSH JUAN, 1954: *Niuqui ‘iquisicayari, Vocabulario Huichol-Castellano*, Instituto Lingüístico de Verano, Mexico, D.F.
- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL ARTURO, 2002 (a) *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*, Estudios Monográficos, Etnografías de los pueblos indígenas de Mexico, INAH, Mexico D.F.
- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL ARTURO, 2002 (b): *Jerarquía, reciprocidad y cosmovisión: el caso de los centros ceremoniales tukipa n la comunidad huichola de Tateikie*, Alteridades, t. 12, nr 24, julio-diciembre, s.75-97, Universidad Autónoma Metropolitana Itzapalpa, D.F. Mexico.
- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL ARTURO, 2010: *Las Danzas del Padre Sol*, UNAM-IIA, (coed.) UAM, COLSAN, Miguel Ángel Porrua.
- KINDL OLIVIA, 2003: *La jicara huichola: un microcosmos mesoamericano*, Estudios Monográficos, Etnografías de los Pueblos indígenas de Mexico, CONACULTA-INAH, Universidad de Guadalajara.
- KORSBAEK LEIF, 1996: *Introducción al sistema de cargos: antropología*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- KORSBAEK LEIF, 1992: *El sistema de cargos en la antropología chapaneca: de la antropología tradicional a la moderna*, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Chapas.
- LIFFMAN PAUL M., 2012: *La Territorialidad Wixarika y el espacio nacional*. Reivindicación indígena en el occidente de México, el Colegio de Michoacán. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- MANZANARES MONTER SARA ALEJANDRA, 2009: *El sistema de cargos de los Xukurikate: Parentesco y Poder en una comunidad Wixárika, Mexico*: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- NEURATH JOHANNES, 2008: *Cacería ritual y sacrificios huicholes: entre depredación y alianza, intercambio e identificación*, Journal de la Societe des americanistes, 94-1, s. 251-283.
- OLVERA GALARZA FERNANDO, comunicación osobista.
- OLVERA GALARZA FERNANDO, VAN’T HOOFT ANUSCHKA, 2015: *La ruta ancestral del pueblo wixarika a Wirikuta*, Revista Chilena de Antropología Visual, nr 26, Santiago, Diciembre, 20/45.
- VAAN MICHIEL DE, 2008: *Etimological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden, Boston.
- 2007: *Wielki Słownik hiszpańsko – polski, polsko – hiszpański*, LexLand, Wiedza Powszechna, 3 ed.
- ZINGG ROBERT MOWRY, 1938: *The Huichol: Primitive Artists*, G.E. Stechert, Nueva York.