

# *Anales de Antropología*

*Volumen 36*

---

**2002**



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

*Carlos Navarrete*, 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

*Ann Cyphers*, Universidad Nacional Autónoma de México

*Yolanda Lastra*, Universidad Nacional Autónoma de México

*Rafael Pérez-Taylor*, Universidad Nacional Autónoma de México

*Carlos Serrano Sánchez*, Universidad Nacional Autónoma de México

## EDITORA

*Rosa María Ramos*, Universidad Nacional Autónoma de México

*Anales de Antropología*, Vol. 36, 2002, 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 julio de 2003, en *Compuformas, Paf, S.A. de C.V.*, Av. Coyoacán núm. 1031, C.P. 03100, México, D.F. La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90g; responsable de la obra: Rosa María Ramos; 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. Realizaron la corrección Adriana Incháustegui y Mercedes Mejía; la edición estuvo al cuidado de Ada Ligia Torres y Karla Sánchez. Diseño de portada: Francisco Villanueva. Realización: Martha González. Fotografía de portada: detalle de huipil de Comalapa, Guatemala. 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](mailto:libreria@servidor.unam.mx).

VENUS Y EL SOL EN LA RELIGIÓN  
DE CORAS, HUICHOLAS Y MEXICANEROS:  
CONSIDERACIONES SOBRE LA POSIBILIDAD  
DE ESTABLECER COMPARACIONES  
CON LAS ANTIGUAS CONCEPCIONES  
MESOAMERICANAS

*Johannes Neurath*

Museo Nacional de Antropología, INAH

*Resumen:* Desde la publicación de las etnografías clásicas de Lumholtz y Preuss, a principios del siglo XX, la información sobre el culto astral indígena del Gran Nayar ha sido utilizada profusamente por los mesoamericanistas en sus interpretaciones de las antiguas religiones mesoamericanas. Sin embargo, estas comparaciones no raras veces distorsionan las concepciones coras, huicholas o mexicaneras y, de esta manera, posiblemente, resultan no tan afortunadas para los estudios prehispánicos. Por el otro lado, los resultados de las investigaciones más recientes entre coras y huicholas apenas han logrado aclarar aspectos centrales del complejo simbólico-ritual del cual forman parte las concepciones sobre los astros, que perduran entre los grupos indígenas del Gran Nayar.

*Palabras clave:* coras y huicholas, etnoastronomía, religión mesoamericana, mitología.

*Abstract:* Since the publication of the classic, early 20th century ethnographies by Lumholtz and Preuss, information on the astral cults of the indigenous peoples of the Gran Nayar region has widely been used by Mesoamericanists in order to interpret ancient Mexican religions. However, such comparisons often distorted the conceptions of the Coras, Huichols and Mexicaneros, and therefore have to be considered problematic. On the other hand, recent investigations among Coras and Huichols reveal some of the most important features of the symbolic and ceremonial complex, of which the astronomical conceptions of those groups are just one aspect.

*Keywords:* cora and huichol-indians, ethnoastronomy, mesoamerican religion, mythology.

## INTRODUCCIÓN

Desde la publicación de las etnografías clásicas de Carl Lumholtz (1900; 1902) y Konrad Theodor Preuss (1912), a principios del siglo XX, la información sobre el culto astral de los indígenas del Gran Nayar se ha utilizado profusamente para reconstruir e interpretar las antiguas religiones mesoamericanas. El mismo Preuss fue el autor que más impulsó estas comparaciones. Ya antes de su expedición a Nayarit, este antropólogo berlinés, discípulo de Adolf Bastian y Eduard Seler, estaba convencido de la importancia de la mitología indígena del Norte de México y diferentes partes de Estados Unidos,<sup>1</sup> para comprender la religión astral de los antiguos mexicanos (Preuss, 1905a, 1905b). Su propia experiencia de campo entre coras, huicholes y mexicaneros (durante 19 meses entre 1905 y 1907) confirmó esta convicción y le permitió formular una interpretación de las religiones indígenas mexicanas—antiguas y contemporáneas— que se fundamenta, en gran medida, en el análisis del doble personaje de Venus, en sus aspectos de estrella de la Mañana y estrella de la Tarde, denominados Hermano Mayor y Hermano Menor por los coras. Debido a diferentes razones, esta interpretación no fue retomada por las sucesivas generaciones de investigadores del Gran Nayar ni tampoco por los estudiosos de la Mesoamérica antigua.

En general, han sido pocos los antropólogos que han entendido o aceptado las propuestas teóricas de Preuss. Si bien se le consideró un gran etnógrafo, como estudioso de las religiones primitivas tuvo más reconocimiento entre los filósofos (como Ernst Cassirer) e historiadores del arte (como Aby Warburg). Tal vez estos pensadores tuvieron una mente más abierta a las ideas poco convencionales de Preuss, pero también hay que admitir que éste fue un autor que no siempre se expresó con suficiente claridad y que frecuentemente no ofreció a sus lectores argumentaciones detalladas. Las aportaciones mesoamericanistas de Preuss, cuando se conocen, han sido difundidas mediante las obras de autores como Seler, Krickeberg y otros, que no siempre consignan la fuente de estas ideas. Además, como es conocido, muchos de sus trabajos sobre huicholes y mexicaneros jamás fueron publicados y todos los manuscritos inéditos, casi todas las libretas de campo y todas las fotografías se perdieron

<sup>1</sup> Entre los grupos norteros y norteamericanos que Preuss comparó con los antiguos mexicanos figuran los cherokee, iroquois, ojibwa, shawnee, menomini, sauk, fox, arapaho, mandan, hidatsa, ponca, omaha, osage, wichita, hopi, zuni, zia, navajo, maidu, hupa, pima, yute, tarahumara, cora y huichol (Preuss, 1905a).

durante la Segunda Guerra Mundial (Neurath y Jáuregui, 1998; Alcocer, 1999).

Revisando las publicaciones de otros autores que usan datos registrados por Lumholtz, Preuss u otros etnógrafos acerca del culto astral de los coras, huicholes o mexicaneros para interpretar la religión mexicana u otras de las religiones mesoamericanas antiguas, uno se percata de que estas comparaciones, por lo general, sólo retoman fragmentos descontextualizados; nunca toman en cuenta los mitos completos. Así, muchas veces, se distorsionan las concepciones de los indígenas del Gran Nayar y, por la misma razón, estas comparaciones no resultan tan afortunadas para los estudios prehispánicos.

Por otra parte, apenas los resultados de las investigaciones más recientes (Alcocer, 2002; Coyle, 2001; Jáuregui, 2001; Neurath, 1999; 2002; Neurath y Gutiérrez, 2002) entre coras y huicholes han logrado aclarar algunos aspectos centrales del complejo simbólico-ritual del cual forman parte las concepciones sobre los astros que fueron analizadas por Preuss. A la luz de estas nuevas interpretaciones, muchas de las teorías de Preuss vuelven a cobrar sentido e importancia, aunque nos vemos obligados a ponderar cualquier énfasis unilateral en los astros. Así que presentaré algunas precisiones acerca del culto venusino-solar del Gran Nayar y sus contextos ceremoniales y mitológicos, resaltando el potencial heurístico que este material etnográfico aún tiene para el estudio de las cosmovisiones prehispánicas.

#### LOS MITOS DE VENUS Y DEL SOL EN EL GRAN NAYAR

Para comprender las concepciones nayaritas sobre Venus, el Sol y otras deidades astrales, es necesario, en primer lugar, considerar el carácter cíclico de las transformaciones que sufre cada uno de estos astros. En el caso de Venus, las versiones completas de los mitos del Gran Nayar tienen la ventaja de corresponder claramente a las diferentes fases de visibilidad e invisibilidad del lucero.

Por cierto, para los coras la distinción entre estrella de la Tarde y estrella de la Mañana parece ser más clara y más importante que entre los demás grupos de la región, pero también entre los huicholes y mexicaneros se encuentran todos los elementos de un culto a Venus. En un grupo de mitos coras y mexicaneros, titulados *La carrera de los astros*, los hermanos estrella de la Mañana (cora: *Hatsiḱan*) y estrella de la Tarde (cora: *Sautari*) parten por dos caminos distintos en una carrera: el mayor “se mete con una muchacha”, por

eso es “degradado”, es decir, pierde su primogenitura y tiene que cambiar de posición con su hermano menor. De este modo, Hatsikan se convierte en Sautari y Sautari en Hatsikan (Preuss, 1912; 1925; Coyle, 2001).<sup>2</sup> El fundamento observacional de estos mitos es evidente. Los textos de los cantos rituales explican la naturaleza doble del planeta Venus, que durante un periodo es visible en el cielo matutino y durante otro en el crepúsculo.

En otro texto cora registrado por Preuss, titulado *Los hijos del Tonati*, se identifica a Hatsikan y Sautari con dos grandes felinos, puma (“león”) y jaguar (“tigre”). Por sus crímenes y travesuras ambos son ejecutados en un lugar cercano a la costa del Pacífico. El primero (puma), es quemado en una hoguera, transformándose en aves. El segundo (jaguar), es descuartizado y arrojado al agua, transformándose en peces.<sup>3</sup> Como sabemos, la causa de la invisibilidad de Venus es que la posición del planeta en el cielo es demasiado cercana al sol. La muerte en la hoguera ilustra este aspecto observacional. A la vez, la muerte en el agua se refiere al viaje por el inframundo que, según la concepción indígena, el planeta tiene que realizar durante sus fases de invisibilidad, para poder reaparecer en el extremo opuesto del cielo.

En el ritualismo indígena del Gran Nayar, los diferentes episodios del mito de Venus se escenifican de múltiples formas y se acomodan en un calendario ritual de carácter eminentemente solar. Esto implica que la observación efectiva de Venus (ya) no cuenta mucho.<sup>4</sup> Más importante, en términos indígenas, es que el ciclo ritual anual representa un ciclo completo de creación y destrucción del cosmos. Un año ritual equivale a un día y, a la vez, a todo un “sol” en el sentido de era (Neurath, 2002: 243).

Conviene comenzar con los rituales que se asocian con la salida heliacal de Venus. Entre los huicholes, la búsqueda de visiones realizada por los jicareros o iniciandos, durante la peregrinación del peyote al desierto oriental de Wirikuta, culmina con la llegada de la lluvia desde el desierto oriental a los centros ceremoniales huicholes. Este acontecimiento se representa durante la fiesta *Hikuli Neixa*, “la danza del peyote”, celebrada a finales de la temporada de

<sup>2</sup> Ver también la versión de los mexicaneros registrada por Preuss en San Pedro Jícora (1968: 113-115; 1998 [1908a]: 209-210).

<sup>3</sup> Por cierto, también existe una versión con tres hijos, donde el mediano muere ahorcado en el mercado de Santiago Ixcuintla y se transforma en las mercancías que se venden en este importante centro de comercio de la costa de Nayarit (Neurath y Gutiérrez, 2002: 330).

<sup>4</sup> Hasta la fecha, en el Gran Nayar no se ha encontrado información etnológica, histórica o arqueológica alguna que indique una observación del año de Venus de 584 días o prácticas similares.

las secas. La lluvia aparece en forma de una gran serpiente de nubes (*haiġu*), personificada por el grupo de los peregrinos de peyote en su conjunto. Los punteros de la danza (los *teġoamana*) portan trajes de plumas blancas y sostienen varas serpentina de color azul (*cf.* Neurath, 2002: 252-253).

La asociación venusina de esta *mixcoatl* huichola no siempre está presente en la exégesis indígena, pero queda bien establecida, sobre todo porque los dirigentes de los grupos de peregrinos representan la estrella de la Mañana.<sup>5</sup> En las danzas de la fiesta del peyote, la serpiente emplumada de nubes viene bajando del cerro del Amanecer (Paritekġa) donde había aparecido en los sueños y visiones de los peregrinos. Al igual que todo el desierto del Oriente, el cerro del Amanecer se ubica “arriba, en el cielo”, así que la serpiente compuesta por los peregrinos que regresan, efectivamente, representa una estrella (o las estrellas) que baja(n) a la tierra.<sup>6</sup>

En la introducción de *Die Nayarit-Expedition* (1912), y en artículos como “Das Frühlingsfest im Alten Mexiko und bei den Mandan Indianern der Vereinigten Staaten von Nordamerika” (1929), Preuss explica que, en la religión indígena del Gran Nayar, la estrella de la Mañana es el dios del Maíz *activo*. De esta manera, después de su llegada a la tierra, se transforma en su *alter ego*, el dios del Maíz *pasivo*, identificado con la estrella de la Tarde.<sup>7</sup> Como se sabe a partir de investigaciones recientes, con el sol sucede algo similar. El astro diurno se transforma anualmente en una deidad oscura conocida como el “charro negro” (o “mestizo azul”, Teiwari Yuawi), que se identifica tanto con el “árbol del viento” —la peligrosa planta Kieri (*Solanda brevicalyx*)— como con el Santo Entierro de los coras e, incluso, con la estrella de la Tarde, Sautari (ver Coyle, 2001; Aedo, 2001; Magriñá, 2001; Jáuregui y Díaz, en prensa; Jáuregui y Neurath, en prensa).

<sup>5</sup> Entre los huicholes, el nombre genérico del lucero es *Xawa*, “flor de calabaza”. Entre los cargos de jicarero de los centros ceremoniales *tukġipa* que se asocian explícitamente con la estrella de la Mañana figuran Xurawe Tamai, “el Joven Estrella” y el Tsauxixika.

<sup>6</sup> Aparte de los jicareros transformados en serpiente, entre los danzantes que dirigen las coreografías de *Hikġuli Neixa* de Keuruwit+a se encuentra una pareja llamada Haipiriweme, que son las primeras lluvias que vienen desde el oriente (Neurath, 2002: 254). Llama la atención, que a pesar de sus “obsesiones astronómicas”, Preuss no interpretó la fiesta *Hikġuli Neixa* en el sentido de la llegada de Venus a la tierra. Relacionó, sin embargo, la peregrinación a Wirikuta con las migraciones míticas de los toltecas y mexicas.

<sup>7</sup> Según Medina (2002), el cargo del Tsauxixika, principal del centro ceremonial *tukġipa* de tradición sanandreseña, representa la semilla que fecunda la tierra. Según Gutiérrez (2002: 84), “entre su parafernalia... está *hawiyiwipa*, la nube que contiene lluvia”.

Ambas transformaciones, la del sol en el sol nocturno, y la de la estrella de la Mañana en la estrella de la Tarde, implican la idea de un “pecado”, como ilustran los mitos sobre la “carrera de los astros” que ya citamos. Pero los “pecados” de Venus y del Sol no son hechos tajantemente negativos. En algunos mitos sí se describen estos episodios como faltas pero, considerando el contexto general, queda claro que la relación entre el héroe astral y una “mujer de abajo” es un acontecimiento absolutamente necesario para la propiciación de fertilidad y el comienzo de las lluvias. La transgresión sexual de los dioses no es otra cosa que el acto de sembrar (*cf.* Shelton, 1996: 456).

Según algunos informantes huicholes, al iniciar las lluvias en el solsticio de verano, el sol es seducido sexualmente por la gran serpiente del inframundo que se le aparece en forma de una sirena o muchacha con cola de serpiente. Al cometer esta transgresión sexual, la serpiente lo devora (con su *vagina dentata*). Simultáneamente, el astro diurno se transforma en su *alter ego* oscuro, el sol nocturno, conocido como el “mestizo azul” (*Teiwari Yuawi*). Es más, la gran serpiente del inframundo es el *alter ego* del sol. Al igual que la estrella de la mañana y la estrella de la Tarde, el sol y el monstruo que lo devora son dos aspectos de una misma deidad (Neurath, 2001a; 2002).

En algunos textos, sobre todo en los mitos de Cristo de los coras (Jáuregui y Díaz, en prensa), queda claro que se trata de un incesto simbólico que comete el agricultor al sembrar. En el Carnaval cora (las Pachitas), se escenifica ritualmente –si bien no de manera directa y explícita– cómo Cristo-Sol sostiene una relación incestuosa con su madre (Tatex, la Malinche o Virgen de Guadalupe). Algo similar sucede durante la fiesta de la siembra de los huicholes, cuando se escenifica una especie de coito cósmico entre el árbol que sostiene el cielo (*hauri*) y la gran diosa de la fertilidad representada por el templo circular *tuki* (Neurath, 1996; 2001c; 2002; s.f.).

Entre los coras, la escenificación ritual del pecado de Cristo-Sol y de sus consecuencias corresponde al Carnaval y la Semana Santa, fiestas que se celebran en plena temporada de secas. El ciclo católico cora parece desfasado, porque, en los demás ciclos festivos de la región, la consecuencia del “pecado” de los dioses es la llegada de la temporada de las lluvias. El temporal se concibe como un pequeño diluvio, es decir, un regreso a los orígenes caóticos del cosmos. Asimismo, este nuevo comienzo de la creación significa un nuevo comienzo de las peregrinaciones –concebidas como viajes de los astros a través del inframundo “en búsqueda del Amanecer” (Neurath, 2002). El nuevo amanecer posterior a las lluvias es producto del autosacrificio sufrido por los peregrinos que viajan al desierto y del sacrificio del elote que muere



al ser cocido para el consumo humano. Venus muere en tanto maíz y estrella de la Tarde y renace como el lucero del alba (Preuss, 1998 [1908a]: 209-211).<sup>8</sup> Finalmente, al salir en el Cerro del Amanecer durante el solsticio de invierno, el Sol vence a los monstruos y demonios que personifican la oscuridad y vuelve a establecer orden en el cosmos (Neurath, 2002).

### LUCHA CÓSMICA Y AUTOSACRIFICIO

Siendo los mitos de Venus y del Sol tan similares, ¿en qué radican sus particularidades?

En términos generales, puede decirse que el ciclo de Venus se escenifica principalmente en las fiestas agrícolas del ciclo mitote de tradición prehispánica. El ciclo solar se expresa con más claridad en las fiestas “sincréticas” asociadas con los templos católicos y con las Casas Fuertes de los gobiernos tradicionales, aunque el Cristo-Sol de los coras también puede tener asociaciones y nombres venusinos (Coyle, 2001). El ciclo de las fiestas católico-solares culmina en Semana Santa, el de las agrícolas en el solsticio de verano que corresponde al inicio de las lluvias. Ésta es, tal vez, una de las diferencias principales entre los dos subsistemas rituales.

Por otra parte, puede decirse que en el Gran Nayar los mitos solares suelen enfatizar el aniquilamiento violento de los enemigos: una batalla cósmica del mismo tipo que la lucha astral del mito del nacimiento de Huitzilopochtli en el Coatepec (Lumholtz, 1902, vol. 2: 108; Preuss, 1905b; Graulich, 1987). La escenificación más clara de estas batallas astrales es la Semana Santa cora, donde el niño Nazareno vence a sus hermanos, las estrellas, que aparecen como un ejército de demonios de la fertilidad (Neurath, 2001b).

Cuando Venus aparece en forma de un guerrero astral (como en los mitotes coras de Jesús María) también encontramos luchas contra serpientes y monstruos del inframundo (Preuss, 1998 [1906b]) pero, en otros contextos, el culto a Venus enfatiza el autosacrificio del héroe, que se entrega volun-

<sup>8</sup> En este contexto vale la pena mencionar que otro personaje de la mitología huichola que puede identificarse con Venus como estrella de la Mañana es Watakame, el primer agricultor y único sobreviviente del diluvio (Preuss, 1910: 798). La temporada de la lluvia se considera una “noche” y un “pequeño diluvio” –Venus es la estrella que, en el “amanecer del año”, vence a la serpiente de la oscuridad. Por otra parte, Watakame, muchas veces se identifica con Tuamurawi, el “sembrador divino” (ver infra).

tariamente a sus persecutores. Esto sucede, principalmente, cuando Venus aparece en forma de maíz o venado. Como ya mencionamos, la muerte del elote permite una nueva salida heliacal. El venado que se entrega a los cazadores, se transforma en peyote que crece en Wirikuta, el país del Amanecer, iluminando la visión de los iniciandos.

Este énfasis en el autosacrificio también puede existir en los mitos solares. El caso más notable es la historia del nacimiento del sol, que narra cómo un niño se arroja voluntariamente a la hoguera, para renacer como el astro diurno. Tentativamente, el culto solar se asocia más con el poder político, al tiempo que Venus se relaciona con la fuerza creadora que puede ser movilizada por los chamanes mediante sus prácticas de austeridad y autosacrificio.

Finalmente, los aspectos contrastantes de los dioses astrales también se observan en los distintos tipos de lluvia. La lluvia del Oriente nace de los sueños de los peregrinos y es esencialmente benigna. La lluvia del Poniente es mucho más peligrosa y se asocia con la gran serpiente del mar que ha devorado al sol y aparece en forma de huracanes.<sup>9</sup>

#### PREUSS CITADO

En el siguiente apartado analizaremos algunos casos donde mesoamericanistas de diferentes corrientes y épocas han usado materiales del Gran Nayar para fundamentar sus teorías.

#### *Seler*

Seler, uno de los maestros de Preuss, frecuentemente criticó las interpretaciones de su discípulo, no obstante el uso extensivo que hizo de los materiales etnográficos aportados por éste. En la serie de capítulos “Mito y religión de los antiguos mexicanos” (1902-1923, tomo 4), Seler cita un mito huichol de la cacería de venado, documentado tanto por Lumholtz como por Preuss, y lo compara con un episodio de la *Leyenda de los soles*: los *mimixcoa* Xiuhnel y

<sup>9</sup> La diosa huichola de la lluvia oriental, Tatei Nia’ariwame, se asocia con el peyote y se opone a Tatei Kiewimuka, la diosa de la lluvia occidental, cuyo nombre se relaciona etimológicamente con la palabra *ķievi*. El mito del águila que mata y devora a la serpiente en el amanecer, es decir, la imagen del Escudo Nacional mexicano –muy popular en el Gran Nayar–, se refiere a la necesidad de controlar la lluvia destructiva que viene del inframundo (= mar = poniente) y amenaza con causar un nuevo diluvio.

Mimich (“turquesa” y “pescado”) son seducidos por venados con dos cabezas transformados en mujeres. Xiuhnel, el mayor, es devorado por la primera, Mimich es perseguido por la segunda, Itzpapalotl, pero al final la vence con ayuda de los *xiuhteteuctin* (cfr. Lehmann, 1938; *Códice Chimalpopoca*, 1975: 123-124).<sup>10</sup>

En la versión huichola (Lumholtz, 1900: 12; Preuss, 1998 [1908b]: 278; Preuss y Menghin, 1937: 30-31), un cazador llamado Tamatsi, “hermano mayor”, o Parikuta Muyeka, “el que camina en el amanecer” (ambos son nombres del dios de la estrella de la Mañana), hiere a algunos venados con sus flechas. En seguida, los animales heridos se transforman en mujeres que tratan de seducir al cazador quien tan sólo quiere recuperar sus proyectiles. Ellas lo llevan hasta el inframundo en el poniente donde se encuentra la casa de la madre de las muchachas venado. Parikuta Muyeka prueba la comida ofrecida por la madre de los venados. Asimismo, se pone como adorno algunas de las plumas que hay en este lugar y, en consecuencia, se transforma en venado. Resulta, que estas plumas son sus astas. Según la versión documentada por Lumholtz, la estrella de la Mañana tiene que ponerse primero las astas para poder comer el pasto que le ofrecen.

Es notable que Selser sólo se haya fijado en la semejanza formal entre el episodio de la *Leyenda de los soles* y esta primera parte del mito huichol. Citado así, el texto, efectivamente, parece ser un “resto”, un *survival*. En realidad el mito huichol no es tan similar al relato sobre los *mimixcoa*. En el texto náhuatl, la narración continúa con la inversión de la persecución y la muerte del monstruo femenino Itzpapalotl. En el mito huichol, la madre de las muchachas venado, la diosa del inframundo Muiníma, ayuda a Parikuta Muyeka a escapar,<sup>11</sup> –junto con su hermano menor, el conejo (*tatsiu*). En seguida, el venado y el conejo son perseguidos por una segunda pareja de cazadores con asociaciones venusinas: Xurawe Tamai, “el joven estrella”, y Kuka Tamai, “el joven perla”. Finalmente, llegando al desierto en el Oriente, el venado y el conejo se entregan voluntariamente a los cazadores, les enseñan las técnicas tradicionales de cacería y se meten a la trampa. El conejo, sin embargo, por

<sup>10</sup> Selser también usó este mismo episodio para su interpretación de una escena en los murales de Mitla.

<sup>11</sup> El venado escapa porque se apaga la fogata. Este mito se escenifica durante la fiesta de la siembra Namawita Neixa, cuando se apaga el fuego en el centro del templo principal *tuqi*. Con este acto, comienza un nuevo ciclo de cacerías y peregrinaciones. Aproximadamente seis meses más tarde, el fuego nuevo se enciende durante el viaje de los jicarareros a Wirikuta.

su torpeza no logra autosacrificarse y tan sólo rompe sus astas. El venado que se entrega a los cazadores se transforma en peyote (*Lophophora williamsii*), una planta alucinógena también asociada con el lucero del alba.<sup>12</sup> Los cazadores que lo comen son los primeros chamanes que, al experimentar los efectos del alucinógeno, obtienen visiones y perciben la luz del sol que sale por primera vez en este momento (Neurath, 2000; 2001a; 2002).

El fragmento del texto huichol, tal como es citado por Selser, narra sólo la primera parte del ciclo de Venus: La estrella de la Mañana se transforma en estrella de la Tarde porque se deja seducir. Se omiten los acontecimientos posteriores: el autosacrificio cosmogónico y la salida heliacal. Como vimos, la primera transformación implica un “pecado”, la segunda transformación un acto de sacrificio voluntario. Para Preuss estaba claro que estos mitos, narrados en muchas versiones entre todos los grupos indígenas del Gran Nayar, son versiones del ciclo mexicana de Quetzalcoatl, quien pierde su reino por caer en tentación y *vuelve* a ser la estrella de la Mañana después de autoinmolarse en el Oriente (Preuss, 1998 [1908b]: 280-281).

En términos nayaritas, el episodio de la *Leyenda de los soles* antes mencionado, sería posiblemente un mito solar. Como vimos, las narraciones sobre el astro diurno enfatizan la lucha cósmica. En el amanecer, el Sol vence a sus hermanos que son las estrellas y, al mismo tiempo, demonios de la vegetación y los guerreros muertos en combate. Esto es, precisamente, lo que Selser quiso ilustrar con su comparación, pero se perdió el aspecto venusino del mito, referente al sacrificio voluntario.

### *Graulich*

Michel Graulich es uno de los autores recientes que ha usado información sobre el Gran Nayar para fundamentar sus teorías sobre el México prehispánico. En particular, para argumentar que entre los mexicas, el maíz era identificado con Venus, de manera que el nacimiento de Cintéotl—escenificado durante la fiesta Ochpaniztli— puede entenderse como la salida de Venus en tanto lucero del alba. Nuevamente, se hace referencia a un artículo de Preuss: “En nuestros días, los coras actuales identifican a la joven planta de maíz que nace *en la primavera como estrella de la mañana*” (Graulich, 1999: 129).

<sup>12</sup> El mito plantea que, anteriormente, el conejo también tenía astas. Por cierto, según algunas versiones, el hermano menor se transforma en un tipo de peyote no comestible (*cfr.* Furst, 1989).

La cita no es textual. El texto parafraseado es “La religión astral mexicana en tiempos prehispánicos y en la actualidad” (Preuss, 1998 [1908c]), en el cual lo que se afirma es lo siguiente: “La deidad del Maíz y de la Vegetación es una estrella que baja a la tierra cuando llega la primavera, nace como la planta de maíz y muere en el momento de la cosecha. Finalmente, vuelve al cielo como una estrella” (*ibidem*: 320). Debido a una reformulación del texto, no se reprodujo correctamente la interpretación de la religión cora por Preuss.

Preuss explica (como ya hemos mencionado) que la estrella de la Mañana es el dios del Maíz *activo*, el cultivador por excelencia; mientras que la estrella de la Tarde es el dios del Maíz *pasivo*, es decir, la planta de maíz o el elote. Esta interpretación se sostiene plenamente a la luz de la etnografía contemporánea del Gran Nayar. El lucero de la mañana baja a la tierra y, en consecuencia, nace *ahí* como maíz –no como estrella de la Mañana, sino como estrella de la Tarde.

La interpretación que propone Graulich sobre la relación entre los aspectos contrastantes de Venus y las diferentes fases en el crecimiento del maíz es distinta, diametralmente opuesta a la teoría de Preuss: la semilla corresponde a la estrella de la Tarde, la joven planta es la estrella de la Mañana (Graulich, 1999: 129). Como prueba de su argumento observa que la joven planta aparece ocho días después de enterrar la semilla, lapso que, efectivamente, puede corresponder a la conjunción inferior de Venus. Esta interpretación, obviamente, tiene mucho sentido, pero quiero aclarar que, por lo pronto, no hay manera de relacionarla con una concepción cora o huichola.

Otras interpretaciones de Graulich sobre los mexicas concuerdan bastante bien con la etnografía del Gran Nayar. Entre los pueblos prehispánicos, el “pecado” de los dioses consiste en la relación ilegítima entre dioses como Pilzintecuhli y Xochiquetzal, acto de procreación del futuro dios del Maíz (Cintéotl). Ritualmente, la transgresión de los dioses es escenificada en la veintena Ochpaniztli, entre otras cosas, mediante la aparición de los huastecos portadores de falos. En el Gran Nayar, portadores de falos de madera aparecen durante la Semana Santa cora, un ritual donde demonios astrales de la fertilidad persiguen a Cristo (Preuss, 1906a; Jáuregui y Neurath, en prensa). Durante ciertas danzas, estos personajes copulan con la tierra (Benítez, 1970; Valdovinos, 2002). Anteriormente, también en la fiesta de la siembra de los huicholes aparecían personajes con el pene desnudo que escenificaban relaciones sexuales con representantes de las diosas de la lluvia y de la fertilidad (Preuss, 1998 [1907; 1908b; 1929; 1930b]; Neurath, 1996; 2002).

Por otro lado, en el Gran Nayar, la transformación de la estrella de la Mañana en la estrella de la Tarde implica una posterior transformación de la estrella de la Tarde en estrella de la Mañana. En este contexto, es importante analizar la escenificación de la cacería del primer elote, documentada entre los huicholes de San Andrés (Gutiérrez, 2002). El maíz se identifica con la presa de la cacería y, al llegar a su madurez (la fiesta de los primeros frutos celebrada en otoño), decide entregarse como comida a sus perseguidores. Muere como maíz y, en consecuencia, regresa al cielo como la estrella matutina. Este es uno de los temas principales de la fiesta huichola *Tatei Neixa*, celebrada en octubre.

En términos de la cosmología indígena del Gran Nayar, el nacimiento de Cintéotl en Ochpaniztli sólo podría significar la salida heliacal de Venus, si esta fiesta incluyera alguna ceremonia donde se cuecen y consumen elotes. Probablemente, el sacrificio de las representantes de Toci y Chicomecoatl deba interpretarse en este sentido, es decir, como escenificación de la muerte de la planta de maíz (ya vieja) y del elote (que ya está madurando). Al menos, así lo hizo Preuss en varias publicaciones sobre el tema (1904: 136; 1912: XLIV; 1930a: XIV).

Aparentemente, el material del Gran Nayar no apoya mucho la interpretación de Graulich, según la cual Ochpaniztli era una fiesta de la siembra. Esto, a pesar de que en Ochpaniztli, efectivamente, aparecieran muchos elementos de la Semana Santa cora y, sobre todo, del mitote huichol de la siembra.

La presencia del dios de la Vegetación y del Maíz en *la primavera* significa, en términos de Preuss, que la salida heliacal de Venus se asocia con el comienzo de un nuevo ciclo agrícola; no se refiere a una fecha muy precisa en el calendario. Un texto mexicano registrado por Preuss describe una fiesta mitote que termina con la salida heliacal de Venus, y la gente dice: “Vamos a pizar las mazorcas y sembrar” (1998 [1908a]: 210). Estas actividades, obviamente, abarcan un lapso de varios meses (de diciembre a junio).

El mito cora titulado por Preuss (1912: 169) *El sembrador divino* plantea que Venus regresa al cielo al comenzar el invierno. El sembrador divino se había casado con la hija de la diosa de la tierra, contra la voluntad de su suegra, quien lo despreció por sarnoso. Con la ayuda de los venados tumbó los árboles con un lazo y preparó una milpa enorme. Finalmente, consiguió abundantes cosechas sin contar siquiera con semillas. Pero, a pesar de todas estas hazañas, no logró contentar a su antipática suegra. Entristecido, decide regresar al cielo, llevando consigo el fuego, es decir, el calor.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Entre los mexicas, Cintéotl Itzlacolihqui era el frío, *yehuatl in cetl* (Graulich, 1999: 95).

Entre los coras, el sembrador divino es la iguana. Entre los huicholes se llama Tuamurawi y, al igual que entre los coras, se trata del agricultor *por excelencia* y sus aventuras son casi idénticas.<sup>14</sup> Además, algunos mitos lo mencionan como hermano *menor* del dios flechador Xurawe Tamai, el Joven Estrella de la Mañana. Entre los dos logran la hazaña de matar a la primera cantadora, la diosa de la fertilidad Takutsi Nakawé (Negrín, 1975: 46). En la versión de los mexicaneros el sembrador divino no mata a ninguna diosa, sino que le salva la vida a su suegra, cuando ella casi se asfixia con el humo de la quema del coamil. La manera como la salva se relaciona, nuevamente, con el tema del “pecado”: el sembrador divino mete su bastón plantador a la vagina de su suegra: “Entonces le salió el humo de la boca” (Preuss, 1998 [1908a]: 209).

No quiero cuestionar si para los mexicas el dios del Maíz podía ser identificado con Venus como estrella de la Mañana. Claramente, existió una asociación muy estrecha entre el dios del Maíz y Quetzalcoatl (Florescano, 1995). Por otra parte, hay indicios de que el material del Gran Nayar, con su identificación del maíz con la estrella de la Tarde, coincide con el *Popol Vuh*.<sup>15</sup> Según Tedlock (1985: 40), la derrota de Hun Hunapuh —cuando su cabeza está puesta en un árbol en el *poniente*— corresponde astronómicamente a la salida de Venus como estrella de la Tarde en un día *Muerte*. La cabeza del padre de los gemelos, ya colgada en el árbol, tiene una relación ilegítima con la mujer del inframundo llamada Mujer Sangre. Según Florescano, esta relación simboliza la germinación del grano de maíz (1995: 156).

En el *Popol Vuh*, el vínculo entre la aparición de la estrella de la Tarde y el nacimiento del maíz no es muy explícito, pero llama la atención que en la generación de los gemelos, Hunapuh y Xbalanque, ya exista el maíz. Al llegar Mujer Sangre con sus parientes afines en la tierra, cumple con una tarea imposible, similar a la que tienen Tuamurawi y el sembrador divino cora: en una milpa que consiste de una sola planta, cosecha una red llena de maíz. A diferencia de Tuamurawi —quien logra conseguir una cosecha abundante a pesar de que no le dan semillas, pero que, de todos modos, no logra satisfacer a su suegra—, Mujer Sangre sí logra agradar a Xmucane, la madre de Hun

<sup>14</sup> Llama la atención que la pintura corporal de los demonios fálicos de la Semana Santa cora se considera “copiada” de la de las iguanas. Por otra parte, entre los huicholes, el sembrador divino muchas veces se considera la misma persona que Watakame, el único sobreviviente del diluvio.

<sup>15</sup> De hecho, las teorías sobre las identificaciones astronómicas de los personajes del *Popol Vuh* varían considerablemente (véase Milbrath, 1999).

Hunapuh. Después, cuando los gemelos Hunapuh y Xbalanque trabajan en la preparación de su milpa les sucede algo similar que a Watakame o Tuamurawi en el mito huichol del diluvio. Pero aquí no es la diosa de la fertilidad (Takutsi Nakawé) sino los animales del bosque quienes provocan que los árboles tumbados vuelvan a crecer. Por otra parte, Xmucane cuida una planta de maíz mientras los gemelos descienden al inframundo para vengar a su padre.<sup>16</sup>

Las aventuras de la segunda generación de héroes terminan con el nacimiento de Sol y Luna. Al principio de la cuarta parte del *Popol Vuh*, los animales extraen las semillas de maíz del interior del Cerro Paxil y, entonces, Xmucane prepara la masa para formar los seres humanos de la cuarta creación. Pero es evidente que todo esto sucede todavía *durante la noche*, antes de la primera salida del sol al final de la tercera parte.

Asociar el ciclo de Venus con el ciclo del maíz implica asociar las diferentes fases de visibilidad o invisibilidad con estadios contrastantes del crecimiento de la planta o del grano. Al menos desde la perspectiva del Gran Nayar, asociar el maíz con Venus en general no tendría mucho sentido, ya que lo particular y mitológicamente interesante del planeta en cuestión son, precisamente, sus fases contrastantes. Es probable que la manera como se asocian las fases de Venus y las del maíz no tenga que ser siempre la misma. Así que no dudo que en algunas partes del mundo, inclusive en Mesoamérica, pudieran encontrarse casos etnográficos donde el simbolismo de Venus efectivamente funcione como lo plantea Graulich para los mexicas: el dios del maíz activo como la estrella de la Tarde y el dios maíz pasivo como la estrella Matutina. Pero en el Gran Nayar éste no es el caso.

### Šprajc

Ivan Šprajc es otro autor que invierte la concepción cora sobre la relación entre los dos aspectos visibles de Venus. En su libro *Venus-lluvia-maíz* (1996) critica la interpretación de Preuss según la cual la estrella de la Mañana es quien trae la lluvia y argumenta que este papel debe atribuirse a la estrella de la Tarde. El principal argumento a favor de esta interpretación se fundamenta en la observación de que “cuando Venus es visible como estrella de la Tarde, su extremo norte aproximadamente coincide con la llegada de las lluvias, o las anuncia”. En un canto cora de mitote es Hatsikan y no Sautari quien efec-

<sup>16</sup> Según Tedlock (1985: 42) este episodio corresponde a un ritual de cosecha de los quichés.



tivamente dice: “desde el Norte voy llegando...” (Preuss, 1912: 230). En el Gran Nayar, la importancia del Norte radica en su asociación con el solsticio de verano y el inicio de las lluvias. Hatsikan es la estrella de la Mañana que baja a la tierra para cultivarla y la serpiente de nubes que viene desde el Oriente; así, en realidad, no hay suficientes argumentos para no considerarlo como el aspecto de Venus que trae la lluvia.

La importancia de la observación del bucle dibujado por Venus en sus trayectorias por el cielo puede relacionarse mejor con el ciclo de peregrinaciones que realizan los huicholes durante la temporada de las secas a toda una serie de lugares lejanos. En el punto más lejano (Wirikuta) los peregrinos sueñan las serpientes de nubes (*haiġu*). Al regresar, se transforman colectivamente en una representación de esta serpiente, que puede identificarse con Venus que regresa a la tierra.

Entre los coras, el Cristo-Sol, asociado también con Venus (Xurabe), se comporta como un auténtico planeta al “andar de vago”, alejándose cada vez más de su madre y teniendo relaciones sexuales con todo. Al regresar a su rancho, ha crecido tanto que nadie lo reconoce. En Carnaval saca a su madre a bailar, la enamora y, como ya hemos mencionado, tiene relaciones incestuosas con ella (Jáuregui y Díaz, en prensa). En la Semana Santa, después de la muerte simbólica del niño Nazareno, Cristo aparece como Sautari, es decir, la estrella vespertina (*ibidem*; Coyle, 2001).

#### EL ASTRALISMO EN LA ACTUALIDAD

Hemos considerado tres casos de autores que han usado información aislada sobre el culto astral de los huicholes y coras. Seler simplificó el simbolismo del mito nayarita para poder presentarlo como una “sobrevivencia”. Graulich y Šprajc quieren invertir los papeles de la estrella de la Mañana y de la estrella de la Tarde. Sin embargo, como vimos, no parece muy probable que Preuss o sus informantes coras se hubieran confundido. En el Gran Nayar, los mitos de Venus obedecen a una lógica bastante clara que no requiere “ajustes” por parte de los mesoamericanistas.

De hecho, Preuss encontró la importancia de los mitos astrales, no por una obsesión con los astros, sino porque estaba buscando un principio estructural ordenador para interpretar las concepciones prehispánicas. Ya antes de conocer a los coras, huicholes y mexicaneros, había planteado la lucha cósmica-astral (la lucha del sol contra las estrellas) como un “punto nodal”

para el análisis de la religión del México Antiguo (1905a; 1905b).<sup>17</sup> Durante su expedición al Nayarit, encontró un principio similar en el mito de Venus que enfatiza el pecado y el autosacrificio, lo que le permitió interpretar los mitos de Tula y de Quetzalcoatl en términos de las concepciones coras y huicholas. No sabemos exactamente, por qué estas ideas no han sido aceptadas por la mayoría de los mesoamericanistas –tal vez la argumentación de Preuss no siempre fue suficientemente clara, probablemente, se prefirieron las teorías euhemeristas o, como vimos en el caso de Selser, porque se quiso ver a las culturas indígenas actuales como meros vestigios de glorias pasadas.

Los símbolos rituales son, desde luego, siempre polisémicos. Esto implica que la interpretación astral no tiene que –y no debe ser– la única posible. Incluso, como se ve en algunos de los ejemplos que hemos presentado, otros niveles de significación pueden ser los dominantes. Pero, también queda claro que no debe subestimarse la importancia de las transformaciones periódicas de Venus y del Sol para analizar la estructura de los ciclos rituales y para entender la relación entre prácticas como el cultivo de maíz, la propiciación de lluvia, la cacería de venado, la búsqueda de visiones y la recolección de peyote.

En términos sociológicos, tal vez lo más interesante es la irresolubilidad esencial que plantea el eterno conflicto cósmico entre el héroe astral y su *alter ego*, identificado con los seres del cielo nocturno: Él triunfa todas las mañanas sobre la oscuridad, pero ésta vuelve a devorarlo todas las tardes. Así, como hemos insistido también en otras ocasiones (Neurath, 1999; 2000; 2001a; 2002), lo importante de esta lucha eterna es que *no hay* equilibrio cósmico.

Es la estructura social la que desequilibra el esquema dualista imaginario de los opuestos complementarios, y lo convierte en jerarquía. En primer lugar, casi todas las fiestas culminan en el amanecer. Asimismo, las autoridades tradicionales reciben su poder del sol naciente, y no de las fuerzas del inframundo. Finalmente, es significativo que, entre los huicholes, la iniciación chamánica colectiva se busca en el Cerro del Amanecer ubicado en el desierto de Wirikuta. Con el Kieri, planta sagrada asociada con el sol nocturno y con la estrella de

<sup>17</sup>“La religión mexicana se presenta a la mayoría de los investigadores de una manera tan extraña que, hasta la fecha, la cantidad y diversidad de imágenes no ha dejado entrever idea de uniformidad alguna. Sin embargo, solamente una concepción uniforme de la historia evolutiva, capaz de explicar todos los hechos, es la garantía de certeza para todas las relaciones particulares que se han establecido, así como para las interpretaciones más generales. Uno de los puntos nodales para lograr una concepción uniforme de este tipo es la lucha entre el sol y las estrellas” (Preuss, 1905b: 136; traducción de Johannes Neurath).

la Tarde, también se puede adquirir poderes importantes, pero únicamente en un plano individual. Lo mismo puede afirmarse de los dones que se piden al Cristo-Sol muerto, durante los días de Semana Santa. Hay importantes rituales de inversión, como la fiesta huichola de la siembra (Namawita Neixa), que celebra el ocaso del sol, pero el mismo carácter de inversión que tienen estas fiestas garantiza que termine reproduciéndose la jerarquía del sol naciente (*cf.* Neurath, 2001c; 2002).

En la época prehispánica, el contexto social de los mitos y rituales fue, desde luego, muy diferente. ¿Cómo explicar, entonces, la aparente continuidad cultural a nivel de las concepciones astrales? Mitos como la lucha del Sol contra las estrellas son, sin duda, textos moldeables, que pueden interpretarse de múltiples maneras o que pueden enfatizar distintos episodios. Por ejemplo, en las leyendas prehispánicas de Quetzalcoatl encontramos una estructura narrativa que, efectivamente, resulta comparable con los mitos del Gran Nayar, pero tenemos que tomar en cuenta que se pone un énfasis mayor en la fase anterior al pecado —la vida paradisiaca de los toltecas en Tula.

Por otra parte, hay fuentes documentales que nos indican (véanse Neurath, 2001c; 2002) que, en el Gran Nayar de la época anterior a la Conquista, el dualismo cósmico asimétrico fue un vehículo importante para la legitimación de una estructura política-religiosa militarista, muy similar a la que se conoce para las sociedades mesoamericanas prehispánicas. El astro triunfador de la mañana era, por supuesto, identificado con el rey; y éste dirigió las guerras para conseguir los prisioneros enemigos que se sacrificaban en los templos de la Mesa del Nayar con el fin de alimentar a las deidades. En las comunidades actuales, estos mecanismos ideológicos se han transformado, pero aún funcionan. Las fuerzas de la oscuridad, que siempre son vencidas, ya no se identifican con enemigos de guerra sino, más bien, con toda clase de fuerzas peligrosas y asociales que amenazan la existencia de la comunidad y requieren ser controladas. De esta manera, son los mestizos y la economía capitalista salvaje quienes se asocian con el sol nocturno o con la estrella de la Tarde, pero también la propia juventud que ya no quiere participar en “el costumbre”. Como lo demuestra Coyle (2001), el mito del pecado de la estrella de la Mañana y su posterior purificación mediante el autosacrificio reflejan la idea cora sobre un ciclo de vida normal: los jóvenes son “bravos”; no se pueden controlar y cometen toda clase de “pecados”. Pero poco a poco se transforman en ancianos austeros que con sus prácticas de autosacrificio sostienen el universo y producen la lluvia.

## REFERENCIAS

AEDO, ÁNGEL

- 2001 *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.

ALCOCER, PAULINA

- 1999 Konrad Theodor Preuss, teórico de la religión y de la magia: su originalidad, vigencia y limitaciones a la luz de las investigaciones contemporáneas. Proyecto de tesis de doctorado en Historia y Filosofía de la Ciencia, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México (inédito).
- 2002 El mitote parental de la Chicharra (Metineita Tsikiri) en Chuisete'e. Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.) *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, Universidad de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 201-226.

BENÍTEZ, FERNANDO

- 1970 Nostalgia del paraíso. *Los indios de México*, volumen 3, Editorial Era, México: 283-655.

CÓDICE CHIMALPOPOCA. ANALES DE CUAUHTITLÁN Y LEYENDA DE LOS SOLES

- 1975 [1945] Primo Feliciano Velásquez (trad.), Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

COYLE, PHILIP E.

- 2001 *From Flowers to Ash: Nayari History, Politics, and Violence*. University of Arizona Press, Tucson.

FLORESCANO, ENRIQUE

- 1995 *El mito de Quetzalcóatl*. Fondo de Cultura Económica, México.

FURST, JILL LESLIE

- 1989 Natural History and Myth in West Mexico. *Journal of Latin American Lore* 15 (1): 137-149.

GRAULICH, MICHEL

- 1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Academie Royal de Belgique, Memoirs de la Classe de Lettres, Palais des Académies, Bruselas.

- 1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. Instituto Nacional Indigenista, México.

GUTIÉRREZ, ARTURO

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

JÁUREGUI, JESÚS

- 2001 La serpiente emplumada entre coras y huicholes. *Arqueología mexicana* 9 (53): 64-69.

JÁUREGUI, JESÚS Y JUAN CARLOS DÍAZ

- En prensa Los guerreros matutinos se unen con los vespertinos: la Judea en Rosarito. Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.) *La Semana Santa en el Gran Nayar* 1, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, México.

JÁUREGUI, JESÚS Y JOHANNES NEURATH (COORDS.)

- En prensa *La Semana Santa en el Gran Nayar*, 2 volúmenes, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, México.

LEHMANN, WALTER

- 1938 *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexiko*. Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen 1, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Berlin.

LUMHOLTZ, CARL

- 1900 Symbolism of the Huichol Indians. *Memoirs of the American Museum of Natural History* 3 (1): 1-291.
- 1902 *Unknown Mexico. A Record of Five Year's Exploration Among the Tribes of the Western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and Among the Tarascos of Michoacan*. 2 volúmenes, Charles Scribner's Sons, Nueva York (edición facsimilar, Dover Publications, Nueva York, 1987).

MAGRIÑÁ, LAURA

- 2001 El peyote (*hikuri*) y el kieri (*tapat*): las culebras de agua del valle de Matatipac. *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 64: 41-50.

## MEDINA, HÉCTOR

- 2002 *Los hombres que caminan con el Sol: organización social, ritual y peregrinaciones entre los huicholes del sur de Durango*. Tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

## MILBRATH, SUSAN

- 1999 *Star Gods of the Maya. Astronomy in Art, Folklore, and Calendar*. University of Texas, Austin.

## NEGRÍN, JUAN

- 1975 *The Huichol Creation of the World. Yarn Tablas by José Benítez Sánchez and Tutukila Carillo*. E. B. Crocker Art Gallery, Sacramento.

## NEURATH, JOHANNES

- 1996 Cosmovisión y sexualidad en la fiesta Namawita Neixa de Keuruwitia. Ponencia presentada en la *XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de la Antropología*, Tepic.
- 1999 Calendario solar y lucha cósmica: la vigencia del concepto “religión astral” en el Gran Nayar. Ponencia presentada en el Simposio *Antropología e Historia del Nayarit*, Tepic.
- 2000 “El don de ver”: el proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola. *Desacatos* 5, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México: 57-77.
- 2001a El Cerro del Amanecer y el culto solar huichol. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.) *La Montaña en el paisaje ritual*, Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma de Puebla, México: 475-488.
- 2001b La Semana Santa cora de la Mesa del Nayar. Un ritual solar de tradición prehispánica. *Arqueología mexicana* 9 (52): 72-77.
- 2001c Lluvia del desierto: el culto de los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes tiapuritari. Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Biblioteca Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México: 485-526.
- 2002 *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, México
- s.f. Transformaciones de la lucha cósmica: lluvia, violencia y “pecado” en los ciclos rituales coras y huicholes. Laura Magriñá y Paulina Alcocer

(coords.) *Transformaciones de la lucha cósmica. Perspectivas antropológicas sobre el Gran Nayar*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México (inédito).

NEURATH, JOHANNES Y ARTURO GUTIÉRREZ

- 2002 La mitología del Gran Nayar (coras y huicholes). Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.) *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, Universidad de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 309-357.

NEURATH, JOHANNES Y JESÚS JÁUREGUI

- 1998 La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística. Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.) *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, Instituto Nacional Indigenista, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México: 15-60.

PREUSS, KONRAD THEODOR

- 1904 Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas. *Archiv für Anthropologie* 1: 129-188.
- 1905a Der Einfluss der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde*, Berlín: 361-460.
- 1905b Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko. *Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, 87 (7): 136-140.
- 1906a Weiteres über die religiösen Gebräuche der Coraindianer, insbesondere über die Phallophoren des Osterfests. Reisebericht II von K. Th. Preuss. Mit 4 Abbildungen nach Aufnahmen des Verfassers. *Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, 90 (11): 165-169.
- 1906b Reisebericht aus San Isidro vom 30. Juni 1906. Zwei Gesänge der Coraindianer. *Zeitschrift für Ethnologie* 38 (12): 955-966.
- 1907 Ritte durch das Land der Huichol-Indianer in der mexikanischen Sierra Madre. Reisebericht IV von K. Th. Preuss. *Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde* 92 (10-11): 155-161 & 167-171.
- 1908a Ein Besuch bei den Mexicano (Azteken) in der Sierra Madre Occidental. Reisebericht V (Schluss) von K. Th. Preuss. *Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde* 93 (12), Brunswick: 189-194.
- 1908b Die religiösen Gesänge einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre. *Archiv für Religionswissenschaften* 11 (2-3), Leipzig, 1908b: 369-398.
- 1908c Die Astralreligion in Mexiko in vorspanischer Zeit und in der Gegenwart (gekürzt). *3rd International Congress for the History of Religions Oxford 1908*, vol. 1: 36-41.

- 1910 Naturbeobachtungen in den Religionen des mexikanischen Kulturkreises. *Zeitschrift für Ethnologie* 42: 793-804.
- 1912 *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern I. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, B.G. Teubner, Leipzig.
- 1925 Die Gestalt des Morgensterns nach Textaufnahmen bei den Mexicano im Staate Durango, Mexiko. *XXI Congrès International des Américanistes, Deuxième Session, Göteborg le 20-26 Août, 1924*, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Gotemburgo, vol. 2: 458-471.
- 1929 Das Frühlingsfest im Alten Mexiko und bei den Mandan Indianern der Vereinigten Staaten von Nordamerika. *Donum Natalicum Schrijnen. Verzameling van opstellen door oud-leerlingen en beviende vakgenooten opgedragen aan Mgr. Prof. Dr. Jos. Schrijnen bij Gelegenheid van zijn zestigsten verjaardag 3 Mei 1929*, Imprimerie Durand, Chartres: 825-837.
- 1930a *Mexikanische Religion*. Bilderatlas zur Religionsgeschichte 16, A. Deichersche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, Leipzig.
- 1930b *Der Unterbau des Dramas*. Vorträge der Bibliothek Warburg VII, B.G. Teubner, Leipzig.
- 1968 *Nahua-Texte aus San Pedro Jícora in Durango. Erster Teil: Mythen und Sagen. Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem Geleitwort von Gerdt Kutscher*. Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen 9, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Gebrüder Mann Verlag, Berlin.
- 1998 *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*. Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (compiladores), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, México.

PREUSS, KONRAD THEODOR Y ERNST MENGHIN (COMPS.)

- 1937 *Historia tolteca-chichimeca*. Baessler Archiv, Beiheft 9, Berlin.

SELER, EDUARD

- 1902-1923 C. Seler-Sachs (comp.) *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*. 5 tomos, Behrend, Berlin.

SHELTON, ANTHONY

- 1996 The Girl Who Ground Herself. Huichol Attitudes toward Maize. Stacey Schaefer y Peter T. Furst (cords.) *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion, and Survival*, University of New Mexico Press, Albuquerque: 451-467.



ŠPRAJC, IVAN

1996 *Venus, lluvia, maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

TEDLOCK, DENNIS (ED. Y TRAD.)

1985 *Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*. Touchstone Book, Simon and Schuster, Nueva York.

VALDOVINOS, MARGARITA

2002 *Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuiset'e): una réplica de la cosmovisión cora*. Tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

