

*Anales de
Antropología*

Volumen 37

2003



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Anales de Antropología

FUNDADOR JUAN COMAS

CONSEJO EDITORIAL

Lyle Campbell, Universidad de Canterbury

Milka Castro, Universidad de Chile

Mercedes Fernández-Martorell, Universidad de Barcelona

Santiago Genovés, Universidad Nacional Autónoma de México

David Grove, Universidad de Illinois, Universidad de Florida

Jane Hill, Universidad de Arizona

Kenneth Hirth, Universidad Estatal de Pennsylvania

Alfredo López Austin, Universidad Nacional Autónoma de México

Claudine Sauvain-Dugerdil, Universidad de Ginebra

Gian Franco De Stefano, Universidad de Roma

Cosimo Zene, Universidad de Londres

EDITORES ASOCIADOS

Yolanda Lastra, Universidad Nacional Autónoma de México

Rodrigo Liendo, Universidad Nacional Autónoma de México

Rafael Pérez-Taylor, Universidad Nacional Autónoma de México

Carlos Serrano Sánchez, Universidad Nacional Autónoma de México

EDITOR

Lorenzo Ochoa, Universidad Nacional Autónoma de México

Anales de Antropología, Vol. 37, 2003, es editada por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F. ISSN: 0185-1225. Certificado de licitud de título (en trámite), Certificado de licitud de contenido (en trámite), reserva al título de Derechos de Autor 04-2002-111910213800-102.

Se terminó de imprimir en diciembre de 2004, en *Impresos ENACH, S.A. de C.V.*, México, D.F.

La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90g; responsable de la obra: Lorenzo Ochoa; su composición se hizo en el IIA por Martha Elba González y Ada Ligia Torres; en ella se emplearon tipos Tiasco y Futura de 8, 9, 11 y 12 puntos. La corrección de estilo estuvo a cargo de Adriana Incháustegui; la edición estuvo al cuidado de Ada Ligia Torres y Héliida De Sales. Diseño de portada: Francisco Villanueva. Realización: Martha González. Fotografía de portada: detalle de textil totzil de Chiapas, México.

Adquisición de ejemplares: librería del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F., tel. 5622 9654, e-mail: libreria@servidor.unam.mx

FLORES DE LUJURIA E INFLUJOS SINIESTROS: FUENTES NOCTURNAS DEL SIMBOLISMO HUICHOL DEL CUERPO HUMANO¹

Ángel Aedo
Universidad de Chile

Resumen: En este estudio se indagaron las fuentes nocturnas de la configuración simbólica del cuerpo humano con el propósito de comprender algunos de los mecanismos culturales de producción de sentido que residen en la cosmovisión huichola. Como resultado de la observación ritual y de las narraciones míticas, se advirtió que los huicholes aplican una quinquedivisión general sobre el cuerpo humano, constatándose la presencia de tres porciones corporales sobre un eje vertical y dos sobre un plano horizontal. Asimismo, se detectaron ciertas figuras cosmológicas relevantes para la conceptualización del espacio corporal debido a su carga simbólica densa y ambigua, tal fue el caso de la Luna (Metsa), el Kieri y el Diablo (*T+kaqame*). Dichas figuras, que se circunscriben en el espacio cosmológico de la noche (*t+kari*), ámbito dominado por la sexualidad, el deseo, la opulencia y la muerte, constituyeron los ejes de observación a través de los cuales se indagaron algunos de los fundamentos epistemológicos huicholes de la construcción social del cuerpo humano.

Palabras clave: cuerpo humano, cosmovisión, huicholes.

Abstract: In this study the nocturnal sources of human body's symbolic configuration were investigated in order to understand some of the cultural mechanisms of meaning production that belongs to huichol's worldview. As a result of fieldwork and the study of mythical narrations, we noticed that huichols divide human body in five basic parts, emphasizing the presence of three corporal portions on a vertical axis and two on a horizontal plane. Besides, certain fundamental cosmological figures were detected; this was the case of the Moon (Metsa), the Kieri and the Devil (*T+kaqame*). These figures that are confined to the night's (*t+kari*) cosmological space, scope dominated by the sexuality,

¹ Este artículo ha sido elaborado con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT, proyecto U40611-S) y del programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Universidad Nacional Autónoma de México (PAPIIT, proyecto IN308602).

the desire, the opulence and the death, constituted the lines of observation through which we investigated some of the huichol's epistemological foundations of the social construction of human body.

Keywords: human body, worldview, huichols.

INTRODUCCIÓN

Resulta frecuente descubrir, tras las asociaciones que se ocultan en el interior de los complejos míticos, ciertas regularidades de sentido bastante precisas. Cada elemento connota los otros en virtud de sus equivalencias simbólicas, que se articulan y delimitan en un mismo campo semántico general. Es así como la noche de los tiempos, la locura, el erotismo, la riqueza y la muerte se combinan en un espacio conceptual compartido que opera activando la unidad detrás de la diversidad de los elementos. El propósito de este estudio es examinar el sentido que posee para los huicholes un conjunto de entidades anímicas y su participación en la configuración simbólica del cuerpo humano. Para ello veremos si acaso el simbolismo general de las flores, el cuerpo, la Luna y el Diablo ofrecen algunas pistas que permitan penetrar el enlace que a manera de hipótesis de trabajo se urde entre la lascividad, la locura y la muerte.

Indaguemos a manera de introducción la asociación que existe entre el simbolismo general de las flores y algunos de los términos que conforman la idea del inframundo entre los huicholes, paso que consideramos necesario en virtud de que para huicholes y coras² las flores poseen la ventaja de aludir metafóricamente a las peligrosas pasiones que despierta la imagen del cuerpo humano.

ELEMENTOS DEL SIMBOLISMO GENERAL DE LAS FLORES

La idea general que las flores evocan se constriñe al periodo de su aparición, así por ejemplo en el carnaval huichol de *Naxiwiyari* (Pachitas) en *Tateikie*, tres tipos de flores se disputan la primacía en el ritual, *xamuakari*, *rawe* y *p+riki*. La participación ritual de dichas flores se enmarca en la fase del ciclo

² Los coras se encuentran estrechamente ligados geográfica, histórica y lingüísticamente con los huicholes. En el ámbito mítico y ritual los coras también mantienen relaciones complementarias con ellos, situación que en parte es compartida con el resto de los pueblos indígenas que habitan el Gran Nayar.

ecológico cuando muere la vieja vegetación. De esta manera, la consagración de la fértil renovación de la naturaleza emerge como el propósito común de la participación de las flores en dicha festividad carnavalesca.

El papel general de las flores que se expresa en el carnaval huichol no dista mucho del que se señala en los textos rituales de los coras registrados por Preuss. Con frecuencia en dichos cantos las flores expresan fertilidad, por ejemplo, la participación de la chicharra³ que, por cierto, siempre prelude el arribo de las lluvias, a menudo se relaciona con flores. En dos cantos expresamente se refiere que la chicharra deja que los hombres le quiten sus adornos de flores, mismos que la diosa de la tierra recoge y pone dentro de su jícara, fertilizando en consecuencia al mundo.⁴

La simbiosis entre flores, lujuria y estrellas se hace especialmente patente en el lucero del atardecer de los coras, Hermano Menor incestuoso que de forma análoga al Kieri de los huicholes, es devaluado tras su derrota en una competencia⁵ (Aedo, en prensa). Dicho episodio constituye una de las claves para la comprensión del simbolismo general de las flores en el Gran Nayar. Detengámonos brevemente en lo que las flores representan en el discurso mítico.

Las flores ante todo expresan el goce de la vida, pero tal sentimiento no es moralmente unívoco, ya que evoca simultáneamente tanto la alegría de las lluvias y el florecimiento de la vegetación, como la caída del ser humano en las trampas de su deseo. La mitología y el ritual revelan que la transgresión más grave, si no es que la única, siempre remite a una acción sexual. La abstinencia de relaciones sexuales fuera de la unidad conyugal constituye una acción virtuosa que aleja la contaminación. Las flores en la cosmografía huichola ocupan los extremos verticales del espacio, se les reconoce creciendo en el

³ En el occidente de México se conoce a la cigarra (homóptera) con el nombre de chicharra.

⁴ Véanse los cantos “La chicharra como mensajera de las flores” y “La diosa de la tierra recoge las ropas de la chicharra” (Preuss, manuscrito del traductor [1912b]). En analogía con la participación de las flores en el *Naxiwiyari* de los huicholes, Preuss (*ibidem*: 69) comenta que el adorno celeste de la chicharra son flores que brotan en el tiempo de secas.

⁵ El Kieri constituye una expresión radical de las fuerzas ambivalentes del inframundo huichol, esta entidad anímica se manifiesta a través de una heterogeneidad de figuras y fenómenos, su manifestación más recurrente corresponde con una planta perenne y leñosa, de flor campaniforme e identificada con la especie *Solandra brevicalyx*. Cuando en el texto se escribe Kieri y Hikuli con mayúsculas hacemos referencia a los principios anímicos que encarnan estas entidades, cuando los escribimos con minúsculas nos referimos principalmente a sus manifestaciones botánicas.

cielo nocturno⁶ y sobre la faz de la tierra. De ahí su peligrosidad, pues nada de lo que ocupa los límites del universo ha sido completamente “domado” por los seres humanos.

Al igual que la dicotomía Kieri-Hikuli⁷ implica una separación de valor que la recolección del peyote hace explícita al demandar la pureza ritual de sus “cazadores”,⁸ la Estrella del Amanecer pierde su primacía al ser seducido por los encantos de una mujer, hecho que lo lleva a transformarse en la Estrella del Atardecer. Pero cabe preguntarse, ¿cómo la flor deviene en símbolo del placer sexual? El lenguaje mítico es categórico, un fragmento del relato de *La carrera de los astros* dice: “... una muchacha lo tocó y le dijo: ‘no te vayas’. Ésta le quitó las flores [...] Cuando estuvo allí, durmió con esta [mujer] así que perdió...” (Preuss, manuscrito del traductor [1912b]). Tras su fracaso, dicho personaje se convierte en el Hermano Menor y es bautizado con un nombre que revela el motivo de su caída, Sautari, “el que corta las flores”.

EL CUERPO HUMANO

Los mecanismos generales que los huicholes destinan para que el cuerpo humano constituya un extraordinario material para la reflexión sobre el orden del universo y de sus fundamentos, se encuentran lejos de representar un rasgo *sui generis* en el interior de una tradición indígena de pensamiento. Así, pues, el papel que posee el simbolismo del cuerpo humano resulta relevante en la configuración de las cosmovisiones de varios grupos indígenas del México antiguo y contemporáneo (Preuss, manuscrito del traductor [1912b]; López Austin, 1996 [1980]; Gruzinski, 1982; Lupo y Signorini, 1989; Galinier, 1990; Marion, 1994; Rossi, 1997; Penagos, 1997; entre otros).

Como medio y depósito de las experiencias humanas el cuerpo despierta las más heterogéneas alegorías. En vista de dicha complejidad, esta empresa sólo

⁶ Con frecuencia en los bordados y tejidos huicholes es posible observar representaciones de flores en forma de estrellas y viceversa.

⁷ El *kieri* (*Solandra brevicalyx*) y el *hikuli* (*Lophophora williamsii*) son dos plantas con propiedades psicoactivas que constituyen personajes míticos dotados de atributos contrarios. Mientras el primero (Kieri) es fuente de corrupción humana debido a su lujuria y egoísmo que motiva diversas transgresiones sociales, el segundo (Hikuli) triunfa sobre las impurezas y degradaciones del mundo (Aedo, 2001a).

⁸ Preuss (1998 [1908a]: 277) escribe al respecto que “los dioses castigan con la muerte a los que no se confiesan. Se dice que los vuelven locos cuando comen peyote, los llevan a lugares lejanos donde sufren una muerte miserable...”

constituye una primera aproximación a un universo asombrosamente vasto. Por consiguiente, nos limitaremos aquí a explorar someramente la pertinencia de las concepciones huicholas del inframundo en el circuito específico de las relaciones simbólicas que conciernen al cuerpo humano.

La habilidad con que el pensamiento mítico suele activar un dinámico juego de escalas, cuando se vierte a la tarea de comprender el mundo, hace que la figura del cuerpo humano no se vea ajena a ser concebida como uno más de los microcosmos huicholes. Pero, el papel del cuerpo como instrumento para escrutar el mundo no es adyacente, se le descubre en ámbitos trascendentales para la conformación de la realidad huichola, su presencia metafórica domina en el tiempo y en el espacio. De ahí que el origen del devenir ordenado del mundo sea, de acuerdo con el mito, consustancial a la aparición de un género de vida nuevo, “encarnado” por los huicholes. En cuanto a la configuración del espacio, se dice que la jícara de la diosa Takutsi Nakawe, es decir su vientre, conforma la superficie de la tierra, y de su cuerpo antropomorfo y desmembrado brota la vegetación y nacen los animales, de ahí su nombre “Nuestra Abuela Crecimiento” (*cfr.* Negrin, 1977).⁹

Como aquellas famosas muñecas rusas –*matrushkas*– que contienen repetidamente en escala regresiva su propia imagen, el nacimiento y la muerte implican para el imaginario huichol la idea de salir de un cuerpo para entrar en otro. El espacio se presenta para el pensamiento mítico de forma finita e infinita a la vez, marco general que sustenta la visión del mundo como un cuerpo contenido y continente. De este modo, no es posible pensar las cosas y los seres del orbe estrictamente aislados; a fin de ganar en unidad, la cosmovisión debe reconocer los rasgos de un orden en la traza de otros órdenes. Los seres humanos nacen de un útero para entrar en otro, pero el seno de la diosa de la Tierra (Takutsi) no sólo se proyecta en la figura de un cuenco que representa la faz de la tierra, ya que su matriz se cierra con el cielo nocturno, imagen duplicada de las fuerzas telúricas. Así pues, se explica de paso por qué la bóveda celeste puede ser vista en la forma de un jardín florido.

Existen indicios para suponer una organización huichola de las regiones corporales similar a la que se aplica sobre otras esferas del espacio simbólico.¹⁰

⁹ Ocasionalmente el papel asignado aquí a la diosa Takutsi Nakawe es ocupado por Tatei Yurianaka, deidad estrechamente asociada con la fertilidad de la tierra húmeda y con los animales acuáticos, cualidades que indican cierta comunidad de principios con “Nuestra Abuela Crecimiento”, y que, a su vez, explican su circunstancial permutación.

¹⁰ Tanto en el mito como en el ritual, la función simbólica general de la jícara resulta ser bastante similar entre huicholes y coras. En conformidad, es revelador el análisis de Preuss

La clasificación prolija de las partes del cuerpo no es materia de dominio público, dicho saber está sujeto a interpretaciones variadas de un número limitado de especialistas. De ahí el riesgo de ser arrastrado a la confusión tras el registro de glosas diversas. Para avanzar sobre este campo hemos optado por privilegiar los elementos comunes a riesgo de perder en exactitud, atendiendo así un nivel menos minucioso, pero más general de la clasificación indígena.

Como resultado de la observación ritual y de las narraciones registradas, es posible advertir que los huicholes aplican una quinquedivisión general sobre el cuerpo humano. Se descubre así la presencia de tres porciones corporales sobre un eje vertical, y dos sobre un plano horizontal. Pero antes de indagar las modalidades en que el cuerpo se divide en cinco partes, es menester reconocer la existencia de un principio más elemental que le subyace, el dualismo jerarquizado, puesto que la bipartición asimétrica de las cosas impera en prácticamente todas las tentativas huicholas por organizar lo existente.

Pues bien, así como el cuerpo humano es dicotomizado en derecha (*ne-tserie*) e izquierda (*ne-uta*), los huicholes ejecutan sobre la misma base una bipartición vertical del cuerpo. La unidad de dicho principio recae en la omnipresente polaridad día (*tukari*)–noche (*t+kari*), umbral de la organización del mundo. Pero dicho esquema general de percepción, lejos de traducirse en una construcción estática resultado de una especulación anodina, es presa de la ideología indígena que le otorga dinamismo al jerarquizar sus partes. Así, sobre la metáfora de la noche se impone una idea de superación, que ratifica la preeminente valoración de Nuestro Padre el Sol (Tawewiekame). Propensión lógica, debido a que el nacimiento de dicho astro expresa en términos míticos determinantes consecuencias sociológicas, ya que cristaliza las instituciones sociales huicholas, fenómeno sin precedentes en el mito que garantiza la supervivencia de dioses y seres humanos.

No efectuaremos aquí una profusa agrupación de los múltiples elementos del cosmos que se enlazan con las distintas partes del cuerpo, porque, si bien se intuyen ciertas correlaciones, aún es mayor el peligro de caer en la fascinación formal de un modelo más cercano a las expectativas del investigador que en el pensamiento indígena. Atengámonos entonces a seguir las pistas evidentes

(1998 [1911]) sobre una jícara cora, ya que constituye un ejemplo palmario del rico juego de asociaciones que ejecutan los indígenas del Nayar. En este caso se destacan las conexiones de dicho objeto con el cuerpo, el patio festivo y el mundo. Para la identificación huichola del útero (*ipau+*) como jícara véase también Negrín, 1977; Palafox Vargas, 1985; Shelton, 1992 y Kindl, 1997, entre otros.

que deja la información etnográfica en torno a la configuración simbólica del cuerpo.

Izquierda y derecha

La figura antropomorfa de madera y de tamaño natural del Cristo Negro de Huaynamota, Nayarit, constituye sin lugar a dudas una imagen emblemática para los indígenas del Nayar.¹¹ Pero, más allá de sus múltiples atribuciones, dicha figura resulta relevante para el problema que nos ocupa pues ofrece una de las claves para la comprensión de la organización huichola del cuerpo. En efecto, si retomamos el atisbo a partir del cual se argüía una bipartición básica del cuerpo a través de un eje vertical imaginario, encontraremos en el simbolismo huichol del Huaynamoteco un ejemplo sugerente.

La importancia del Cristo de Huaynamota entre los huicholes del cañón del río Santiago difícilmente pasa inadvertida; desde nuestra primera estancia en dicha zona, los huicholes lo han hecho uno de los motivos principales de sus relatos. Veamos un ejemplo:

El Santo de Huaynamota viene de una flor blanca encontrada por Guadalupe al barrer la iglesia, pronto ella se la guardó debajo de la ropa para mostrársela a un lanchero que era su señor, pero la flor se le fue para adentro y se embarazó [...] Luego, debajo de un encino, la Guadalupe se alivió y apareció el Señor de Huaynamota por el mar [...] El Señor de Huaynamota es por mitad, porque tiene un brazo para saludar y otro en alto que está canijo. Un lado [señala el derecho] es mansito como un venado, pero el otro es más trabajoso, ése es Kieri, ¡es más bruto que el venado! [...] le gusta la música de mariachi, porque ésas son las palabras que él entiende... (Martín Aguirre [Xuite], Kwaxumayeme, Nayarit, 1998).

Antes de avanzar sobre la conformación general de las partes del cuerpo, detengámonos un poco más en la extrapolación que la figura del Huaynamoteco hace del cuerpo humano, e indagemos los componentes de su dualidad.

Para explicar el origen del Cristo de Huaynamota, el mito recurre a la intervención de una flor, cuyo papel en gran parte comulga con el simbolismo general de las flores ya trazado al inicio de este artículo. La flor como emblema estelar traslada el mito del Cristo a un código astronómico, del cual la Virgen de los Dolores (luna), Guadalupe (cielo luminoso) y los Judíos (estrellas) conforman una trama que alerta al investigador a no ignorar el firmamento.

¹¹ El Cristo de Huaynamota no sólo es destino de la devoción de los huicholes, cuando menos coras y mestizos también le rinden un fervoroso culto.

Pero se recordará también que las flores evocan poderosamente el placer sexual y la germinación de las cosas. Cualidades que despiertan sentimientos contradictorios, ya gratitud por los goces de la vida, ya su aversión. De allí que el mito deliberadamente deposite en una flor el principio de la fecundación del Cristo de Huaynamota, figura mítica cuya ambigüedad sólo es comparable con la que la personificación del planeta Venus inspira en el Gran Nayar.

El mito del Huaynamoteco enfatiza una disyunción esencial que literalmente enfrenta la docilidad (*mumaxiu*) del lado derecho de su cuerpo, con la bravura (*muma*) de su lado izquierdo. Pero sobre dichas cualidades reconocidas por varios informantes se agregan otras; de tal modo se comenta que la parte izquierda del Huaynamoteco "... es la más brillante y lujosa porque es Kieri, a veces te desconoce, pero si le pagas, te da mucha suerte..." (Seferino Carrillo, Zitakua y Kwaxumayeme, Nayarit, 1998). La mano izquierda sugiere dinero y suerte, de ahí que exista la cábala entre los artesanos huicholes de recibir con la mano izquierda el primer dinero de la venta de sus artesanías. Pero si la mitad izquierda del cuerpo es pensada a semejanza de los atributos contradictorios del Kieri, ¿qué cualidades alberga el lado derecho?, ¿acaso la representación antropomorfa del Huaynamoteco revela una oposición esencial entre el lado derecho y el izquierdo del cuerpo humano?

Una respuesta afirmativa a esta última interrogante no parecería insensata. En vista de que en los huicholes prevalece una dicotomización general del cosmos, ¿qué impediría la proyección de este principio sobre el cuerpo humano? Ya el clásico estudio de Granet (1973 [1933]), sobre la derecha y la izquierda en China, constata lúcidamente que la arquitectura del universo y la del individuo descansan exactamente sobre los mismos principios. La asimetría corporal motiva fuertemente la reflexión, de suerte que la metáfora de la división del cuerpo humano que realiza la figura del Cristo de Huaynamota, resulta relevante en la medida en que se alimenta de atributos desiguales.

El lado derecho del Huaynamoteco es "mansito", ya que se dice que es como un venado; del mismo modo en que la caza ritual de este cérvido es vista como una entrega voluntaria de su vida a los huicholes, la mano derecha del Cristo de Huaynamota se ofrece afablemente a sus fieles. Por medio del cuerpo de este Cristo se ejecuta una compleja conjunción entre dos ámbitos, de allí que se comente que "ese Santo es Kieri y Kauyumari, hay dos porque tiene dos manos..." (Rito Carrillo, Guadalupe Ocotán, Nayarit, 1998). La mitología huichola enseña que cuando aparece el Kieri junto a Kauyumari, a este último suele asociársele con el peyote, completándose con ello un espléndido paradigma del antagonismo cosmológico de los huicholes, manifiesto en dos

plantas psicotrópicas simbólicamente enemigas, la Copa de Oro (*Solandra brevicealyx*) y el Peyote (*Lophophora williamsii*).

Pero la organización del cuerpo humano, que señala la partición primordial entre derecha (*ne-tserie*) e izquierda (*ne-uta*), encuentra una correspondencia directa con dos rumbos del espacio. Así, el sur (*tserie-ta*) es también pensado como prolongación de la derecha y el norte como prolongación de la izquierda (*uta-ta*). Una y otra vez la organización huichola de los seres y fenómenos del cosmos evidencia que los sistemas de clasificación carecen de valores absolutos, su dinamismo corre aparejado con las necesidades de sentido que imponen las situaciones concretas de la vida. De este modo, si como hemos visto, los rumbos se construyen a partir de la orientación del ser humano en el mundo, la alteración de la posición del cuerpo humano implicaría la necesaria modificación de las cualidades atribuidas a los rumbos. En efecto, el modelo dominante de las regiones cosmológicas sitúa al ser humano de cara al oriente, es decir, mirando hacia la parte superior del orbe, de ahí que gran parte de la orientación de las acciones rituales de los indígenas del Nayar estén *ordenadas* por este rumbo. Sin embargo, no siempre se impone dicho modelo canónico, veamos por qué.

No se trata aquí de indagar los saberes periféricos que subvierten los esquemas generales del universo, lo que nos interesa es observar un caso en donde, por circunstancias determinadas, el eje de orientación del mundo se modifica, permutando consigo la distribución de las propiedades específicas de sus regiones. Reviste especial importancia la relación formada entre los rumbos norte y sur con los lados derecho e izquierdo del cuerpo, ya que existen suficientes datos que parecen invertir por completo las cualidades simbólicas de dicho eje espacial.

Al respecto destaca una de las principales fuentes coloniales de la cosmovisión de los indígenas del Gran Nayar, el *Informe* de Arias de Saavedra (1990 [1673]), documento en el cual se traza nada menos que una organización simbólica del espacio. En síntesis, dicho *Informe*, al atribuir al sur el lugar de residencia del “demonio” Tzotonaric (Kieri) y al norte el de Naycuric (Peyote), invierte las cualidades que relacionan al norte (*uta-ta*) con el cerro de El Bernalejo y al sur (*tserie-ta*) con el Lago de Chapala (*cfr.* Neurath, 1998). Dicha inversión es también reforzada con frecuencia en los registros etnográficos contemporáneos. Así, por ejemplo, en las celebraciones de Naxiwi-yari (Pachitas) y Semana Santa entre los huicholes de Tateikie, dos grandes cristos de madera destacan entre el resto de los santos.¹² Estos cristos enfatizan

¹² Los huicholes incluyen a los cristos en la categoría más general de “santos”.

la dicotomización del espacio, pues tanto los respectivos lugares que ocupan en estas festividades como sus acciones rituales, se distribuyen con exclusividad hacia el norte, en el caso del Cristo Grande (Xaturi Ampa), y hacia el sur, en el del Cristo Pequeño (Xaturi Chumpe) (*cf.* Aedo, 2001a y Gutiérrez, 2002). No podía ser de otra manera, ya que dichos cristos pertenecen a ámbitos territoriales opuestos, de forma que el Cristo Grande corresponde al norte, especialmente a la localidad de Tsakutse, y el Cristo Pequeño, también llamado Ramikieri (rama de *kieri*, carta de Masaya Yasumoto, 1 de marzo de 2000) pertenece a la localidad meridional de Tateikita.

Para esclarecer este punto, retomemos el modelo de las regiones corporales que revela el Señor de Huaynamota. Como lo hemos observado, dicha figura presenta una notable disyunción entre sus lados diestro y siniestro. Pero, también esta figura, en la medida en que expresa la forma humana, constituye un microcosmos que la conecta con dominios exteriores a su cuerpo.

La devoción al Huaynamoteco se manifiesta principalmente en la Semana Santa, periodo en que es visitado masivamente. Al menos durante ese tiempo, este Cristo permanece en el orto del atrio de cara al poniente, de modo que su derecha (*tserie*) se prolonga hacia el norte y su izquierda (*uta*) hacia el sur, ratificando así las conexiones semánticas que dichos términos direccionales manifiestan en el *Informe* de Arias de Saavedra y en los cristos de Tateikie.

Dado el valor relativo de los rumbos, cabe aquí preguntarse sobre el fundamento de la permutación de las cualidades asignadas a las regiones norte y sur. Por principio dicha alteración conlleva la modificación del punto que funge como el eje de referencia de las regiones del cosmos. De forma que, mientras en un caso, este eje corresponde a la imagen del ser humano mirando hacia el oriente,¹³ en otro, la estructuración del universo se articula con base en el curso solar; veamos esto último con más detalle.

En términos generales los cristos serranos, y en particular la totalidad del cuerpo del Huaynamoteco, representan al sol, entidad cuya aparición, según el mito, termina con la confusión original de las formas, definiendo en consecuencia el aspecto final de los seres humanos. Asimismo, resulta sintomático el hecho de que cuando se invierten las cualidades del eje norte-sur, el centro de referencia habitual, que corresponde a la imagen del ser humano mirando hacia el oriente, se desplace a la figura del astro diurno. El sol, que en su curso diurno siempre apunta hacia el poniente, fija y organiza las regiones del espacio en la estampa de Arias de Saavedra, de ahí que en dicha pictografía se represente

¹³ De ahí que, por ejemplo, la izquierda (*ne-uta*) se transforme en el rumbo norte (*uta-ta*).

necesariamente a este astro en el centro y en lo alto de la bóveda celeste. Asimismo, de acuerdo con el papel desempeñado por la figura del Cristo en la configuración huichola del espacio, no resulta extraño que en esta estampa se sinteticamente el simbolismo solar con el de una cruz que, apoyada sobre el sol, parece recorrer el firmamento (figura 1).

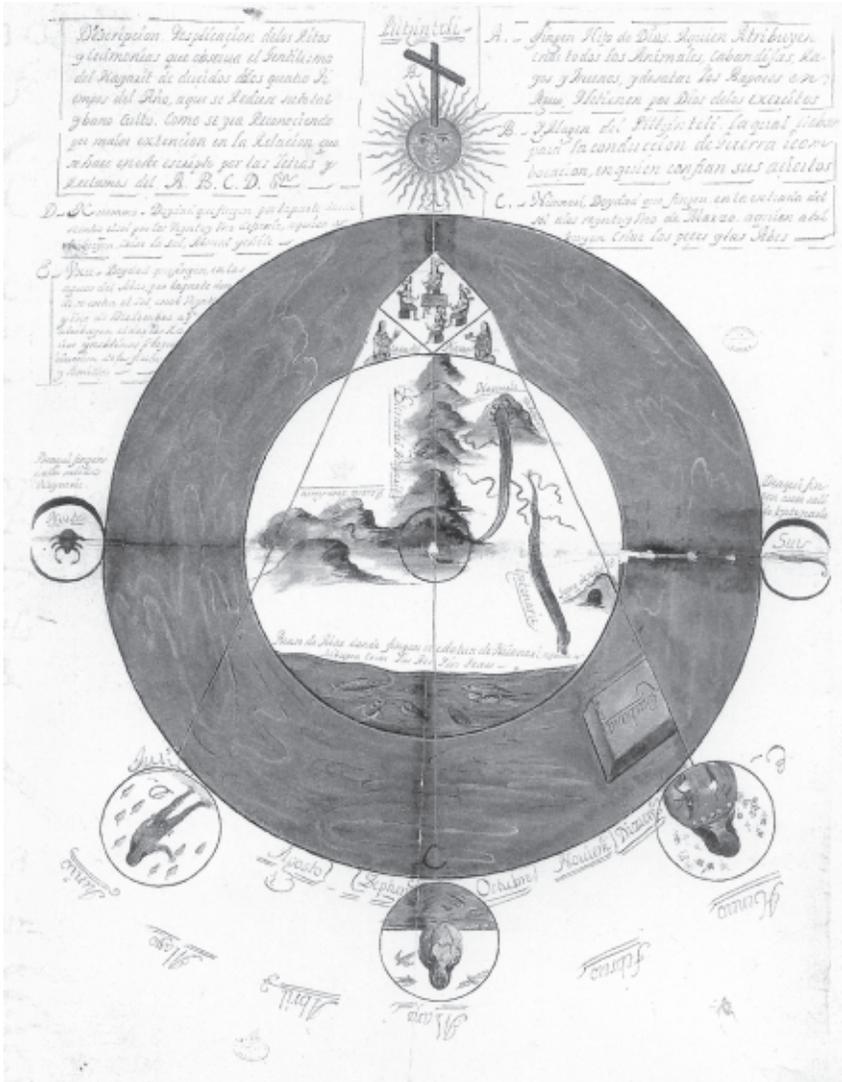


Figura 1. Estampa que acompaña el Informe (1672) de Arias de Saavedra.

Por cierto, la identificación solar de la figura del Cristo ocurre en un plano general en el que la disyunción interna ya no resulta pertinente. Una escena explícita de esta asociación es la llamada procesión del “encuentro” del Viernes Santo. Allí, el Cristo de Huaynamota recorre las inmediaciones de la iglesia, llevado en andas por una hueste masculina, de tal manera que su desplazamiento evoca el viaje del sol por el firmamento. En suma, su trayectoria se inicia en un punto oriental, para bajar primero hacia el poniente hasta salir del atrio; enseguida vira en dirección sur, luego sube hacia el oriente, para más tarde girar encauzándose hacia el norte, rumbo en el cual se encuentra de frente con una segunda procesión, cuyo recorrido, simétrico, pero inverso al del Huaynamoteco, es seguido por un grupo de mujeres que escoltan el desplazamiento de la Virgen de los Dolores. El episodio del encuentro es revelador, ya que es interpretado por los peregrinos huicholes como un eclipse (*yaimapamane*), acontecimiento astronómico que introduce una esfera de significación inaudita para los dirigentes mestizos del ritual, a saber, la cópula vigorizante de los astros.

Como se ha señalado, el eje de referencia de la configuración simbólica del espacio hace uso tanto de la imagen del ser humano mirando hacia el oriente como de la figura del Cristo-Sol apuntando hacia el poniente, permutación significativa, pues supone la inversión de las cualidades atribuidas a los extremos septentrional y meridional del mundo. Sin embargo, se requiere una precisión adicional, ya que la transposición de las propiedades asignadas al norte y al sur no implica la inversión simultánea de los valores atribuidos al oriente y al poniente, debido a que esta última bipartición del cosmos mantiene inmutables los atributos con que se caracterizan sus ámbitos respectivos; a decir verdad, la región del ocaso seguirá conservando su posición geográfica inferior y sus cualidades oscuras y salvajes, en oposición con la región del amanecer, por principio superior, luminosa y civilizada.

Antes de hablar de la organización vertical del cuerpo, quisiéramos concluir este apartado con una observación de carácter general. El juego de las segmentaciones corporales modifica con fluidez sus coordenadas, a veces la nueva perspectiva potencia o decididamente descubre cualidades no contempladas. Aunque, ello no significa que todo cambio en las coordenadas de clasificación entrañe necesariamente la adición de nuevas propiedades simbólicas. La permanencia general de dichas cualidades es una constante de los modos huicholes básicos de bipartición corporal. En efecto, la separación entre derecha e izquierda la encontramos permutada en las divisiones del tipo arriba-abajo y adelante-atrás.

Se evidencia, entonces, una articulación mayor que equipara la derecha con la parte frontal del cuerpo, y la izquierda con el dorso. A diferencia de la organización vertical del cuerpo, que permite una clara mediación de sus ex-

tremos superior e inferior, las restantes polaridades dan la sensación de una dicotomía en términos absolutos. El paradigma es el mismo; se dice que en la parte posterior del cuerpo (*ne-uti*) se concentran dos actividades principales, el reposo (*uxipi-ya*) y la excreción (*kʷita-yari*); es la región ciega del cuerpo. De igual forma, en el lado izquierdo (*ne-uta*) prevalecen atributos “nocturnos”, de allí que el Diabolo encuentre en dicho espacio corporal una morada adecuada. La torpeza con que a veces se expresan los movimientos de los miembros izquierdos no debe llevar a adjudicarle a dicha parte la idea de ser esencialmente incompetente; por el contrario, la común impericia de la mano izquierda sólo es reflejo de sus cualidades indómitas, mismas que impiden a los seres humanos su pleno dominio sobre este ámbito del cuerpo.

En contraste con lo anterior, la mitad derecha del espacio corporal (*ne-tserie*) es simbólicamente equiparada con el anverso del cuerpo humano (*neuxi*).¹⁴ Se dice que en estos dominios impera la luz, ya que en la diestra del Huaynamoteco se reconocen algunas cualidades del Sol del Amanecer;¹⁵ no hay espacio aquí para la confusión, debido a que dicho astro hace visible el lugar y la tarea del hombre en el universo.¹⁶ Así también, la faz delantera del cuerpo humano alimenta el denso significado de la noción de *nierika*, concepto que, entre otros sentidos, hace alusión tanto al rostro de las cosas, como a la acción de ver con claridad tras el reconocimiento de la naturaleza de los seres visibles e invisibles.

Abajo y arriba

La bipartición corporal que enfatizan los pares de oposiciones del tipo izquierda-derecha y atrás-adelante, constituye un solo paradigma. Empero, nos aventuraremos a enunciar que la visión vertical del cuerpo debe considerarse por separado, ya que añade una nueva perspectiva cuya integración con la anterior hace emerger las cinco regiones con las que el cuerpo humano es preferentemente organizado.

Resulta frecuente advertir en las sesiones de curación que efectúan los chamanes huicholes (*mara'akate*), la presencia de cinco espacios corporales asentados a lo largo y ancho del cuerpo humano. La existencia de diversas modalidades

¹⁴ También se utilizan los términos *wixie* para referirse a la parte delantera del cuerpo, y *warita* para la porción trasera.

¹⁵ Peyote (*hiḱuli*), vida, amparo y orden, entre otras características.

¹⁶ Iturrioz *et al.* (1986: 338) reportan un revelador término proposicional para el sol, *n+tatsieheek+ariya* (el que nos ilumina y aclara).

de intervención chamánica influidas por las variables de la edad, personalidad y origen del curandero, no supone el disenso de la normatividad general que toda práctica curativa huichola debe atender. Uno de los órdenes de dicha actividad versa precisamente sobre las regiones corporales; por consiguiente, más allá de las variaciones circunstanciales, la magia del rito concentra la atención en cinco porciones capitales del cuerpo. Recurrente sortilegio numrológico que se distribuye en forma de rombo (*tsikuri*) por los cuatro extremos y el centro del cuerpo (figura 2). Organización de las acciones chamánicas que ratifica la bipartición horizontal ya observada en otros contextos y ofrece simultáneamente una de las claves para el conocimiento de la tripartición vertical del cuerpo humano.

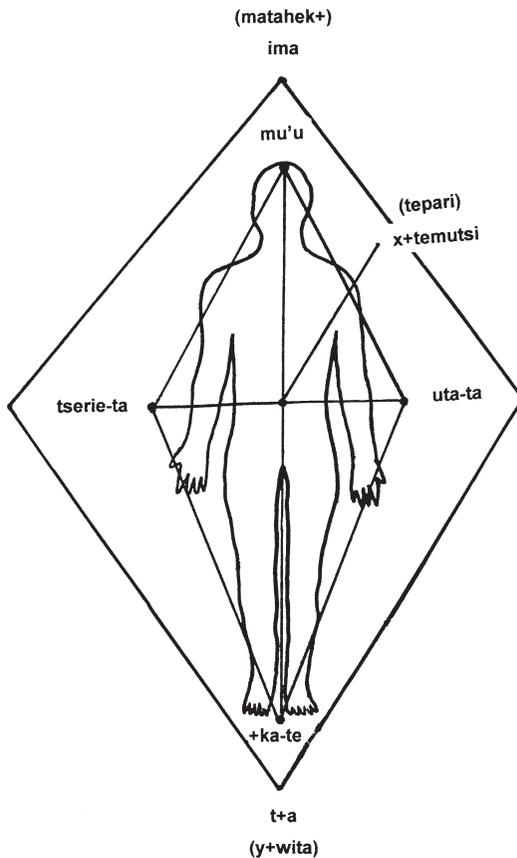


Figura 2. Organización de las cinco porciones corporales en forma de quin cunce (*tsikuri*).

De acuerdo con las glosas indígenas y con las observaciones de varios rituales de aflicción, destacan tres espacios corporales que se distribuyen a lo largo del cuerpo. La cabeza (*mu'u*) y especialmente la coronilla (*muxanauye*) comprenden la primera porción corporal; el abdomen (*huḱa*) y en particular el ombligo (*x+temutsi*) conforman la segunda sección; finalmente la tercera porción abarca desde los genitales (*pa+ri-te*) a la planta de los pies (*+ḱa-te*). Tripartición que con certera intuición Negrín (1977: 23) asocia con los tres planos verticales del universo (Huatetuapa, Jeriepa y Tajeimá), y que, como veremos más adelante, se inscribe en el eje oriente-poniente del mundo. Todo parece indicar que los mecanismos del entendimiento de los huicholes,¹⁷ despiertan el más mínimo indicio para la formación de analogías, proceder subyacente a buena parte de las reflexiones que inspiran los discursos míticos.

Pero la preeminencia del esquema trifásico de clasificación vertical, lejos de conformar un modelo rígido e independiente de otras tentativas de organización corporal, puede ser constreñido por el contexto y devenir en dualidad. En consecuencia, merece también reconocerse la división general del cuerpo entre las mitades inferior (*ne-t+a*) y superior (*ne-ima*), ámbitos cuyas cualidades hacen eco de las símiles particiones entre izquierda-derecha y adelante-atrás. Ahora bien, la idea de una graduación que corre desde el extremo superior al inferior está también presente, como ya se anunciaba, en la coordenada oriente-poniente del espacio. Así es como con frecuencia los rituales huicholes organizan el espacio, de forma que el arriba corresponde al oriente y el abajo al poniente; las explicaciones indígenas refuerzan dicho modelo.

Por consiguiente, esta concepción que introduce un criterio evidentemente jerárquico entre el polo oriental y superior del mundo y su contraparte occidental e inferior, se empalma con las divisiones simbólicas del cuerpo humano. La indagación de dicha incógnita por el momento será atendida con el auxilio de las narraciones míticas y de los rituales de aflicción.

Los gestos y costumbres de la vida cotidiana de los huicholes están preñados de reglas, cuyas implicaciones aún nos resultan desconocidas en su mayor parte. Entre éstas reviste especial importancia para el problema que nos incumbe una extraña norma que hace a los huicholes de Tateikie, Jalisco, y a los del cañón del río Santiago, Nayarit, reparar en las maneras que ellos tienen de dormir. Se

¹⁷ Nos referimos al entendimiento huichol como el modelo general de comprensión de los fenómenos y seres del universo. Por cierto, la existencia de un modelo general no invalida la presencia entre los huicholes de tan frecuentes desacuerdos individuales sobre los fundamentos de las cosas que pueblan el mundo.

trata de una orientación ideal del cuerpo que sitúa la cabeza hacia el oriente y los pies al poniente, disposición que aunque en la práctica no siempre se realiza, debido a varias circunstancias, permanece en la mente como una acción deseable.

Conviene advertir la emergencia de nuevos enlaces que refuerzan, en parte, la comunicación entre cuerpo y cosmos. Narraciones que una vez parecieron no ser más que exóticas evocaciones del pasado adquieren ahora un sentido inusitado. Recuerdo, por ejemplo, la remembranza que una bella anciana nos transmitió acerca de la forma en la que dejó el cuerpo sin vida de su madre en una cueva. El relato refiere un periodo durante el cual su familia vivía como nómada huyendo de los “villistas”. Dicho testimonio es significativo entre otras cosas porque subraya la forma en la que el cadáver fue depositado en cuclillas y con el rostro hacia el oriente.¹⁸

Deriva de ello una coincidencia con la disposición espacial de las tumbas huicholas de los cementerios actuales de Tateikita y Tateikie, en las que los cuerpos de los difuntos también descansan alineados en un eje oriente-poniente. Colocación que igualmente parece ser la pauta de las ceremonias de curación más formalizadas. Veamos, a continuación, cómo se conforman dichas correspondencias en la reflexión que evidencian las glosas huicholas.

Entre los huicholistas es un lugar común hablar de Wirikuta, meseta desértica al oeste de San Luis Potosí, como el extremo oriental y superior del universo huichol; así también es consabido que Haramara, el peñón blanco en medio del mar próximo al puerto de San Blas, en Nayarit, está ubicado en la parte baja del mundo y se considera un símbolo del límite occidental. La exégesis de los rituales de aflicción y los comentarios reflexivos de algunos huicholes coinciden en conferir a la mitad inferior del cuerpo una asociación con Haramara por contraste con la mitad superior vinculada con Wirikuta. La distinción de estas regiones remite en el fondo al antagonismo entre luz y oscuridad, de ahí que se emplee el término *mataheḱ+* para hablar de la mitad de arriba del cuerpo, así como de la sierra y Wirikuta. En contraste, es común referirse a *y+witari* como la región más oscura y peligrosa, espacio asociado con el Kieri, al poniente y con la mitad inferior del cuerpo:

...*mataheḱ+* es de la cintura para arriba, la sierra, allí está libre en lo claro, no hay animales pero mucho peyote, se puede ver, no está enterrada como la *y+wita*... [en cambio] [...] en *y+wita* está el cerro del Kieri, lo oscuro, de la cintura para abajo. *Y+witari* es más peligroso, es todo, aquí está el pozo enterrado. De la cintura para abajo se está ciego, no se ve nada

¹⁸ Testimonio de Guadalupe de la Cruz, originaria de San Sebastián Teponahuastán, Jalisco. Colorado de la Mora, Nayarit, 1998.

[...] En *y+witari* están los dioses de lo antiguo. Los niños que vienen de *matahek+*, de allá de Santa Catarina o San Andrés, se enferman, porque aquí hay muchos animales. Aquí abajo por la costa no es como allá arriba que está limpio...¹⁹

Pero las implicaciones de dicha figura mítica conducen de forma inevitable a la inclusión de un espacio donde la luz y la oscuridad se enfrentan. Un trazo invisible en la cintura del mundo divide a estas regiones. En el plano geográfico a la parte media de la superficie terrestre se le denomina Reutari. Se infiere del reporte de Preuss (1998 [1907]) que este lugar, dominado por el cerro Autárika, era un paso obligado para los huicholes que atravesaban la sierra, tenebrosa línea que separa la región del amanecer de:

... la otra ‘noche’ que empieza al occidente del cerro Autárika [...] Desde este lugar se divisan los paisajes de la costa que los huicholes consideran el país de los muertos [...] A los que por primera vez cruzan este cerro tomando el camino rumbo a Santiago Ixcuintla se les tapa la cara, y sus compañeros los toman en sus brazos para jalarlos cuesta arriba. Después los llevan de vuelta hasta abajo, hacia un lugar detrás de unas rocas protectoras... (*Ibidem*: 155)

Los huicholes entrevistados por Benítez (1971 [1968], II: 473) reconocen esta oscura línea imaginaria con el nombre de Tukamerishe, lugar que acaso por su amalgama de cualidades contradictorias constituye un espacio propicio para conjurar hechizos (*cf.* Neurath y Gutiérrez, 1998). Sobre todo en los rituales de aflicción se evidencia que las cualidades de la región media del universo son análogas a las que se atribuyen al centro del cuerpo. Esta área que comprende el ombligo (*x+temutsi*) funge ante todo como un mediador de los extremos del cuerpo; gracias a su ubicación central y a su condición de agujero corporal, el ombligo concilia las funciones opuestas de la boca (*teta*) y el ano (*xemutsi*).

Pero en el interior del cuerpo de todos los hombres, justo detrás del ombligo, se reconoce la existencia de un disco que como tapa separa las mitades superior e inferior del cuerpo humano. Su nombre, *tepari*, es revelador, ya que este mismo término designa un disco de cantera usualmente grabado y con una cavidad en el centro. Este objeto ritual posee un papel relevante en las fiestas de los centros ceremoniales *tukipa*. La unificación de los términos de estos objetos, sin duda, nos habla de su estrecha comunidad semántica que no debe ser rehuida. En efecto, el *tepari* de cantera subraya el lugar ocupado por el

¹⁹ Everarda Martínez (Turima), Kwarupaxietu, Nayarit, 2000. La continuación del relato se refiere al mundo de los muertos, reservémoslo por tanto para el apartado que indaga las relaciones entre el Kieri y la muerte, allí estaremos en mejores condiciones para abordar dicho tema.

tepari orgánico, ya que, como este último, el *tepari* ritual constituye tanto la puerta de entrada al espacio superior como al inframundo. A modo de una estratégica cuña, el *tepari* de cantera separa la lumbre en dos ámbitos, pues sobre dicho disco se asienta todo fuego ritual y debajo de él, en el interior de la tierra, descansa otro fuego, esta vez representado usualmente por una escultura tosca de piedra (*cfr.* figura 3).

Se reconoce, por lo demás, una enfermedad del *tepari* que parece sellar la integración que establece la identidad de los términos de estos dos objetos. Resulta que el supuesto órgano identificado con el nombre de *tepari*, en algunas ocasiones se inflama y ocasiona numerosas molestias clasificadas con el nombre de *teparixiya* (Aedo, 2001a). Un signo distintivo de dicho malestar es el gran calor y ardor en la parte baja del abdomen; la relación es clara, debido a que dicha enfermedad también se nombra como “el ardor de Tatewari”. Pero sumado a los síntomas que este malestar produce, también Tatewari (el Abuelo

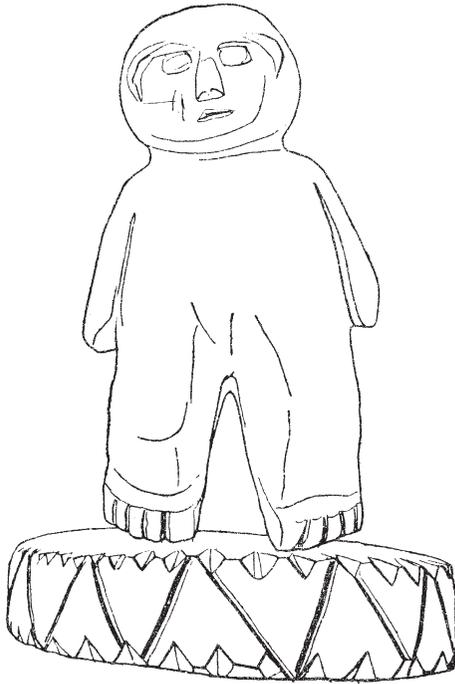


Figura 3. Dibujo de una escultura de piedra que representa al Abuelo Fuego Tatewari (fuente: Lumholtz, 1986 [1900] 54).

Fuego) anula a su contraparte corporal, ya que se dice que el dolor llega a impedir la acción de orinar (*xixi*).²⁰

Hasta ahora hemos observado cómo el inframundo posee un espacio definido en la organización de las partes del cuerpo. Permítasenos añadir unas consideraciones finales al respecto. La relatividad de las fronteras clasificatorias se hace patente en los contextos siempre cambiantes de la praxis, de esta forma no sólo se encontrará un lugar propicio para el Diablo (T+kakame) en la parte baja del cuerpo (*ne-huḱa ḱ+amaokay+ne*), pues las cualidades comunes de las mitades corporales inferior, izquierda y trasera pueden, en determinadas circunstancias, abarcar la totalidad. En efecto, la contemplación del cuerpo desnudo de un adulto (*p+mawe*), transgrede normas, sobrecoge a los espectadores y señala la fragilidad del ser humano.

Se dilucida en parte por qué, entre una multitud de modalidades de manifestación, el espíritu desquiciado del Kieri adopta la desvergüenza que, por ejemplo, animó la sórdida representación que hiciera un huichol completamente desnudo de una contienda futbolística, desde luego totalmente extraña al ritual en el cual todos en ese instante se encontraban inmersos. Aquel sujeto no ocupaba ningún cargo en la llamada Fiesta de los Esquites, que tenía lugar en el rancho de la familia Salvador, ya que según cuatro de sus miembros, “ese hombre era un extraño que lo trajo el viento del Kieri, el Kieri lo había perdido y vuelto loco por varios días”. Una de las claves para el estudio de las manifestaciones rituales de lo que se ha dado en llamar el inframundo indígena se asienta en el análisis de las acciones rituales transgresoras, fenómeno del cual el Kieri se revela como un nítido subterfugio. Es que el Kieri anida bajo toda conducta extravagante debido a que la locura se objetiva en una de sus manifestaciones, la tóxica planta trepadora *Solandra*.

Si, como parece ser, la “noche” irrumpe en el ámbito oculto del deseo, la desnudez de los cuerpos refleja la insensatez del hombre. Al respecto las glosas indígenas son tajantes:

En las piedras grandes de Las Blancas [Picachos de Aguamilpa] está un Kieri. [Una mujer que lo visitaba] le cortó la hoja, le hizo un hoyo y dijo ‘quiero ver a los dioses de los cinco caminos y [de] abajo’. A los cuatro años andaba caliente con los hombres y era buena para jugar a la baraja, naípe español, ganaba siempre. Se quitaba la ropa para cruzar el río y buscar hombres, se volvió loca. ¡Es caliente el Kieri!, si tú le pides algo está caramba.

²⁰ Existe igualmente un *tepari* de cantera que se entierra en la milpa y que simboliza las raíces de todas las plantas. Las implicaciones de dicho concepto recién se están indagando; Faba (2001) examina el *tepari* en su relación con algunos de los petrograbados del Gran Nayar.

Muchos no se meten al Kieri porque te agarra las patas bien, es caliente [...] (Cecilia García López, Kwaxumayeme, Nayarit, 1999).

El fragmento anterior reviste importancia ya que da cuenta de una constelación de temas agrupados por la emergencia del Kieri en el relato. Asimismo, se vislumbra una sugestiva relación entre la búsqueda de conocimiento y la ruina de la razón. El mensaje principal del mito enfatiza la transgresión como fundamento de la caída, y enlaza en una comunidad de sentido el embrujo subyacente en los juegos de azar y la lujuria desvergonzada. El Kieri es en sí mismo un infractor que, no obstante, castiga con severidad cualquier transgresión de sus deudos. Toda sanción sitúa al impenitente en las antípodas de la vida en sociedad, por consiguiente el hombre pierde parte de su condición, y deviene en lo que los huicholes refieren con el nombre de *tawet+*, un borracho de la mente.

Los influjos de la Luna

Son relativamente escasas las relaciones etnográficas de los huicholes que versan sobre la Luna (Metsa)²¹ y su simbolismo. La exigua presencia de la Luna en el discurso público de los huicholes contrasta notablemente con su imponente manifestación en las noches serranas, sobre todo porque todavía la luz eléctrica es poco común en las localidades huicholas. Esta situación especial de la Luna, ¿constituye una particularidad cosmológica o un sospechoso silencio? Cualquier examen parece quedar atrapado en esta disyuntiva.

El lugar específico ocupado por el numen lunar en la cosmovisión huichola determina en parte la imperceptibilidad de sus atributos. El mito mismo hace explícita la consubstancialidad entre la Luna y el Kieri, ya en un cuadro de estambre (*nierika*) que representa al Kieri (figura 4) se descubre parte de su secreta afinidad con el astro nocturno, en palabras de Tutukila Carrillo, allí "... la Luna sonríe con gusto porque reconoce en el Kieri un compañero, un socio..." (Negrín, 1977: 75).

Especialmente los mitos registrados por Preuss (1998 [1908b], [1925]; en prensa) de coras y mexicanos hacen patente la identidad entre la Luna y la Tierra. Los coras denominan a la diosa de la Luna y de la Tierra Tatex, término que por cierto resulta ser bastante similar al de Takutsi, la más anciana de las deidades huicholas, diosa telúrica que personifica las fuerzas salvajes y regeneradoras de la naturaleza (figura 5). En los cantos coras que Preuss registra, la acción de la Luna coparticipa con los dioses de la lluvia (Preuss, 1998 [1912a]: 328), relación que los huicholes también advierten (Zingg, 1982 [1938], II: 205), y que

²¹ Algunos informantes también llaman a la Luna con el nombre de Metserie.



Figura 4. *El Kieri Ahuatusa es festejado*, cuadro de estambre de Tutukila Carrillo (fuente: Negrin, 1977: 73).



Figura 5. *Takustsi Na Kawe* (fuente: Lumholtz, 1986 [1900]: 75).

se consagra con los rituales “nocturnos” en los que la luna llena ilumina majestuosamente el firmamento poco antes de que el cielo se cubra de nubes y se desaten las primeras lluvias de la temporada.²²

Pero el discurso oficial evidencia una desconfianza general hacia la Luna, por lo que es raro observar que a dicho cuerpo celeste los huicholes le realicen alguna clase de ofrenda. En este contexto la Luna difiere notablemente del Sol, pues este último se impone como un todo hegemónico en la devoción astral. Se dice por ejemplo de la Luna que es una mala compañera para los caminantes nocturnos (Palafox Vargas, 1985: 120) y que sus tretas hicieron una y otra vez caer a Kaenyumari en diversas trampas (Zingg, 1982 [1938], II: 208-210). Se cuenta también que la Luna para realizar sus encantamientos se transformó, entre otras figuras, en una vara de siembra (*wika*) que trocó el dinero en tiestos. Sarcástica metáfora monetaria que los Judíos (*xuk*+*mutari*) huicholes de Tateikie continúan utilizando, ya que en estos personajes rituales “nocturnos” que aparecen en algunas celebraciones huicholas como Semana Santa y Pachitas²³ se reconoce el empleo ritual de una forma de dinero que les es propia denominada *xat*+. Se trata precisamente de restos de tiestos de barro que son desenterrados al inicio del ritual, éste es su “tesoro” y por medio de él se mofan y saldan los servicios que les son prestados. Al concluir la Semana Santa, los Judíos recolectan el dinero repartido para finalmente retornarlo a su lugar de origen, un agujero cubierto por piedras y tierra localizado frente a la capilla de la comunidad.²⁴

El interior de la tierra, el barro, la noche, las lluvias y el dinero aparecen como motivos recurrentes del simbolismo lunar. Sin embargo, por sí solos estos rasgos no son suficientes para elucidar el silencio general que despierta la luna entre los huicholes, exploremos por consiguiente las posibles razones de dicho estado de cosas.

Dos son las principales ideas huicholas sobre la diferencia entre el Sol y la Luna. Por un lado, su antagonismo temporal (día-noche), y por otro, la permanencia del astro diurno contra la variabilidad de las fases lunares. Si bien la noche

²² Especial importancia adquiere la fiesta de la siembra *+pari neira*, celebración de los huicholes de Tateikita e Ipitsapa. Allí la Luna llena y Takutsi comulgan en un mismo símbolo del ritual, la silla (*+pari*), receptáculo mágico de dichas deidades durante aquellos días. Asimismo, la manifestación universal de la Luna llena durante la Semana Santa, ofrece a las judeas de los indígenas del Nayar un rico material sobre el cual articular algunos de sus principales actores rituales, los “oscuros” y telúricos Judíos.

²³ Estas celebraciones se realizan en la cabecera comunal de San Andrés Cohamiata (Tateikie).

²⁴ Un fenómeno similar al observado por nosotros en Tateikie se ha registrado en la Semana Santa de los huicholes de Guadalupe Ocotán, (*cfr.* Jáuregui *et al.*, Manuscrito).

ofrece un marco general para los seres del inframundo, las mutaciones lunares pueden proporcionarnos una de las pistas del singular papel de la Luna en la cosmovisión de los huicholes.

Los huicholes de Tateikie distinguen tres fases lunares, *metsa p+taxiu* (menguante), *metsa nunutsi* (creciente) y *metsa rik+rai* (llena). El significado general de dichas etapas hace alusión a la transformación física de este cuerpo celeste así, por ejemplo, el término para luna creciente transparenta su carácter tierno (*nunutsi*=niño). No obstante, más allá del plano meramente descriptivo, los términos despiertan un significado adicional, de suerte que el nombre para la Luna llena no sólo recuerda su forma redonda (*rik+rai*), ya que también evoca el peligroso periodo en el cual, gracias a su apetito voraz, la Luna consigue completarse. En efecto, juntando algunas piezas de la información etnográfica del Gran Nayar, es posible reconocer en la figura mítica de la Luna ciertos atributos antropófagos; asimismo las glosas huicholas enfatizan mayormente su relación con las mujeres y en especial con los genitales femeninos.

Al respecto es notable un mito mexicano de San Pedro Jícora, en el que la Luna, que aquí se llama Tepusilam, es caracterizada como una vieja hambrienta que se deleita comiendo a niños y ancianos (Preuss, 1998 [1925]: 350-351). Igualmente, los huicholes refieren que la Luna (*Metsa*) "... tiene madreada [lastimada] la nariz porque no respeta y come carne muerta" (Abundio Bautista, Tierras Blancas (Xapat+), Jalisco, 2000). No obstante, como los mitos sobre las mujeres seductoras y fatales lo demuestran (*cf.* Las andanzas de Kauyumari que reporta Zingg, 1982 [1938], II y 1998 [*circa* 1937]), también la vulva constituye una segunda boca, tanto más amenazante puesto que engatusa con el deseo. En virtud de dicha característica, como más adelante veremos, la mujer fue la única capaz de engañar al Diablo. La incompletud que reflejan las fases lunares está asociada en particular con el ciclo menstrual, y en general con una impresión bastante extendida del cuerpo femenino como inconcluso. Así, el embarazo es concebido por los hombres huicholes como la fase en la que las mujeres se encuentran a punto de completarse, a no ser por el advenimiento del parto, episodio que las vuelve a despojar de una parte de sí mismas, pérdida de lo consubstancial que las asocia con la Luna menguante.²⁵ El sentimiento de la inestabilidad de las "fases lunares" del cuerpo femenino, que transita cíclicamente de lo completo a lo incompleto, se manifiesta también

²⁵ Debido al carácter hermético del simbolismo huichol del cuerpo femenino y a las restricciones que para el etnógrafo de sexo masculino presenta este campo de la investigación sólo me fue posible entrevistar a varones, de ahí que la información presentada sea, desde luego, parcial.

después de iniciada la vida sexual de la mujer. No resulta inusual para el etnógrafo escuchar entre los varones huicholes comentarios como el que Mata Torres (1982: 331) apunta "... ¿cuántos años tenía ella? Once o doce. Creo que yo es la única mujer *entera* que he conocido, ¿luego la mujer con la que te casaste no estaba *entera*? No. Ya estaba cueviada..."

De ahí también el sentido esotérico de la Luna que "... es nuestra mujer [...] en los eclipses el hombre y la mujer se encuentran, se nubla porque están encimados y la Luna no lo deja salir..." (Seferino Carrillo, Kwaxumayeme y Colonia Zitakua, Tepic, Nayarit, 1998). Igualmente, de acuerdo con varios informantes del cañón del río Santiago, la Luna llena (*Metsa Rik+rai*) posee la capacidad de determinar el sexo de los seres humanos y es especialmente responsable de los cambios biológicos en la pubertad de las mujeres. La relación particular de Metsa con la sexualidad puede constituir un claro indicio de la autocensura que los huicholes manifiestan cuando por casualidad abordan estos temas.

FIGURAS DE PLACER, OPULENCIA Y MUERTE

Generalmente, los discursos míticos huicholes que tratan de la seducción hacen aparecer moscas en sus tramas; el simbolismo de estos insectos habla de la lascividad, el hedor y la muerte. Pero esto no es todo, pues aquí las moscas establecen relaciones, sirven especialmente para "entrar en los sueños de los hombres". Así, el lenguaje mítico parece apuntalar una conexión sugestiva entre el reino "nocturno" de estos insectos y el universo onírico.

La figura del Diablo (T+kakame) evoca usualmente a un ser indeterminado, caracterizado por su salvajismo y su condición errante. A través del viento, y en especial de los remolinos, T+kakame se fusiona con el viento destructor (Taweakame) para desplazarse por la sierra. Uno de sus atributos malignos lo describe como un ser mitad hombre, mitad animal, que sediento de sangre acecha por las noches los ranchos huicholes. No obstante, inmerso en el concierto de seres "nocturnos", el Diablo es permutado ora por el Huracán (Teuka), ora por el Kieri. Sus cualidades no expresan un antagonismo moral, ni menos se alimentan de un valor en sí ajeno a las constricciones del contexto; su identidad está supeditada primordialmente a la ambigüedad que anida en el inframundo indígena. De ahí la relevancia que adquieren las condiciones específicas en que la figura del Diablo se manifiesta, ya que son éstas las que en última instancia determinan su función y sentido.

Dentro del orden zoológico, el Diablo encuentra en los cánidos un ámbito propicio para manifestarse, se dice que en especial gusta encarnarse en lobos (+*rawe-tsixi*) y zorras (*k̄auxe-tsi*). El vínculo con el lobo trasluce tanto sus cualidades mágicas como su condición ancestral, debido a que se cree que el desciframiento de los secretos de la tradición posibilita al hombre su transformación en lobo.²⁶ En cambio, la zorra anuncia con sus aullidos los sucesos trágicos por venir. Asimismo, bajo el nombre de zorra se designa popularmente a los genitales femeninos en el campo mexicano y en algunas regiones de Sudamérica. El Kieri, con la apariencia de una zorra, expresa las fuerzas telúricas del deseo, que también se exteriorizan en la fatal seducción de una mítica mujer blanca (*‘uk̄a teiwari*).

Sin duda, los sueños son para los huicholes un discurso hermético cuyo desciframiento estimula ricas interpretaciones. Los patrones de significado de los temas oníricos son todavía un campo virgen para la etnología huichola. La especificidad de los sueños es precisada, de entrada, con la distinción que los huicholes hacen entre la acción de dormir (*ne-peu-k̄umuk̄i*) y la de soñar (*ne-heinutsi*). Pero distante el universo onírico de ser un campo semántico uniforme, éste es fuente tanto de inspiración y conocimiento como de desgracia. Las dos primeras cualidades se reúnen en el término *ne-p+hik̄ulixie*,²⁷ expresión por medio de la cual se hace referencia en especial al tipo de visiones sugeridas por el peyote (*hik̄uli*). No obstante, los sueños eróticos y las pesadillas no son considerados dentro de esta categoría, ya que dichos sueños provienen de otra parte; normalmente se comenta que son brujos en manda con el Kieri, o el mismo Diablo quienes los envían a los hombres.

La figura del Diablo conforma un incuestionable símbolo de la riqueza. Los tesoros colmados de monedas de oro que se dice se esconden bajo tierra, particularmente en los alrededores de los adoratorios del Árbol del Viento, son una constante que enlaza simbólicamente al Kieri con el Diablo. Las narraciones destacan al respecto dos sitios, los Sapos (Temutsie) y los Picachos de Aguamilpa, Nayarit. De este último se cree que en el camino a su cima hay una gran cueva cerrada por una roca con dibujos grabados, allí se esconde el mayor tesoro de la sierra, puesto que en ese lugar se reconocen las mismísimas nalgas (*k̄utsa*) del Diablo. El juego de las analogías integra en un mismo grupo al Diablo con el oro, los excrementos, la muerte y el sexo femenino, veamos cómo.

Los lugares en el interior de la tierra que se consideran refugio de tesoros son generalmente pensados como agujeros corporales del Diablo, del Kieri o

²⁶ En lo que se ha llamado *nagualismo* del lobo, el Kieri en tanto planta mágica y espíritu que antecede a la aparición del Sol y de los hombres, participa de la esencia de los “primeros cazadores”.

²⁷ También se emplea la palabra *axapat+enupi*.

de la misma Tierra. La penetración en aquellas profundidades es una labor peligrosa, debido a que a fin de cuentas los tesoros ocultos no son más que los excrementos (*kwita-te*) de los dioses. Se desprende en primera instancia una regla general de inversión que transita del desecho (excremento) a la riqueza (oro). Pero eso no es todo pues, por un doble vuelco, las deposiciones de las deidades que el mito devalúa fungen como los más excelsos tesoros, éste es principalmente el caso del Diablo y del Kieri.

Para buscar oro se requiere tomar las medidas básicas de la iniciación chamánica, ayuno de sal y abstinencia sexual, ya que los espíritus que moran en estos lugares, sobre todo en las nalgas del Diablo, son una poderosa fuente de contaminación que puede llegar a dejar mutiladas o volver locas a las personas. Asimismo, se dice que cuando el tesoro está próximo a ser hallado se siente una enorme comezón por todo el cuerpo, especialmente en las manos y los genitales, durante ese periodo uno debe resistir y no rascarse, porque si no, el oro se convierte en huesos, tepalcates y “monos de barro” (figuras antropomorfas y zoomorfas prehispánicas).²⁸

De vez en cuando, entre ancianos emergen fragmentos de mitos cuya factura recuerda las aventuras de Fausto y Mefistófeles. Pero en estas versiones, más allá de la execrable y tramposa figura del Diablo, este personaje es finalmente derrotado por la astucia de una mujer; de ella en síntesis se narra con un dejo de humor pícaro que disimula las fuentes de su poder:

Un hombre hizo trato con el Diablo para que le fuera bien vendiendo artesanías. El día que el Diablo fue a cobrarle, el hombre le habló a su mujer lo que había hecho con el Diablo. La mujer le dijo a su señor que no se preocupara porque ella se las iba a arreglar con el Diablo. Cuando llegó el Diablo a la casa de esa familia, la mujer se le acercó para hablarle y luego se dio la vuelta y se levantó el vestido, el Diablo como nunca había visto ese animal, se asustó y nunca regresó [...] (Catarino Ríos [Xuturi Temai], Kwarupaxietu, Nayarit, 1998).

La armadura de esta lucha está lejos de recordar pugnas como la que el Kieri y el Peyote representan (*cf.* Jáuregui, 1996 y Aedo, en prensa), ya que aquí no se enfrentan cualidades antagónicas. En ausencia de “lucha cósmica”, en este mito no se pone en juego el devenir del orbe, se trata de una contienda individual que supedita la victoria al uso más sagaz de las artes de un mismo campo conceptual dominado por la picardía del personaje. El instrumento de poder que emplea la protagonista de este relato para derrotar al Diablo reside finalmente en su

²⁸ Creencia bastante difundida entre los huicholes de San Miguel Huaitita, Jalisco; Colorado de la Mora y el Ciruelar, Nayarit.

propio cuerpo, ya que son sus genitales los que, aludidos eufemísticamente como “ese animal”, encarnan una poderosa mixtura entre aspectos siniestros y lujuriosos, que finalmente consiguen espantar al mismo señor de los espantos, el Diablo (T+kakame).

Existe entre los huicholes una creencia extensamente difundida que ve en el reino de la muerte un espacio dominado por una atmósfera de festividad desmedida. En ese sitio las diferencias del mundo parecen borrarse por medio de un halo de alcohol, risa y baile. Al respecto, varios colaboradores huicholes refieren que en el país de los muertos la gente anda desnuda y cargando todos los genitales que gozaron en vida, igualmente se comenta con cierta condescendencia la propensión que en dicho lugar hay para las relaciones sexuales.

Un motivo de orden sociológico subyace a los mitos huicholes sobre la muerte, por variadas maneras estos relatos refuerzan la condición asocial de los humanos que habitan dicho oscuro lugar. Impera un desorden general que satura el entorno y las conductas de la gente, ya que en la tierra de los muertos todo está loco, todo está mal hecho (*axa'ap+ane*). El reino de la muerte es también el del inframundo en la medida en que ambos se circunscriben a las fronteras del espacio simbólico. La tierra de los difuntos no despierta alegóricamente la idea de un final para la existencia, pues no constituye un paso último. Por el contrario, conceptualmente la muerte funge como una etapa anterior, ya que se emplaza en un campo común con la protohistoria mítica de los huicholes. La vida de los huicholes sobre la faz de la tierra representa una superación normativa en cuanto al cumplimiento de las reglas sociales y del “costumbre” religioso. Por el contrario la desnudez y lascividad de los cuerpos predomina tanto en la noche de los tiempos como en la tierra de los muertos. En este marco, el origen mítico del Sol va aparejado con el origen de los huicholes, advenimiento conjunto que expresa un triunfo de la legalidad de los seres y fenómenos del universo. Ya que la existencia del astro diurno delimita con su luz las fronteras de los sujetos, imponiendo el sello de las identidades particulares y de las formas correctas de relación entre los seres humanos, animales y vegetales, el Sol fija de esta forma las fronteras de la corporalidad, imponiendo orden, el ritmo de los días y las estaciones. En ausencia del astro diurno, los mitos huicholes de la muerte y de los oscuros génesis del mundo insinúan una especie de deriva moral de la humanidad.

PALABRAS FINALES

Impera una dicotomización general de las cosas en los mitos y rituales huicholes, de tal manera que la fuerza lógica de la estructuración del cosmos descansa precisamente en la lucha que motiva dicha bipartición. Pero las relaciones antitéticas no se limitan a los elementos, ya que éstos se entrelazan con otros, configurándose así ricos sistemas de correspondencias, que a su vez facultan al modelo dualista a transformarse en esquema ternario, cuaternario o en cuantas combinaciones numéricas sean requeridas para otorgar coherencia y sentido a las dinámicas ordenaciones conceptuales que los huicholes hacen del cuerpo humano. Privilegiando la comprensión de los discursos míticos concretos, se procuró escrutar los enigmas que plantean los simbolismos huicholes de la “noche” como fuentes de la configuración del cuerpo humano. En algunos casos, dicha búsqueda se encontró con motivos recurrentes y reconocibles en campos diversos, tal fue el tema de la lucha cósmica; en otros, la pesquisa se tropezó con fenómenos cuya opaca apariencia mantenía oculto su sentido, recordemos el caso de los influjos lunares.

Las propiedades antitéticas de los conceptos estructurantes de la configuración del cuerpo humano cristalizaron al explorarse las cualidades simbólicas de los lados derecho e izquierdo del cuerpo. De esta forma emergió el concepto “manso” (*mumaxiu*) para caracterizar el espacio diestro del cuerpo. En contraste, se descubrió que al lado izquierdo del cuerpo se le atribuye el predominio de las fuerzas “bravas” de la naturaleza (*muma*). En esencia esta relación diádica se corresponde con la que forman los términos para designar al día (*tukari*) y la noche (*t+karari*). La comunidad semántica de los conceptos es reforzada por las estrechas conexiones entre los valores asignados a los términos, de modo que la noche no sólo equivale a la región del ocaso y a la estación de las lluvias (*cfr.* Preuss, 1998 [1907]: 154-155), pues igualmente le corresponden los límites del tiempo y del espacio.

Los significados que adquiere el cuerpo humano y sus partes constituyen un plano estratégico de resolución de incertidumbres. De este modo, el cuerpo es visto como un engranaje entre los fenómenos colosales de la naturaleza y las fuerzas que animan los más diminutos elementos. La validez de dichas concepciones reclama que los huicholes pongan en acción constante sus mitos y rituales, por medio de los cuales los principios cosmológicos prueban su vigencia lidiando con la tarea de adjudicar al cuerpo humano un simbolismo coherente con los fundamentos epistemológicos nativos.

REFERENCIAS

AEDO, ÁNGEL

- 2001a *La región más oscura del universo: El complejo mítico de los huicholes asociado al Kieri*. Tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- 2001b La unidad detrás de la disparidad: de los Hermanos Astrales coras a la lucha huichola del Kieri y el Hikuli. Paulina Alcocer y Laura Magriñá (comps.) *Antropología e historia del Gran Nayar*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, México.

ARIAS DE SAAVEDRA O. F. M., ANTONIO

- 1990 [1673] Información rendida por el P. [...] acerca del estado de la Sierra del Nayarit, en el siglo XVII. Thomas Calvo (ed.) *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI-XVII*, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, Universidad de Guadalajara, México: 284-309.

BENÍTEZ, FERNANDO

- 1971 [1968] *Los indios de México*. Volumen II, Ediciones Era, México.

FABA, PAULINA

- 2001 *Algunos petrograbados de Nayarit y Jalisco a la luz de la mitología huichola*. Tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

GALINIER, JACQUES

- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, Instituto Nacional Indigenista, México.

GRANET, MARCEL

- 1973 [1933] Right and Left in China. Rodney Needham (ed.) *Right & Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, The University of Chicago Press, Chicago: 43- 58.

GRUZINSKI, SERGE

- 1982 La conquista de los cuerpos. Memoria del primer simposio de historia de las mentalidades. *Familia y sexualidad en Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública, México: 177-206.

GUTIÉRREZ, ARTURO

- 2002 *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

ITURRIOZ LEZA, JOSÉ *ET AL.*

- 1986 Individuación en huichol I: morfología y semántica de las clases nominales. *Función. Revista de lingüística funcional y filosofía del lenguaje* 1 (2): 309-355.

JÁUREGUI, JESÚS

- 1996 Cómo los huicholes se hicieron mariacheros: el mito y la historia. Jesús Jáuregui, María Eugenia Olavarría y Víctor M. Franco Pelletier (comps.) *Cultura y comunicación. Edmund Leach in memoriam*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, México: 307-341.

JÁUREGUI, JESÚS *ET AL.*

- Las estrellas matan al sol: la Semana Santa en Guadalupe Ocotán, Jesús Jáuregui, Johannes Neurath y Arturo Gutiérrez (comps.) *La Semana Santa en el Gran Nayar*. Manuscrito.

KINDL, OLIVIA SELENA

- 1997 *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*. Tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

- 1996 [1980] *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 volúmenes, México.

LUMHOLTZ, CARL

- 1986 [1900] El arte simbólico de los huicholes. *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, Instituto Nacional Indigenista, México: 27-322.

LUPO, ALESSANDRO E ITALO SIGNORINI

- 1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Universidad Veracruzana, Xalapa.

MARION, MARIE-ODILE

- 1994 Vida, cuerpo y cosmos en la filosofía nativa mesoamericana. *Ludus Vitalis* 2 (2): 135-148.

MATA TORRES, RAMÓN

- 1982 *Matrimonio huichol. Integración y cultura*. Editorial de la Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

NEGRÍN, JUAN

- 1977 *El arte contemporáneo de los huicholes*. Universidad de Guadalajara, Centro Regional de Occidente, Museo Regional de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Guadalajara.

NEURATH, JOHANNES

- 1998 *Las fiestas de la casa grande: ritual agrícola, iniciación y cosmovisión en una comunidad wixariḱa (T+apurie / Santa Catarina Cuexcomatitán)*. Tesis de doctorado en antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

NEURATH, JOHANNES Y ARTURO GUTIÉRREZ

- 1998 La flecha del mal. Rompiendo un hechizo en los límites de las tinieblas (observaciones sobre hechicería y contra-hechicería entre los huicholes), ponencia presentada en el V Congreso Internacional de Salud y Enfermedad de la Prehistoria al siglo XX, México, inédito.

PALAFIX VARGAS, MIGUEL

- 1985 *Violencia, droga y sexo entre los huicholes*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

PENAGOS BELMAN, ESPERANZA

- 1997 *Cuerpo y milpa: espacios paralelos en la cultura mazateca*. Marie Odile Marion (comp.) *Simbólicas*, Plaza y Valdés, Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología, México: 67-74.

PREUSS, KONRAD THEODOR

- 1998 [1907] La boda del maíz y otros cuentos huicholes. Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.) *Fiesta literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, Instituto Nacional Indigenista, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México: 153-170.
- 1998 [1908a] Los cantos religiosos y los mitos de algunas tribus de la sierra Madre Occidental. Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.) *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, Instituto Nacional Indigenista, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México: 265-287.
- 1998 [1908b] La celebración del despertar ['Hisíreame] o fiesta del vino entre los coras. Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.) *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, Instituto Nacional Indigenista, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México: 297-316.

- 1998 [1911] El recipiente de sangre sacrificial de los antiguos mexicanos explicado según los planteamientos de los coras. Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.) *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, Instituto Nacional Indigenista, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México: 403-419.
- 1998 [1912a] El pensamiento mágico de los coras. Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.) *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, Instituto Nacional Indigenista, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México: 327-332.
- 1912b *La expedición al Nayarit. Registros de textos y observaciones entre los indios mexicanos. Primer tomo: La religión de los coras a través de textos junto con un diccionario cora-alemán*. Traducción del alemán: Ingrid Geist, traducción del cora: Verónica Vázquez y Juventino Díaz Serrano, manuscrito del traductor.
- 1998 [1925] La diosa de la Tierra y de la Luna de los antiguos mexicaneros en el mito actual. Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.) *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, Instituto Nacional Indigenista, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México: 349-354.

ROSSI, ILARIO

- 1997 *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme médical*. Masson & Armand Colin, París.

SHELTON, ANTHONY

- 1992 Predicates of Aesthetic Judgement: Ontology and Value in Huichol Material Representations. Jeremy Coote y Anthony Shelton (eds.) *Anthropology, Art and Aesthetics*, Oxford University, Clarendon Press, Oxford: 209-244.

YASUMOTO, MASAYA

- 2000 Comentarios al artículo "La región más oscura del universo: un paralelo entre el complejo mítico asociado al Kieri de los actuales huicholes y el que se desprende de algunas plantas de los antiguos nahuas", carta dirigida a Ángel Aedo, 1 de marzo, Kita Kiusiu, Japón.

ZINGG, ROBERT MOWRY

- 1982 [1938] *Los huicholes. Una tribu de artistas*. Instituto Nacional Indigenista, volumen II, México.
- 1998 [circa 1937] *La mitología de los huicholes*. Jay C. Fikes, Phil C. Weigand y Acelia García de Weigand (eds.) El Colegio de Jalisco, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Cultura de Jalisco, Guadalajara.