

■ ARTURO GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL

Las metáforas del cuerpo

¿Más allá de la naturaleza... o con la naturaleza?

RESUMEN

Este trabajo aborda las concepciones del cuerpo entre los *wixaritari* o huicholes y su relación con los espacios sociales, sacros y cosmogónicos. Para saber de qué manera los *wixaritari* establecen sus categorías corpóreas es necesario interrogar los términos lingüísticos que descansan en la forma en que expresan determinada idea mediante metáforas. De esta manera, se vuelve más clara la mecánica que permite el diálogo entre diferentes niveles taxonómicos, como los espacio-temporales expresados en la cosmogonía o el territorio en relación con el cuerpo, etcétera. Estas relaciones ayudan, además, a pensar el universo en un metadiscurso que, a su vez, da forma y sentido a la noción de cuerpo y espacio sagro. Al final a lo que llega este artículo es a develar ciertas relaciones que generan procesos dinámicos en la concepción de los *wixaritari*. Se verá, pues, que geografía sacra, espacio ceremonial, flujos corpóreos y territorialidad se encuentran en el camino para tejer, poco a poco, la cosmogonía de este pueblo que al final es la misma sociedad.

PALABRAS CLAVE: CUERPO, COSMOGONÍA, TÉCNICAS CORPÓREAS, MITOLOGÍA, TAXONOMÍA, NATURALEZA Y CULTURA.

ABSTRACT

This paper deals with Huichol (also called *wixaritari*) body conceptions and its relationship with sacred space and worldview. Because of its inherent complexity, this subject has been scarcely explored making it an even harder topic to approach. Understanding the way in which the Huichol people establish body classifications, requires looking at certain linguistic terminology. As a result, the mechanics that allow a dialogue between the different taxonomic levels (such as the spatial and temporal expressed in their worldview) becomes clearer. Furthermore, these relationships enable to consider the universe within a meta-discourse that at the same time gives form and meaning to the concept of body and sacred space. It is like this that the sacred geography, the ceremonial space and the bodily fluids are interrelated by means of shared notions within an uninterrupted paradigmatic dialogue that gradually weaves Wixaritari's worldview.

KEYWORDS: BODY, WORLDVIEW, CORPOREAL TECHNOLOGIES, MYTHOLOGY, TAXONOMY, NATURE AND CULTURE.

Enviado a dictamen el 20 de junio del 2012.

Recibido en forma definitiva el 21 de agosto y el 2 de diciembre del 2012.

LAS METÁFORAS DEL CUERPO

¿MÁS ALLÁ DE LA NATURALEZA... O CON LA NATURALEZA?

ARTURO GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL*

INTRODUCCIÓN

Es de todos conocido que Marcel Mauss, en su clásico estudio *Técnicas y movimientos corpóreos* (1979:342), llamó la atención en la urgencia de estudiar las técnicas corpóreas “como primer instrumento del hombre y el más natural”, un instrumento del espíritu humano que ayuda a pensar el universo. Para este antropólogo, en el pensamiento primitivo el universo social y natural se clasifica mediante la principal herramienta humana: el cuerpo (1979:342). En el libro *Primitive Classification* Emile Durkheim y Marcel Mauss (1994 [1963]) ponen el acento en los grados y tipos diferenciados de conjuntos clasificatorios culturales, asegurando que en una sociedad lo articulador son estas funciones clasificadorias (*Ibidem*:4). Clasificar, dicen, es agrupar las cosas en clases separadas unas de otras y con demarcaciones claras. Entonces, ¿qué del cuerpo clasifica? Lo que impera es una lógica que crea clases de cosas que generan relaciones con capacidad de incluir y excluir las diferencias mediante categorías del espíritu: lógica jerárquica que descansa en el aparato conceptual de una cultura. Asegurar que la capacidad humana de clasificación es espontánea y basada en procesos psicológicos que ofrecen un fundamento jerárquico tangible y un modelo del mundo (1994[1963]:8), en su momento resultó revelador. Hoy en día esto merece una explicación mucho más compleja. Por ello en este artículo me interesa la relación entre ese cuerpo que clasifica y que vive estas clasificaciones y las relaciones que produce con el lenguaje, última parada de dichas concepciones. Sólo así las clasificaciones revelan su verdadero espíritu: la mecánica de sus procesos, la razón de su naturaleza y la función social de su existencia.

Para Mauss el cuerpo produce un modelo diferenciado a la noción de persona. Si bien todas las culturas tienen técnicas corpóreas, aunque de forma y grado distintas, la persona no pasa necesariamente por los mismos criterios de cuerpo, o de plano no existe la noción de persona. No obstante, tanto a la idea de cuerpo como de persona, subyace la concepción del hombre ante un universo particular. Un yo psicológico,

* El Colegio de San Luis. Correo electrónico: hgutierrez@colsan.edu.mx

dice el autor, persona individual ante una colectividad. Un yo *a priori*, supuesto considerado por Mauss pero que resulta muy dudoso a la luz de nuevas etnografías. No obstante, no es este el espacio para su discusión pues el interés central de este artículo es establecer la relación del cuerpo con las cosmopráxis de los *wixaritari*. Metodológicamente, llegar a este saber es mediante las categorías lingüísticas por las que se expresa el mundo social de los *wixaritari*, es decir, mediante las metáforas que vinculan espacios bien diferenciados. Desde mi punto de vista, no se puede hablar de cuerpo y cosmogonía sin pasar por espacio, tiempo y territorio. Quiero pues comprender cómo y bajo qué principios y procesos un campo se relaciona con los otros. Para tal fin parto de la hipótesis que para una cultura, más allá de la biología corpórea, el cuerpo es un conjunto de categorías metafóricas que ayudan a entender el entorno sociogeográfico mediante ciertos paradigmas, que a su vez responden a clasificaciones (conscientes o no) que el etnólogo tiene la tarea de decodificar (Foucault 1989:22): un metasaber inserto en el discurso cosmogónico de los *wixaritari*.

Antes que nada debo aclarar que este trabajo forma parte de una investigación que fue parte de mi tesis doctoral (2005) —reformulada y publicada en 2010— pero que, como tema periférico, quedaron proposiciones sueltas que en este espacio aclaro. No obstante, no se aclaran del todo, pues abre otras vetas que serán atendidas en un futuro. Uno de estos temas es la relación de la persona con el cuerpo. Mi hipótesis primaria y que no desarrollo aquí es que la persona como tal, como la concibe la antropología o la bioética, no existe entre los *wixaritari*.¹ Para ellos la persona tiene que ver más con relación entre memoria diacrónica y presencia sincrónica: es el cúmulo de lo dado con lo acumulado.

Por otro lado, apenas me entré de un trabajo cuyas hipótesis no pude tomar en cuenta por haber llegado a destiempo. Se trata de la tesis de maestría de Mariana Fresan titulada “El cuerpo humano entre los huicholes visto a la luz de la simbología mesoamericana” (2010). Está pendiente para próximas reflexiones.

Por la complejidad del tema, este artículo lo he dividido en tres apartados: *a)* un resumen general sobre la cosmogonía de los *wixaritari*; *b)* una descripción de las categorías y asociaciones del pensamiento *wixarika* sobre cuerpo, espacio y tiempo; *c)* una conclusión.

¹ Un primer adelanto fue expuesto en el XVIII Congreso Internacional de Antropología Iberoamericana, con la ponencia “La estética de los sueños: enteógenos y poder en el norte de México”, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, S. L. P., marzo de 2012.

EL UNIVERSO EN LAS METÁOFRAS NARRATIVAS DEL CUERPO

Si es cierto que el cuerpo, más allá de una entidad biológica, se constituye como un entramado de sentidos, cabe preguntar: ¿qué papel juega el cuerpo en este sentido? Contestar esto equivale a un “des-montaje” de la concepción que los *wixaritari* utilizan. Si el cuerpo proporciona sentido entonces, ¿qué se entiende por sentido? Se trata de una construcción fundada a partir de las diferencias (Mateos 1982:1), es decir, “hay sentido cuando hay diferencias” dadas por la enunciación, verbal o no pero finalmente lenguaje, y que crean categorías que disparan procesos en el orden social. Debe hacerse la diferencia entre el sentido desde la posición teórica que aquí se adopta y el sentido común. El segundo es proporcionado por la cultura a sus miembros para juzgar las cosas; una capacidad de las comunidades para operar desde un código simbólico compartido que permite el asidero a la “realidad”. De esta forma, se le asigna un sentido a personas, objetos o situaciones, en fin, a la naturaleza misma. Esto resulta común y compartido para los integrantes a manera de algo dado y que ayuda a forjar valores como el bien, el mal, la razón o la ignorancia, etcétera.

Pero esto se complejiza cuando preguntamos por el sentido del cuerpo: ¿puede la estructura y disposición del cuerpo proporcionar a una cultura sentido? Aseguraría que el sentido solamente viene a través de las diferencias y asociaciones que se logran a través del cuerpo, es decir, en la relación metafórica entre el cuerpo y otros elementos del entorno de la cultura y la naturaleza, lo cual, presumo, se logra mediante las asociaciones metafóricas y sin duda metonímicas.

Mucho se ha escrito y hablado sobre las metáforas, pero las modas intelectuales han negado su existencia y aplicación sin ningún sustento teórico. Decir que las metáforas no existen es sin duda una ceguera, pero argumentar, como lo han hecho muchos, que sólo existen las metonimias sin las metáforas eso, sin duda, es una perogrullada. Debe quedar claro que el binomio metáforas-metonimias no puede ir separado, forma una bisagra que es parte de la misma construcción del lenguaje. No obstante, no son una cosa absoluta sino un fenómeno lingüístico complejo y universal; sus facetas son tantas que casi podría decirse que escapan a cualquier definición formal y mecánica. Considerarlas absolutas sería caer en un esencialismo sin salida. En este sentido el cuerpo no es dominio exclusivo de la fisicalidad, sino que a través de él, y con él, se piensa lo social, lo geográfico, en fin, lo político. Su explicación se encuentra nuevamente en el campo del lenguaje. Entender las relaciones metafóricas que produce es entender también su vínculo

con la cosmogonía. El problema general que se presenta es explicar ¿cómo es posible usar algo del lenguaje para lo que en apariencia no está destinado?, es decir, ¿cómo entender que la cabeza de un cuerpo también es un sol o el corazón un territorio? *Mutatis mutandis* la metáfora es el resultado de una fusión, si se quiere arbitraría, pero que produce sin duda sentido o, si se prefiere, significados. Y digo arbitrariedad porque la relación no es ni mecánica ni universal, sino que consiste en particularidades que pueden irse transformando según los tiempos y las historias. Así, los *wixaritari* pueden asociar la parte baja del universo con los pies y la oscuridad. Pero para culturas ajenas (como los mismos vecinos mestizos de este pueblo), esto no es una regla sino un sinsentido. Por ello, el cuerpo se construye como un discurso a manera de conjuntos de relaciones metafóricas. Entonces, ¿de qué discurso se trata y cómo analizarlo? Como se verá más adelante, el cuerpo es el discurso del universo, un modelo holístico que construye a la sociedad misma. Se trata, pues, de reconstruir lo más certamente posible este modelo, aunque sepamos que en la tarea está la penitencia, pues cualquier acercamiento resultará explícitamente truncado. Ese modelo es apenas la apariencia de una realidad que acaso nos es negada por nuestras propias limitaciones culturales. Pero en el intento están las virtudes, y descubrir que esto es una narración que explica al universo es un adelanto importante, entonces, ¿cómo analizar una narración corpórea? Por medio de unidades cuyas clases hay que descubrir observando sus reglas combinatorias, es decir, las relaciones necesarias entre estas diferencias (Barthes, 1985 [1982]). En otras palabras, se deben objetivizar las relaciones abstractas propias de la actividad del espíritu. ¿Cómo? Descubriendo categorías propias del discurso sobre el cuerpo: arriba-abajo, noche-día, adentro-afuera, masculino-femenino, frío-caliente.² En algún momento a esta objetivación la denominé *metadiscurso*, en virtud de que es un objeto-semiótico³ —el discurso cultural del cuerpo— que versa sobre las reglas de funcionamiento del discurso mismo; del proceso discursivo (Greimas,

² Aunque no es el momento para discutir el tipo de categorías a las que me refiero, un trabajo de semántica debe considerarlas como “fundamentales”, es decir, categorías propioceptivas, pues pertenecen a un aspecto de la experiencia humana, es decir, de una parte del “sentido común”. Estas categorías, según Greimas (1989 [1983]:28), “presentan el problema existencial más fundamental, tal como las categorías vida *vs.* muerte o naturaleza *vs.* cultura, etcétera.”

³ El objeto lo entiendo como aquello definido por lo “que no es”, como resultado de su propia operación “axiológica”. Es decir, como la instalación de una delimitación con relación a otro objeto: ej. subsistema-cuerpo *vs.* subsistema-culinario. Ahora bien, el objeto no es absoluto, sino que al delimitarse mediante sus categorías se establece un orden relacional con aquello que no es; es decir, no es una entidad estable sino dinámica y transformacional. Es así por una razón: el objeto se construye mediante su desarticulación, y si es así, es porque el objeto se compone de partes articuladas entre sí que pueden ser diferenciadas.

1989 [1983]) que proyecta las relaciones concretas de éste. No sé ya si es el mejor término para explicar la narrativa corpórea, pero lo importante es que el proceso es indiscutible, que se construye con base en las clases corpóreas, surge de manera fractal en el encuentro entre las categorías y sus receptores alimentando un saber. Detengámonos un momento aquí.

Las lúcidas reflexiones de Gaston Bachelard sobre el conocimiento (1964) nos llevan a un punto de inflexión con el saber *wixaritari*. El autor dice que el aprendizaje es producto de una flexión sobre la cultura misma, un *metasaber* que protege un determinado conocimiento del dogmatismo de un sistema cerrado. Es la cultura que reflexiona sobre sus propios procedimientos y las variables experimentales, “dar a la razón motivos para que evolucione” (1964:64). En efecto, el cuerpo es este punto de modulación que vierte, si se quiere, un metasaber en donde informador y observador, como sujetos cognoscitivos, refieren la circulación de este saber o, por qué no, fabricación de saberes en los “enunciados” propios del objeto semántico al que se alude. Por lo tanto, una narrativa corpórea es un *metasaber*, en el sentido de que es la culminación de la formación de la inteligencia operativa, es decir, clasificatoria y programadora. En otras palabras, es el acabamiento de la estructuración progresiva del pensamiento mismo.

Cabe preguntar, ¿las reflexiones que nos han acompañado pueden descubrirse con los *wixaritari*? Sin duda que sí. El *metasaber* al que me refiero no es una construcción externa y alejada de las concepciones propias de este pueblo. Es su teoría la que aquí quiero exponer, su construcción epistemológica del universo, es decir, la construcción léxica de su universo y de las categorías que utilizan para definir el cuerpo.

Quiero aclarar que cada dato que aparece en este documento ha sido cuidadosamente levantado en campo, cotejado con los mismos *wixaritari* y puesto aquí como resultado de una ardua reflexión de casi 20 años. Los datos no provienen de un pueblo exclusivamente; si bien la mayoría de mi trabajo de campo lo he realizado en San Andrés Cohamiata, la información también proviene de San Sebastián Teponahuastán, Guadalupe Ocotán y en menor medida de Santa Catarina.

LA COSMOGONÍA Y EL CUERPO HUMANO

Llevo trabajando con los *wixaritari* desde 1994; conozco bien su cultura y lenguaje. El acercamiento que he tenido con ellos se ha mostrado en dos libros (Gutiérrez del Ángel, 2010, 2002) y en varios artículos. Por su complejidad, en

este apartado hago un recorte a manera de resumen de la concepción del universo cosmogónico, contexto que, como se verá, posibilita y sustenta las categorías de orden corpóreo, que por otro lado constituyen una estructura axiológica,⁴ como la define Greimas (1989 [1983]:223), ya que pueden ser “sobredeterminadas” por otras categorías.

Los *wixaritari* me han comentado, y a lo largo de los años la antropología sobre este pueblo lo ha demostrado, que su universo puede comprenderse bajo tres grandes categorías que, como se verá, aplican al cuerpo: *a) yuwita*, abajo; lugar asignado a la parte interior del mundo, el inframundo, a las manifestaciones del agua y, entre ellas, las marinas; lugar de donde provinieron sus antepasados, la fertilidad y las deidades femeninas, pero también lugar de la muerte y oscuridad. Se relaciona con la dirección cardinal de occidente y con el lugar de peregrinaje a Haramara; *b) tepari*, centro; habitación del fuego (*Tatewari*) y de la tierra, de los seres humanos; *c) mataheki*, arriba; el cielo, lo creado, como el Padre-Sol (*Tawewiekame*); lugar en el que habitan las águilas y la luz, la vida, lo seco, la moral, las normas y la razón; le toca representar la dirección cardinal de oriente.

Lo presentado es un acercamiento parcial sobre el universo *wixaritari*. Lo importante de esta síntesis es saber cómo esta división se articula con las categorías sobre el cuerpo. A continuación presento una exégesis que revela el vínculo entre el cuerpo y la cosmogonía, a propósito de una corrida del alma.⁵

Si uno se porta bien en la vida, si no se va mucho con viejas⁶ se va pa’ *mataheki* que está con el Sol (*Tawewiekame*), donde hay muchas cosas bonitas y flores y nunca tienes hambre ni nada, ahí te quedas ya. [...] Así se llama también aquí [señala su pecho], en el corazón, y aquí [señala la cabeza]. Pero si andas por ahí descuidando la milpa y a tu familia, si te emborrachas y te vas con viejas, pus si te portas mal, te vas con la chingada, con el chamuco,⁷ [señala hacia el poniente], en *nehuka kiamaokayne*. Tienes que cruzar

⁴ Por estructura axiológica entiendo un conjunto de categorías con contenidos valorativos y de juicio a priori. Si bien este concepto se utiliza más en ética y estética, no es ajeno a conceptos vinculados con una cosmogonía, pues ética y estética quedan comprendidos, de una u otra manera, como parte de ésta. Quiero señalar que no puedo estar de acuerdo con los nominalistas éticos, quienes consideran que el valor depende de los sentimientos de agrado y desagrado del hecho de ser o no ser deseados, de la subjetividad humana individual. En la dimensión valorativa existe una objetivación normativa y cultural, si no sería imposible formular un modelo narrativo del cuerpo que parte desde la misma comprensión interna de la cultura.

⁵ La corrida del alma es un conjunto de rituales que se le hace a los difuntos, para que puedan bien abandonar la tierra.

⁶ Por “vieja” el informante se refiere a cualquier mujer sin importar la edad.

⁷ Al diablo se le denomina también “chamuco”; en este sentido lo utiliza el informante.

por los Picachos⁸ (Reu'utar) cargando todos los *patri-te* [genitales] que te has comido [risas]. Está lleno de lobos, *kamikite*; te vas convirtiendo en *xaipr* [mosca asociada con el inframundo y el *kieri*] o en una planta que se llama higuera [...] hasta que te topas con la Nakawe⁹ que te va a orinar [*nepeuxixi*] y zurrar [*nepeu kuitate*] todo el tiempo. Luego ya estás *nuvarika*,¹⁰ y te vas por su boca o su nariz. Entonces, uno por eso no puede andar portándose mal (Gutiérrez del Ángel, 2010:120).

Esta narración traza varias posibilidades analíticas. Se descubren valores que los *wixaritari* le asignan al cuerpo asociados a las regiones del universo que se describieron líneas arriba, y a ciertas sensaciones. Esta información debe aunarse a la concepción corpórea, información que durante varios años recopilé aplicando una serie de cuestionarios dirigidos a niños, niñas, hombres y mujeres que me ofrecieron una perspectiva sobre lo que entendían como algo corporal. ¿Acaso para todos los seres humanos y en particular para los *wixaritari* el cuerpo es vivido tal como uno aprende a concebirlo? Esta pregunta fue rectora al formular las entrevistas. Ellos consideran al cuerpo bajo un modelo del universo que coloca al humano mirando hacia el oriente, lo que explicaré posteriormente.

En *wixarika* la palabra traducible como “cuerpo” se compone por las palabras *vái* e *iyáari*, es decir, *vái’iyáari*. El primer término es carne muerta y el segundo corazón. Así, la carne sin corazón es muerte, mientras que el principio anímico de vida es el corazón, y esta relación sin duda es procesual. Porque un cuerpo, como lo he indicado en otro lado (Gutiérrez del Ángel, 2002), nace sin corazón. El corazón se va haciendo mediante el costumbre, o bien, desaparece al no hacer el costumbre. De hecho, los *wixaritari* tienen una frase con relación a su corazón en el cuerpo que dice: *ti’ita mire’e. xéya yuuvái’iyáari síe* (“lo que uno tiene en su cuerpo” o “lo que a uno le crece en el cuerpo”). Posteriormente revisaré esto con mayor profundidad. Por lo pronto, debe destacarse que el humano es humano en función de que tiene corazón.¹¹

⁸ Los Picachos son una montaña asociada con el inframundo y una planta psicotrópica llamada Kieri. Para saber más del tema, ver Aedo, 2001.

⁹ El término exacto es *Takutsi Nakwe*, significa Nuestra Abuela Crecimiento o que va creciendo. Tiene una doble acepción, ser la madre de la fertilidad (*Takutsi*), en este sentido es un ser benigno; y ser una ogresa inframundana asociada a la carne de carroña (*Nakwe*). Si se enoja puede generar un diluvio universal al cual los huicholes temen mucho.

¹⁰ El informante manifestó que el término se refería a estar limpio. Sin embargo, su significado es el de nacer. Se puede deducir que la limpieza espiritual es vista como una especie de renacimiento o nacimiento.

¹¹ No debe confundirse cuerpo con alma o espíritu. Para los *wixaritari* no existe un término propiamente que explique esto. Lo más cercano a alma es corazón, pero no es propiamente un alma judeo-cristiana.

Ahora bien, el término cuerpo no tiene género como en español; no se dice el cuerpo es, más bien, es neutro; la distinción entre el cuerpo de una mujer y un hombre está dada por los términos *ukarati*, para mujer, y *ukiratei*, para hombre. Pero no son los únicos cuerpos que los *wixaritari* distinguen. También hay cuerpos que se transforman de la condición de carne a la condición de esencia y forman parte de una materia distinta, ellos son los *xukuri'ikate* o jicareros, y digo esencia en el sentido que son considerados como los *kakaiyarite*, o primeros antepasados deificados.¹² Otros cuerpos son los que pertenecen abajo y que denominan *Tabetia*. Son de una sustancia diversas pues son cuerpos no propiamente humanos, cuerpos que por no hacer el costumbre quedaron allá abajo, como carne sin corazón.

Para los *wixaritari* la fisiología humana, tal como se estudia en las ciencias y universidades, es un saber secundario, desconocido y sin sentido, entendiendo por fisiología la ciencia biológica que estudia las interacciones de los elementos básicos de un ser vivo con su entorno y explicando el porqué de cada diferente situación en que se puedan encontrar estos elementos. Más bien su fisiología es una relación de acontecimientos en un eje sincrónico como diacrónico. Me explico. Los vivos para este grupo no dependen necesariamente de acontecimientos encadenados y evolutivos, sino que los humanos son parte de la naturaleza pero en un estado diferenciado con posibilidad de analogar eventualidades. Es decir, un evento es que un humano se encuentre en este momento haciendo un ritual determinado, y que tenga un *teukari* que es el compañero ritual, y que cada uno de los participantes estén en este momento haciendo ese ritual. Esta relación produce una eventualidad entre los elementos que se cruzan y asocian. Desde la perspectiva *wixaritari*, las relaciones que se producen ahí son necesarias e indispensables para producir este evento, un mensaje, un devenir y la existencia misma. Y este devenir es la construcción de lo vivo, de ese corazón que debe crecer con esas acciones rituales. Consideran los *wixaritari* que sin las relaciones que se producen en el ritual el universo tal y como se le conoce, con los seres vivos, con los ríos y nubes, en fin, con sus animales, se desmoronaría; suerte parecida sufriría el crecimiento del corazón: eventualidades que producen un tiempo y espacio particular.

En el eje diacrónico las relaciones son de transformación. Me interesa señalar que el cuerpo humano es humano porque posee un nombre determinado dado

¹² Entre estos términos existen matices entre humanos: hombre viejo, niño adulto, sagrado, y su valor lexical los determina, pues dependen de un valor de la oposición varón-mujer en el terreno pragmático, que tiene una correlación con el valor de clases para el diálogo, el cual depende a su vez del contexto. Pero definirlo no es nuestra intención en este espacio, pues pertenece más a la definición de persona que de cuerpo.

por los antepasados y transmitido por lo general por el abuelo que sueña el nombre. Este nombre se hereda y responde a los antepasados. Así, un wixarika tiene la posibilidad, en el momento de asistir a un ritual, de participar de las potestades del universo. Porque el ritual trastoca la existencia de lo humano para adentrar a los participantes en un saber concreto, epistémico, funcional y heredado de cómo debe hacerse y rehacerse el universo. Por ello el ámbito del ritual es el ámbito de la transformación de lo que es un humano, y los humanos son todas las relaciones posibles que se producen en un momento y tiempo determinado, al lado de todas las relaciones dadas. De ahí que los wixaritari tienen la posibilidad de la transformación en esas y con esas relaciones. Son, puede decirse, relaciones heredadas de sus antepasados que se manifiestan en la fisicalidad (Gutiérrez del Ángel, 2002b).

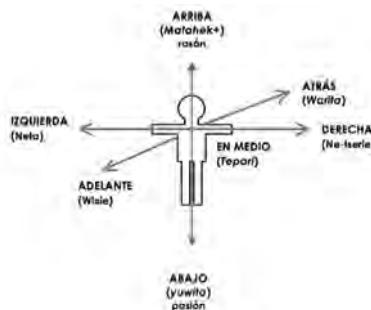
Por lo tanto la mecánica del organismo depende de relaciones de forma y contenido que responde a ciertos patrones y causalidades sociales. Por eso la enfermedad es física sólo en apariencia, pero sus causas son otras que tienen que ver tanto con transgresiones de órdenes sociales, como con la pérdida del corazón y el no pagar sus deudas con los antepasados, sobre todo en el espacio ritual (Bonfiglioli y Gutiérrez del Ángel, 2012). La relación de la enfermedad con el espacio sagrado es fundamental, y tiene que ver con las peregrinaciones que año con año llevan a cabo los *wixaritari*. No hacer esta peregrinación implica que el cuerpo se enferme porque progresivamente va el corazón haciéndose pequeño. Y es así porque, como lo comprobaré, el cuerpo es una metáfora a manera de un mapa metonímico de ese espacio sagrado.

Una narración hecha en abril de 2009 por el artista *wixarika* José Benítez Sánchez ayuda a entender lo planteado líneas arriba. Al venderme un cuadro de estambre de lo que él entendía por humano, me explicó que el cuerpo se divide en tres. Señaló abajo en donde estaba el frío y lo que camina, se refirió a la oscuridad; luego señaló arriba y se tocó la cabeza. En esa parte es donde viven las flores y los que han razonado, los dioses, los cantadores; luego tocó su corazón, en medio, que también es el ombligo, lo templado, los hombres, las mujeres y sus arados. Y éas son las partes que el cantador santigua, agregó, porque ahí está todo. En la parte trasera del cuadro el artista escribió lo siguiente: “El cuerpo es de abajo arriba, porque así es como sale el sol. Es el primer lugar, como el lugar en que están los ancianos. Luego viene el segundo piso, que es el ombligo. Luego ya el tercero, que es el corazón y la cabeza... pero lo importante es aquí [el corazón] el *kieyari*, de aquí viene todo. Pues sí, es nuestra casa, nuestro corazón. Y ya con su corazón chiquito, el sol se fue moviendo desde dentro de la tierra hacia lo alto y luego... así [hace un

gesto primero con su mano derecha apuntando hacia el sur, luego con la izquierda hacia el norte] hasta que se volvió grande... y su corazón también”.

Se nota que la visión interna de los *wixaritari* considera que el cuerpo se divide en tres partes y sus divisiones (véase la figura 1.): 1) la razón, perteneciente a la parte alta, es arriba (*mataheki*), le corresponde la cabeza (*mu'u*) y sus diferentes componentes incluyendo la coronilla (*muxanauye*) (también Aedo, 2001:196), los brazos (*ma'amate*) con dedos y hombros; 2) los excesos y la trasgresión, que pertenecen a la parte baja (*yiwitá*), comprende los genitales (*pairi-te*) (también Rossi, 1997:72; Aedo, 2001:196), las nalgas (*kisapa*), el ano (*nekakarera*), las piernas (*netairitsiri*), los pies (*ika-te*), los talones (*ka'apusa*), los intestinos (*kuinurite*), las secreciones nasales (*suume*), el excremento (*kuita o ieri*), la orina (*xixi o kuita*), la sangre menstrual (*xuria o metseri xikuriaya*); 3) el centro del cuerpo o *tepari*, que complementa las dos mitades y es el abdomen (*buka*), el ombligo (*xitsemutsi*) (también Aedo, 2001:196), el corazón (*iyari*) (también Rossi, 1997:66, 101), la lengua (*nene*), el semen (*xuri-na*), la sangre (*xuri*).¹³ En la siguiente figura se puede percibir esta partición:

FIGURA I.



¹³ Partes del cuerpo que no menciono, aunque se encuentren incluidas en esta clasificación, son: ojo (*bixi*), labio (*teni*), boca (*teeta*), nariz (*tsuri*), frente (*kana*), cabello (*kipa*), remolino del pelo (*kipuri*), párpado (*hexinawiyari*), ceja (*netíki*), pestaña (*karimuxá*), barba (*míxiyá*), oreja (*naka*), sien (*kiripi*), quijada (*ayekuai*), mandíbula (*natsíkari*), cachete (*auri*), lengua (*nene*), diente (*tame*), cara (*kipi*), garganta (*katusi*), nuca (*katutsi*), cuello (*kupuri*), espalda (*nama o warí*), hombro (*naipari*), pecho (*tawi*), senos (*tsisi*), barriga (*buka*), ombligo (*xitemitsi o tepari*), cadera (*batzapat*), nalga (*kitsa*), carne (*wei*), piel (*nami*), estómago (*yuriepa*), intestino (*kuitame*), ano (*xeamutsi*), riñón (*mame*), hígado (*nema*), vesícula (*tsírika*), pulmón (*xahaka iya*), músculo (*wawaári*), genitales (*patrì*), testículos (*atari*), esófago (*tixtriuame*), sesos (*kuaxua*), pulmón (*iya*), hueso (*ume*), costilla (*aki*), brazo (*maama*), codo (*tzikuari*), pierna (*terui*), pie (*íke*), rodilla (*tunu*), rótula (*xati*), uña (*xite*), pantorrilla (*tema*), tobillo (*riapuxau*), espinilla (*waatu*), axila (*xetia*). La información aquí vertida surgió de las entrevistas que se llevaron a cabo durante largo tiempo a varios wixartari, tanto hombres como mujeres y niños.

Debo señalar que arriba, centro y abajo es una etnotaxonomía en un eje vertical. Si nos remitimos a la figura 1, apreciamos también la distribución horizontal que comprende categorías de espacio, como adelante-atrás, derecha-izquierda, adentro-afuera. En los trabajos tanto de Ilario Rossi (1997:49, 53) como de Ángel Aedo (2001:186) se argumenta que los ejes horizontal-vertical producen una triple oposición de términos espaciales: arriba-abajo, adelante-atrás, derecha-izquierda. Para Aedo (2001:186) los *wixaritari* “aplican una quinquepartición [sic] general sobre el cuerpo humano”, creando unidades corpóreas desplazadas en el tiempo y el espacio, es decir, adelante y atrás, arriba y abajo y su movimiento derecha e izquierda. De esta manera puede generarse un conjunto de dos oposiciones divididas en cuatro términos cada una: *a)* arriba, que comprende la cabeza, la parte delantera del cuerpo, el lado derecho y lo de afuera; *b)* abajo junto con los genitales, la parte trasera, el lado izquierdo y lo de adentro; *c)* el centro, agrupación de los contrarios.

Sin duda para José Benítez Sánchez éste es el modelo corpóreo, la imagen del cuerpo que denomina *nierika*, que se compone del verbo *nieere*, equivalente a “aparecido” o estar. Es decir, quien tiene cuerpo está, es visible, tiene peso porque conjunta estas categorías.¹⁴ Pero también *nierika* es un objeto-concepto; se trata de un espejo circular que portan los jicareros o *xukuriikate*¹⁵ que van en peregrinación a Real de Catorce, en San Luis Potosí, en busca del peyote, planta que, en términos mitológicos, les ayuda a transitar de la parte oscura a la luminosa. Por ello al *nierika* debe considerársele una de las metáforas más acabadas del metalenguaje *wixaritari*, pues asocia el rostro de las deidades, que tienen la capacidad de percibir la gravedad de los peregrinos. También es un conector que asocia al universo con el territorio y, siguiendo la reflexión de José Benítez Sánchez, con la fisicalidad. Sobre este punto volveré más adelante.

Ahora bien, el cuerpo como universo mismo no carece de movimiento y crea tipos metafóricos importantes que vale la pena destacar, principalmente con los ejes derecha e izquierda en la visión *wixaritari*.

EL MOVIMIENTO A TRAVÉS DE LA DERECHA-IZQUIERDA

¹⁴ Este comentario me lo hizo saber en el 2013 Amelia (...), Kuakame *wixaritari* de San Andrés Cohamiata.

¹⁵ Los jicareros son de los grupos rituales más importantes en la cultura huichola. Su cargo se hereda y se denominan *xukuri'ikate*.

Hoy en día el debate sobre la polaridad derecha izquierda no se centra más en la dicotomía anatomía *vs.* simbología, superada hace tiempo, ni de sus posibilidades clasificadorias: el clasificar es una de ellas y sin duda la biología poco interviene (Needham 1973). Mi interés más bien es comprender el proceso por el que derecha-izquierda clasifica a través de etnometáforas. ¿Acaso en la cultura *wixaritari* estas asociaciones serían posibles sin el capital metafórico propio de la cultura? Sin duda la respuesta es no, en virtud de que si no fueran éstas otras las sustituirían. Pero al decir exclusivamente que esta polaridad clasifica y que mantienen relaciones jerárquicas se pierde de vista el proceso para llegar a la percepción interna del grupo. Por ello me interesa destacar, precisamente, este proceso.

Los orígenes del debate deben buscarse en lo que R. Hertz escribió sobre la primacía jerárquica de la mano derecha sobre la izquierda (1990:108). En la actualidad la vigencia y alcance teórico de sus hipótesis siguen con un gran dinamismo, no obstante, como se verá, la hipótesis de la mano derecha (bien-hechora) sobre la izquierda (malhechora) no refleja el proceso de dicha clasificación, por lo menos entre los *wixaritari*. La explicación de Hertz se centra, más que nada, en la definición que Durkheim y Hubert y Mauss dieron a la idea de lo sagrado y lo profano. Como es bien sabido, el primero opuso lo profano a lo sagrado definiendo este último como una fuerza colectiva abrevada de la sociedad, elemento coercitivo de la organización social. Toda clasificación, y es aquí en lo que se basa Hertz, implica un orden jerárquico implícito en todas las creencias religiosas; carácter común de la clasificación de las cosas, entre ellas lo profano y lo sagrado de todas las religiones (1990:430). Por su parte Mauss y Hubert se dedicaron a las funciones sociales de lo sagrado, insistiendo, sobre todo Mauss, en su dimensión simbólica (1909:17). Desde su perspectiva, lo sagrado se concentra en su simbología (Ries 1985:23).

En este sentido, Hertz decía que de alguna manera lo diestro pertenecía, mediante la inducción educativa, a lo sagrado, lo masculino, la ética; mientras que lo siniestro era lo prohibido, lo femenino y, en algunos casos, la brujería. Aunque el autor descubrió la polaridad derecha-izquierda y sus posibilidades clasificadorias, la asociación con lo sagrado-profano no resulta del todo cierta en el caso de los *wixaritari*. Para este grupo derecha-izquierda tiene un dinamismo propio de las particiones corpóreas descritas arriba, pues con ellas comparte su asociación metafórica y metonímica con el universo todo y su territorio. El problema al querer entender este etnomodelo deriva de la línea horizontal que asocia las nociones espaciales de la izquierda-derecha en

relación con algún eje cardinal determinado, ya que su asociación depende del movimiento solar, largamente demostrado en otro lugar. (Gutiérrez del Ángel 2010:121-149).

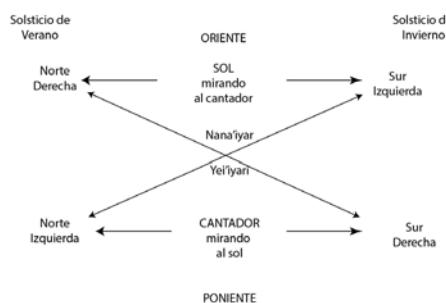
He recogido varias versiones en que los *wixaritari* mencionan que, antes de cualquier cosa, al levantarse miran al sol, porque deben saber “cómo camina”, “cómo se mueve para saber qué hora es y qué se debe hacer”. Esta actitud cotidiana se ve también en los proceso rituales, principalmente en las acciones de los cantadores. En las ceremonias, la posición de los *mara'akate* (cantadores) es mirando hacia el este; su fuerza, o por lo menos parte de ellas, proviene de que saben todo sobre el sol (Gutiérrez del Ángel, 2010^a). Los *wixaritari* consideran que el modelo corpóreo es en esa posición,¹⁶ En el campo ritual esta posición lo lleva a ser el primero en saludar por la madrugada al sol naciente, momento culminante de toda ceremonia. Si consideramos pues al hombre mirando al este, la asociación es el lado izquierdo (*neuta*) con el punto cardinal norte (*nú'uxite*); en tanto que el derecho, (*netserie*) con el sur. No obstante, como lo he demostrado en diversas publicaciones (Gutiérrez del Ángel 2010; 2008), una imagen fija de estas asociaciones no demuestra nada, pues la posición solar frente al hombre depende del movimiento solsticial. En este sentido la asociación del norte con la derecha marca el periodo en que el sol se encuentra en su parte más sureña, es decir, en el solsticio de invierno. Entonces el cantador con su *muwieri* (flecha de poder) apunta hacia esa dirección. Recordemos lo que dice José Benítez Sánchez de cómo el cantador va apuntando su mano a la dirección del movimiento solar. En el primer paso cenital del sol en el solsticio de verano, el cantador apunta al norte pero, en el segundo paso cenital, en una celebración de inversión denominada *namawita neixa*, cuando el sol regresa del norte al sur, el *muwieri* del cantador se convierte en unos olotes y el cantador los toma con la mano izquierda. Tanto en San Andrés Cohamiata como en San Sebastián Teponahuastán me han comentado que esta acción se debe a que se hace de noche, mientras que en Santa Catarina me dijeron que es porque el sol da la vuelta. Recientemente Amelia, una amiga *wixaritari* me comentó que su papá debe cantar al revés cuando el sol viene de regreso, se volteá mirando hacia el poniente. Así, la mano derecha está asociada con el sur, que es lo que va naciendo y conforme se mueve su asociación progresivamente es hacia el norte, lugar por donde el sol muere, lo maduro, asociado con lo izquierdo. Ahora bien, esto no quiere decir que la derecha-izquierda deba necesariamente

¹⁶ Para saber más sobre este tema y la discusión, se recomienda Gutiérrez del Ángel 2010.

asumirse como una sagrada y otra profana. Tienen un valor diferencial pero su relación más que jerárquica produce un proceso de tiempo, de crecimiento. Además manifiesta el mismo desarrollo del cuerpo desde que nace hasta que muere, en tanto que crea una metáfora con la noche, con lo de abajo, es decir, los pies, lo que camina y se mueve.

Pero el problema no queda sólo ahí. Los valores derecha, asociada al sur, e izquierda, al norte, se subvierten al considerar la posición del Padre-Sol ante los hombres. Esto se verifica cuando se ponen en evidencia cuatro términos relacionados con los rumbos cardinales y el sujeto que los enuncia. Por lo general se dice *tauta nu'uxite* “a nuestra izquierda el norte” y *tasereta*, “a nuestra derecha el sur”; pero se invierten cuando repiten en algunos cantos *Tayau tauta*, la derecha del sol, el norte, y *Tayau tsereta* la izquierda del sol, el sur. Una primera versión de esta relación entre cuerpo humano y cuerpo solar lo exploré en mi tesis doctoral del 2005 y luego la desarrollé con mayor profundidad para su publicación en el 2010. Sin embargo, no quedé del todo satisfecho con las dos versiones, porque no había comprendido una cuestión fundamental: entre una figura y otra existe la metáfora del torzal que ata y desata al cuerpo humano con el cuerpo celeste. Esto lo pude vislumbrar hasta que reflexioné sobre ello en uno de mis últimos artículos titulado *Los hilos nierika de la serpiente: de la endogamia a la danza y de retorno al mito* (Gutiérrez del Ángel, 2012). En aquellas ocasiones suponía una relación de espejo invertida entre el sol y el cuerpo humano. Dicha inversión, no es propiamente una polaridad sino más bien una metáfora de movimiento, y que denominan *yeyiyari*. *Yeyi* es movimiento, *iyari* corazón, lo que se mueve con el corazón, y esto es hacer *nana'iyari*, que es el costumbre, la religión, el camino. La relación de estos conceptos será revisada más abajo. Esta idea puede diagramarse de la siguiente forma (diagrama 1).

DIAGRAMA I.



En efecto, esta aparente oposición en verdad es un cruzamiento entre el cantador y su fuerza: el movimiento solar. Con esta explicación se soluciona la aparente ambigüedad en la naturaleza de dichas asociaciones que expresa sin duda la movilidad, o el sentido del espacio (derecha-izquierda) y el tiempo (movimiento solar) que combina a su vez las concepciones cosmogónicas asociadas a la geografía sacra. Ahora bien, la relación de inversión entre derecha-izquierda es operadora de los espacios rituales que dejan ver los procesos rituales tal como lo conciben los *wixaritari*, y que puede resumirse en cuatro aspectos relacionados: *a*) la posición del sujeto (cantador) ante el sol; *b*) la colocación de lo solar (y también las deidades) ante los hombres; *c*) la relación deidad-cantador y su orientación en el espacio; *d*) la geografía en relación con la posición cantador-deidad y su concatenación sintagmática a lo largo del ciclo ceremonial. Esto no debe analizarse por separado sino como un conjunto que gobierna el sentido del lado derecho-izquierdo y sus asociaciones geográficas. Finalmente, si nos basamos exclusivamente en la hipótesis de Hertz sobre la supremacía de la mano derecha sobre la izquierda, sin duda no afloran los procesos variopintos mediante los que el cuerpo *wixaritari* comprende y asocia su universo a través de conjuntos de metáforas y metonimias.

Ahora bien, estos conjuntos a su vez modelan el cuerpo, pero, ¿de qué manera algunas de sus partes ayudan a comprender ciertos procesos sociales y naturales? Nos parece que los orificios corpóreos y sus asociaciones ofrecen una respuesta a esta pregunta.

LOS ORIFICIOS CORPÓREOS Y SU UNIVERSO RITUAL

Necesitaríamos una tesis para explicar todas las relaciones que producen las partes del cuerpo. En cambio, algunas de ellas pueden ofrecernos un panorama importante para comprender la relación del cuerpo con el movimiento. Empiezo por la parte trasera, que puede denominarse de tres maneras: *wari*, *namawita*, *namawari*, y que hacen referencia a la espalda, a las nalgas (*kitsa*) o a la parte de atrás. Este término resulta sugerente porque así se le denomina también a un ritual de inversión, en el que la pérdida de los poderes solares se representa mediante su castración por parte de la ogresa Nakawe y sus aliadas. Lo significado en esta acción es la pérdida del poder, representado en las varas de poder (rayos solares, dicen algunos mitos), de las principales autoridades, vinculadas todas bajo la tutoría solar (Gutiérrez

del Ángel, 2005:271). Con esta acción se expresa también el fin del día y el inicio de la oscuridad y el periodo pluvial. Aunque breve, este ejemplo ofrece un claro panorama sobre la relación que guarda la fracción baja del cuerpo (*yuwita*) con la oscuridad y la parte trasera e invertida. En este tiempo la cosecha tiene que crecer y las lluvias articularse con las Madres de la Fertilidad. Olivia Kindl (comunicación personal) me ha hecho saber que a ella le comentaron que la fiesta de *namawita* se hacía para que se fueran las trombas y fuertes granizadas, y no por la pérdida de los poderes solares. Considero que tanto una versión como la otra van en el mismo sentido, pues quien da las lluvias que fertilizan la tierra es el Padre-Sol. Una vez dadas, debe perder su fuerza, pues produciría granizadas que terminarían con los brotes de los cultivos de maíz. Ahora bien, es importante mencionar que la escenografía ritual recurre a unas flores blancas denominadas *ipaui*, lo cual resulta sugestivo por el significado que tiene: el de vagina (2005:271). Aquí las flores operan como una cadena metafórica operativa (Leach, 1993 [1976]:51) que alude a un no deseado exceso de fertilidad masculina, la de la fuerza solar detenida mediante la castración a favor de la gestación del maíz, conceptualizada en la decoración coreográfica de las *ipaui*. Lo que en el orden social se reprime, se resalta en el orden pluvial, es decir, la sexualidad femenina expresada como desafío y un principio de ordenamiento. En cambio, en el plano solar, es decir, en tiempos de secas, existe una abstinencia sexual expresada ritualmente por los jicareros, vinculada a la noción de ética y crecimiento social (que tiene que ver con el desarrollo del corazón). Se puede plantear, pues, que el significado general de *namawita* representa el “eterno retorno” al principio, a la muerte y al tiempo del caos, es decir, a la creación. Si enfocamos mejor nuestra atención, vemos que la eficacia simbólica de este rosario de categorías depende de que el principio masculino se anule dando paso así a la procreación.

Por otro lado, se logran configurar las relaciones que la parte baja del cuerpo genera con los genitales, asociados al binomio fertilización-fertilizado. Lo fertilizado coligado con el aparato reproductor femenino, y simbolizado en la flor; lo fertilizante es la fuerza solar colapsado como control de esa fertilización. Cuando no existe la vida, puede decirse, se haya en su inverso, la muerte, lugar donde la relación derecha-izquierda no existe y tampoco el movimiento, ni el cuerpo. Aedo (2001:186) ha descubierto que la parte baja del cuerpo es considerada como la porción brava (*muma*); en tanto que la parte alta es vista como la dócil (*mumaxiu*). No podría ser de otra forma, pues los *wixaritari* consideran que la relación de la muerte con la violencia produce la vida, en varios mitos sucede así. Vale la pena

preguntarse, ¿cuáles son las propiedades sensibles que coligan estas entidades para convertirlas en un mismo campo semántico? Pasemos a ello.

Existen varios mitos *wixaritari* que indican que Takutsi Nakawe, en un acto violento, da la vida por el eflujo o saliva (*hairika*) de su boca (*teta*), o también con los mocos. ¿Qué revela la pareja vida-secreciones? Primero, que no son cualquier secreción; no se dice excremento o sudores, sino saliva y mocos. ¿Por qué? Tanto la saliva como los mocos forman parte de líquidos emitidos por la parte superior del cuerpo (*metaheki*), la cabeza y, en específico, la boca y la nariz. Encontramos así una primera oposición de tipo posicional: arriba (boca y nariz), abajo (vagina y ano). Recordemos que la vagina (*ipauí*) y el ano (*xemutsi*) pertenecen a la parte baja del cuerpo (*yiwitari*); no obstante, se encuentran, en términos de su significado, en una posición de empatía y disyunción. De empatía porque los dos órganos pertenecen a la parte inferior del cuerpo, lo cual los ubica en una simetría cosmogónica, y disyunción porque por la vagina, y no por el ano, se nace, quedando asociado con lo de atrás en tanto que la vagina ocupa el lugar frontal. Así, la simetría que ocupan en términos posicionales se logra romper en términos de sus funciones. Una oposición del mismo tipo sucede entre boca y vagina, pues quedan en una asimilación disyuntiva por encontrarse, respectivamente, arriba-abajo, aunque por ubicarse frontalmente mantienen una empatía. ¿Cuál es el fin de presentar estas oposiciones? Comprender, por un lado, cómo en el plano mitológico existe una lógica que asocia saliva y flujos vaginales en función a que vulva y boca están intercambiando funciones a través de orificios corpóreos y sus correspondientes fluidos, que es el nacimiento. Esto se aclara aún más si se invierte la ecuación, pues la función digestiva de la boca también es intercambiable con la vagina, ya que existen varios mitos en que este órgano es representado con dientes, es decir, es el mito de la vagina dentada que tiene como fin tragarse el órgano masculino. Cabe preguntar por qué la mitología asigna la boca y la vagina funciones distintas a su naturaleza. ¿Qué razón preside a esta inversión? Aunque es un tema amplio, a manera de hipótesis sugiero que la mitología no crea ejes de oposiciones arbitrariamente, sino que su lógica depende de las funciones de un órgano, no con cualquiera, sino con aquellos que mantienen ciertas características, como la boca y la vagina.

Ahora bien, a esto le asiste una razón: vincular agujeros corpóreos con agujeros que la naturaleza ofrece, como son cuevas, ojos de agua, grietas, etcétera. De ahí que las cuevas se piensen como matrices y los ríos como flujos vaginales... o a la inversa. Es decir, si la boca y la vagina pueden intercambiar funciones es porque

estos orificios pueden hacerlo también con otros orificios. Esto es precisamente lo que la metáfora permite vincular, asociar y relacionar. Nos encontramos ante operaciones paradigmáticas que trasladan ciertas características corpóreas a ámbitos distintos del original: sin duda es una manera de pensar la naturaleza mediante el cuerpo. Este mismo razonamiento se encuentra al asociar los movimientos solares con la derecha-izquierda.

Tanto en el lenguaje ritual como mitológico, los orificios corpóreos tienen un papel relevante, pues de una y otra manera dan vida, o la quitan. Vida que proviene de algún desecho corpóreo, dígase saliva o mocos, es decir, algo “impuro” y acusoso, algo que proviene desde adentro para producir vida, manera también como las cosas nacen, desde dentro de la tierra y de manera líquida. Podría decirse que el ano no produce vida ni en la ritualidad ni en la mitología y si desechos. Es cierto, pero el ano y los excrementos ocupan un lugar distinto en la mitología y ritualidad de los *wixaritari*. Éstos vehiculizan otra idea: la del nacimiento de una inversión. En efecto, algunas versiones mitológicas remiten el origen de los seres inframundanos al ano, pues son expulsados, como las mismas heces, por ahí. Para varias culturas, como los zuni, los hopi o los sandía, por poner algunos ejemplos, los excrementos son formidables operadores metafóricos que dan sentido y asocian la risa a la transgresión, a la inversión, a los seres de abajo y a los bufones rituales (Gutiérrez del Ángel, 2012^a).

Este análisis no debe resultar extraño ni excéntrico, pues ya Lévi-Strauss (1986 [1985]) había hecho ver que en la mitología los orificios corpóreos se expresan como categorías que, en el orden de sus significados, pueden intercambiar funciones. En este sentido, Aedo (2001:195) ha sugerido que “las cualidades de la región media del universo son también análogas a las que se le atribuyen al centro del cuerpo. Esta área que comprende el ombligo, gracias a su ubicación central y a su condición de agujero corporal (que yo diría es un semiagujero), concilia las funciones opuestas de la boca (*teta*) y el ano (*xemutsi*)”. Estaría con esta afirmación en un acuerdo relativo, condicionado si y sólo si se considera también, y sobre todo, la conciliación de la vagina con la boca, como lo demostré líneas arriba. De las funciones semánticas asignadas a cada uno de estos agujeros se puede desprender un sencillo pero explicativo triángulo semántico.

TRIÁNGULO SEMÁNTICO



LAS METÁFORAS DEL CORAZÓN

Ha sido este artículo un recorrido sobre el modelo corpóreo de los *wixaritari*. He tratado de ceñirme en cada momento a las explicaciones que ellos me han dado y al dato etnográfico de primera y segunda mano. Pero quiero profundizar en una cuestión que por su complejidad y capacidad de generar relaciones no he explicado del todo satisfactoriamente: el *iyari*, corazón. Su papel ha sido no del todo bien comprendido. Desde la perspectiva de este grupo y con lo explicado arriba, el corazón no es exclusivamente un órgano, sino y sobre todo un concepto cosmogónico con multiplicidad de significados. Para los *wixaritari* el corazón es algo que se obtiene y que se construye al cumplirse con “el costumbre”, es decir, con las tareas rituales que el pueblo demanda de una persona, consiguiendo así el *teví niukuiyari*. Este término resulta sugestivo, pues la palabra *teví* es cuerpo pero también ancestro, en tanto que el verbo *niuk* es habla y el sufijo *iyari* es corazón; es decir, hacer “el costumbre” es igual a tener cuerpo, el habla corazón de nuestros ancestros, o su memoria, o bien, “la memoria de los ancestros” (Negrín, 1985:28). En otro sentido, si se divide la palabra *iyari* (corazón) aporta una información interesante: la raíz *iya* significa soplo y el sufijo *ri* es vida o esencia (Furst y Nahmad, 1972:75). Es decir, se obtiene *iyari*, la vida, una vez cumplido el costumbre, y el costumbre es renunciar a uno mismo, hacer “sacrificio” por el bien de todos. De hecho, Negrín (1985:28) descubrió que la abstinencia ritual significa *waiyari*, “memoria acumulada de nuestros ancestros”.

Ahora bien, en sus investigaciones sobre cuerpo y chamanismo, Ilario Rossi (1997:69) considera que el término *iyari* es un símbolo flotante por su capacidad de significar varias entidades del pensamiento, asociado con el centro del cuerpo y con la parte de arriba, pero nunca con la de abajo, a diferencia del ombligo-centro-fuego, que se liga tanto con lo de arriba como con lo de abajo. Por otro lado, Perrin (1996: 407) aduce que *iya'wa uka pikayari* es el entendimiento (razón, parte superior). Esto resulta interesante al contrastarlo con el término *iyaritsiri*, que sería “nuestro modo de pensar” o “nuestro pensar”. Vemos que *iyari* ciñe su semántica en el lugar confinado a lo de arriba y lo que ello relaciona, lo ético y la moral, que es la forma de pensar de los *wixaritari*.

En este sentido, los *wixaritari* piensan que el desarrollo del corazón inicia después de que un infante cumple cinco años; mientras tanto, son mancebos asociados con lo verde y lo acuoso. De ahí que cada año se practique el ritual de *tatei neixa* para transformar a los imberbes de una sazón acuosa a una sólida, proceso que los vuelve verdaderos humanos obteniendo *yeiyari*. Al preguntar el significado de este término, varios *wixaritari* expusieron que “el niño así ya puede trabajar la tierra”, es decir, se integra a su comunidad. Por su parte, Rossi traduce (1997:66, 101) *yeiyari* como el centro del cuerpo y centro del mundo. En alguna ocasión Don Chivarras, de San Sebastián, me comentó que *yeiyari* es el centro mismo de la vida del pueblo, y que por eso es el mundo. Este término debe ser contrastado con otro más, *tunuwi'iyari*, asignado a los cantadores centrales. Como vimos en el apartado de lo izquierdo-derecho, el cantador siempre tiene un papel central en los rituales; además es el intermediario entre los humanos y las deidades; *tunu* es un sinónimo de *tepari*, es decir de centro, en tanto que *wi* es la voz del cantador e *iyari*, corazón, es decir, es el cuerpo de todos, es la voz-corazón central. Estas propiedades aunadas al movimiento y el tiempo, hacen que en cada ritual mantenga un intenso diálogo con el fuego: es el cuerpo todo, el de los muertos, por ser memoria, y el de los vivos, que dialoga con esas deidades que también, en varias ocasiones me lo han confirmado, tienen un cuerpo, la montaña tiene un cuerpo, los árboles, los ríos, las piedras. Ellos intervienen y se hacen presentes en los rituales, porque son memoria y porque, de cierta manera, ellos son la memoria. En un momento determinado, las coplas del cantador se denominan *huahixia*, que según Rossi (1997:77) significa “el centro de las divinidades”, pero que en una traducción que tuve oportunidad de hacer sobre este canto, dice “el centro de la memoria, el corazón, el centro de los *kakatiyarite* (antepasados deificados), nuestro cuerpo”. Así se entrelazan el centro de los hombres, su corazón, con el centro de las divinidades creando un sólo cuerpo,

tal como líneas arriba lo postulamos: la vida es posible en la medida de mantener esta relación. Me interesa reflexionar sobre un término más: *kieiyari*.

La sociedad *wixarika* comprende varias instancias de reproducción social que con fuerza vincula la noción de territorio vivido¹⁷ al cuerpo y que van de lo micro a lo macro, o viceversa. Veamos esto detenidamente: *a) kite* (sing. = *kie*) es rancho, en donde viven las familias nucleares vinculadas a una instancia mayor; *b) xirikite* (sing. = *xiriki*) adoratorios familiares, que albergan un determinado número de rancherías, todos unidos por una genealogía demostrable, lugar donde se llevan a cabo las celebraciones agrícolas y la consolidación de alianzas entre los miembros de los *xirikite* mediante intercambios; éstos, a su vez, se adscriben a una instancia mayor; *c) los centros ceremoniales tukite* (sing. = *tukipa*), y existen dos tipos aunque arquitectónicamente iguales: el de comunidad y el de cabecera. El primero alberga, mediante el sistemas de cargos de los *xukuri'ikate* (jicareros), un número determinado de adoratorios *xirikite*, mientras que el segundo es la instancia mayor en donde confluyen los representantes o *kawiterutziri* (consejo de ancianos) de cada uno de los *tukite* de comunidad; *d) la cabecera municipal*, en donde se despachan las cuestiones administrativas. Ahí está el Centro Civil o Casa Fuerte y la iglesia. Ahora bien, Paul Liffman ha descubierto un concepto *wixaritari* clave que literalmente “ata” (*iua*)¹⁸ las diferentes instancias: el de *kiekari*. Nos dice el autor que éste es un concepto cosmogónico y político, y que lo traduce como un “ecosistema cosmogónico” (2005:2). *Kie* es la unidad doméstica básica de los *kite* (rancherías), que se extiende a las instancias del *xirikite* y luego a los *tukite* de comunidad y de cabecera. La reproducción social responde al nivel jerarquía descrito que a su vez se extiende a la cabecera y su organización arquitectónica, conformada por los cinco rumbos del universo (Gutiérrez del Ángel, 2002b:90) y que comprende tanto la organización comunitaria como la macrorregión peregrinal: Hauxamanaka, Xapawiyeme, Wirikuta, Haramara, Tea'akata (véase el mapa 1). Este territorio

¹⁷ Por territorio o espacio vivido entiendo todo aquel en el que un grupo reproduce su cultura mediante las propiedades de dicho espacio, dígase fauna, flora, hidrografía, topografía o nichos ecológicos, con las interacciones culturales. A su vez, este espacio es conocido, reconocido y aprendido mediante la integración de la disparidad de sus propiedades en unidades lingüísticas proyectadas en la cosmogonía. Ellenguaje tiene así la capacidad de crear unidades que van de macrorrepresentaciones de los espacios vividos a unidades menores o microrrepresentaciones, vinculadas a su vez a un modelo lógico que en conjunto producirá un sistema cosmogónico operativo.

¹⁸ Uso el término *atar*, y no *asociar* o *vincular*, porque es el que los *wixaritari* utilizan. Para ellos, *atar* o *desatar* tiene que ver con consecuencias sociales muy importantes. Por ejemplo, para agruparse los *xukuritikate* utilizan una cuerda que los ata (simbólicamente) durante el ciclo ritual; al terminar éste se desatan. Un hombre cuando encuentra una mujer y se va con ella dice que se laató, o las ofrendas al ser dejadas en algún lugar quedan atadas. Igualmente estos niveles sociales quedan atados mediante la liana, *nana*, que aparece en un sinnúmero de mitos.

vivido abarca unos 90 000 kilómetros cuadrados ubicados en el occidente y centro-norte de México y en su conjunto le denominan *kiekari* (*ídem*). Es el territorio que los *wixaritari* deben recorrer en sus peregrinaciones para seguir vivos y permanecer como lo son: *wixaritari*.

Como se aprecia en el mapa 1, el *kiekari* tiene la forma de un rombo, que los huicholes denominan *tzikuri* (el mal nombrado ojo de dios); esta grafía, por lo menos en Tateikie (San Andrés Cohamita), corresponde con la ubicación en el espacio geográfico de los centros ceremoniales (Gutiérrez del Ángel, 2002b), así como de los lugares sagrados peregrinales. Tanto los centros ceremoniales como los lugares peregrinales tienen un significado particular que se desprende de la relación del conjunto, es decir, de la relación de uno con los otros: un verdadero cosmograma social de las diferencias.

MAPA 1



Hemos ido de lo macro a lo micro, vinculados por un concepto que los vuelve común: el *kiekari*. Liffman ha documentado que esta mancomunión se estrecha mediante las relaciones sociales fortalecidas por el recorrido ancestral de la ruta sagrada vehiculizado principalmente por una metáfora: “crecen sobre la superficie de la tierra. Estas guías ancestrales conectan la hoguera ceremonial del *xiriki* de un *kie*, en el que vive la gente, con los *tuki* y con los sitios ancestrales de creación

[...]; finalmente, estos *kite* pueden crecer y constituir una gran raíz (*nana'iyari*)” (2005:3-4).

Ahora bien, según mis datos etnográficos existe un nivel más allá del rancho y *xirikite* como unidad mínima de significado, y se refiere al *kieyari*, que sigue la misma lógica descrita por Liffman atomizado en el cuerpo mismo. *Kieyari*, como “casa del corazón”, vincula el territorio al corazón, es decir, al cuerpo mismo y sus categorías. De hecho, el *nana'iyari* es aplicable también al cordón umbilical, traducido como liana o mectate y que como vemos es lo que produce la relación entre el cantador y el sol al invertir la polaridad izquierda-derecha. *Kieyari* se le denomina asimismo al contenedor de ofrendas dentro del *xirikite*, es decir, al techo y las paredes, siendo las ofrendas que guarda en su interior la memoria o esencia misma de sus ancestros deificados (Kindl, 2003 [1997]:58). Ahí se ve, pues, que el corazón opera como un verdadero elemento articulador entre los diferentes niveles de reproducción sociales. Así, los 90 000 kilómetros cuadrados del territorio vivido de los *wixaritari* queda “atado” mediante el *nanayari* al corazón. Metafóricamente para los *wixaritari* la diferencia entre territorio y cuerpo es de grado y escala, pero de una materia y estructura similar. Por fin se descubre cómo el lenguaje, sus metáforas y acciones específicas se vinculan a espacios sacros y a concepciones internas del cuerpo. La noción clave es la de *iyari*, que puede ser el *kieyari*, *vái'iyáari*, *nanayari*.

Aún hay más. El *kieyari* es el contenedor también de los *xukuriikate*, pues es el mismo centro ceremonial en el que llevan a cabo el ciclo ceremonial, el que los alberga, como los *xirikite* a las ofrendas. Así, vemos que la naturaleza misma de las ofrendas y los *xukuriikate* se constituyen como memoria o esencia de los antepasados, cosa que he sostenido sin tantas pruebas desde 2002 (Gutiérrez del Ángel, 2002). Entre el centro ceremonial *tukipa* y el cuerpo existe, pues, una vinculación de forma: el primero se concibe a imagen del segundo. Esto lo he demostrado suficientemente en el artículo “Centros ceremoniales y calendarios solares: un sistema de transformaciones en tres comunidades huicholas” (2008), donde propongo que para comprender la arquitectura de un centro ceremonial es necesario que “la arquitectura de los *tukipa* se edifique con materiales recogidos del entorno natural, pero lo que confiere sentido a aquellos materiales es su simbolización dada por la cosmogonía. Descifrar estas constelaciones conlleva a interpretar los templos bajo el albor de los ejes utilizados para diagramar la cosmogonía de los huicholes: el horizontal y el vertical, además de las categorías espaciales arriba-abajo, atrásadelante, sin las cuales no es posible llegar a su sentido”.

Como vemos, estas categorías son aplicables sin duda a las mismas concepciones del cuerpo creando analogías estructurales entre una y otra, de forma y contenido,

que vuelven común al centro ceremonial *tukipa* con el cuerpo. Esto puede quedar ejemplificado en la tabla 1.

TABLA 1.

	<i>Cuerpo</i>	<i>Tukipa</i>	<i>Categoría</i>
Arriba (este)	Cabeza	<i>Xirikite</i> solares	Razón
En medio (centro)	Corazón Ombligo	Fuego del patio Fuego interno	Relación luz oscuridad
Abajo (occidente)	Genitales	<i>Tuki</i>	Pasión Muerte Procreación
atrás	Ano Espalda	Seres del infiernundo	Lo precultural Lo podrido Lo enfermo
Adelante	Aparato reproductor	<i>Xirikite</i> Puerta	Lugar de nacimiento Lo cocido Lo nacido
Norte y sur	Brazos	Columnas	Categorías vinculadas con la ciclicidad: lo que nace y lo que muere

CONCLUSIONES

Más allá del análisis llevado a cabo, los datos etnográficos indican un principio organizacional del cuerpo vinculado con procesos lingüísticos que tienen como fin transparentar un conjunto de relaciones que vinculan, en mayor o menor medida, categorías sensibles de la naturaleza con flujos corpóreos. El cuerpo se convierte en una herramienta que opera como mediador metafórico entre procesos sociales, políticos, lingüísticos, religiosos, etcétera. Es decir, un verdadero metasaber que se transmite de generación en generación. Y aquí la oposición naturaleza-cultura se convierte, más que en una oposición en sí misma, en una colaboración. Desde la visión de los *wixaritari*, la esencia de su humanidad no es, como decía Nietzsche (1980), haber escapado del reino de la naturaleza por su capacidad de crear autoconciencia, es decir, “animal con memoria creador de historia”. Mas bien los *wixaritari* buscan enfatizar la relación de la naturaleza vivida, que es su propio territorio, con la cultura; siempre al alimón con el lenguaje: memoria, dirían, que posibilita la elaboración de su existencia mediante la organización. Por eso memoria y cuerpo comparten en el lenguaje y por lo tanto en su existencia un mismo plano, una forma común de estar. Tener cuerpo es tener esa memoria

de los ancestros. No es, definitivamente, una jerarquización de la cultura sobre la naturaleza, menos una superación, sino, repito, una articulación que da forma al cuerpo y a la persona misma.

Ahora bien, en lo obra de Mary Douglas (1970, 1973) llama la atención que las concepciones corpóreas son respuesta cultural ante la entropía de la naturaleza. Vuelvo y repito, más que una entropía, las estructuras de la naturaleza, dígase geográficas, celestes, zoológicos, etcétera, ofrecen a los *wixaritari* elementos sensitivos y cíclicos en los que pueden descansar sus certezas: el sol tiene un ciclo que es repetitivo e infinito, el crecimiento del maíz, el de los venados, las estaciones, en fin el universo sideral. El cuerpo se convierte así en la principal herramienta generadora de categorías que clava sus tentáculos en esa naturaleza no entrópica, sino que le permite introducir principios explicativos. Quizá Douglas, por pensar la naturaleza como un desorden (un punto de vista, sin duda, muy inglés), no explica por qué el cuerpo y no otro elemento sirve para ordenar no a la naturaleza sino a la cultura. Asumamos que la respuesta va implícita en su obra y que los límites corpóreos operan como metáforas explicativas del orden cultural, es decir, categorías elevadas a rango de canon y cristalizadas en la vida religiosa como una verdad de fe indiscutible. Esta evidencia es válida incluso para las sociedades más industrializadas, como de hecho lo ha estudiado R. H. Tawney (1926) al analizar las repercusiones de la imagen de Cristo en varias sociedades europeas. Cristo se convirtió en la metáfora de la iglesia y modelo de las corporaciones mercantiles y políticas. Así, las funciones del cuerpo operan como “teoría de sociedades en un estado de equilibrio”, al considerar los síntomas sustanciales corpóreos como “evidencia del estado espiritual del alma insustancial” (1926:83). En este sentido, Foucault (1989) considera que el “origen de la verdad” en occidente debe buscarse en estas prácticas religiosas. Esto nos acerca al tema expuesto en este artículo, pues la etnografía ha permitido acceder a una miscelánea de categorías, en el orden de lengua verbal o no verbal, que ocupan un rango de “canon religioso”, en tanto que operan una explicación que, a la par de la naturaleza vista como territorialidad, penetra en el mismo corazón de la mecánica social. Así, vemos que el destino del pensamiento cosmogónico, ligado a las representaciones corpóreas, separa lo que en la realidad se encuentra junto: la parte baja del cuerpo y la alta. En este procedimiento se observa una lógica que, más allá de suponer que es arbitraria, proyecta taxonomías que organizan valores culturales bien precisos emanados en metáforas que juntan lo que en apariencia se encuentra distante: el universo y el cuerpo, creando una pasarela mito-lógica entre categorías sensibles, consignadas y abstractas.

Queda claro pues que el cuerpo, al encontrarse entre dos *frontis*, la territorialidad y el lenguaje, opera como mediador que vincula metasaberes indispensables para la reproducción social.

BIBLIOGRAFÍA

- AEDO, A. (2001). “La región más oscura del universo: El complejo mitote de los huicholes asociado al kieri”. Tesis de licenciatura, Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- BACHELARD, G. (1964). *The Poetic of the space*. Nueva York: Orion Press.
- BARTHES, R. (1985 [1982]). “Introducción al análisis estructural de los relatos”. En: *Análisis estructural del relato*. México: Editorial Premia, La Red de Jonás, Estudios.
- BONFIGLIOLI, C., y A. Gutiérrez del Ángel (2012). “Peyote, enfermedad y regeneración de la vida entre huicholes y tarahumaras”. *Revista Cuiculco*, 53, enero-abril.
- DOUGLAS, M. (1970). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Harmondsworth: Penguin Books.
- _____. (1973). *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Harmondsworth: Penguin Books.
- DURKHEIM, E. (1991). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Colofón, México.
- _____. y M. Mauss (1994 [1963]). *Primitive Classification*. Chicago: The University of Chicago Press.
- FOUCAULT, M. (1989). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- FURST, P., y S. Nahmad (1972). “Para encontrar nuestra vida: El peyote entre los huicholes”. En: S. Nahmad *et al.* (eds.). *El peyote y los huicholes*. México: Editorial Sep Setentas.
- FRESAN, M. (2010). “El cuerpo humano entre los huicholes visto a la luz de la simbología mesoamericana”. Tesis de maestría, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- GREIMAS, A. J., (1989 [1983]). *Del sentido II. Ensayos semióticos*. Madrid: Editorial Gredos, Biblioteca Románica Hispánica.
- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. (2012). “Los hilos *nierika* de la serpiente: de la endogamia a la danza y de retorno al mito” en Arturo Gutiérrez del Ángel. *Hilando al norte: nudos, redes, vestidos, textiles* (edit.) San Luis Potosí: El Colegio de San Luis y El Colegio de la Frontera Norte, México, pp. 497-528.

- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. (2012). "Las vías del chamanismo: el complejo datura entre el suroeste de Estados Unidos y el occidente mexicano". En: Blanca Zoila Gonzales (edit). *Entre tarahumaras, coras y huicholes*, UNAM, II-A, México: 131-174
- _____. (2010). *Las danzas del Padre-Sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*. México: UNAM / UAM-I / El Colegio de San Luis / Porrúa.
- _____. (2010^a). "Un modelo epistemológico para armar. Ritologías y mitologías curativas". En: Antonella Fagetti (coord.). *Iniciación, trance, sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*. Plaza y Valdés, México:197-228.
- _____. (2008). "Centros ceremoniales y calendarios solares: Un sistema de transformaciones en tres comunidades huicholas". En: C. Bonfiglioli *et al. Las vías del noroeste II. Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*. México: II-A / UNAM.
- _____. (2005). "Ritualidad y procesos narrativos: Un acercamiento etnológico al sistema ceremonial de los huicholes". Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.
- _____. (2002 [1998]). *La peregrinación a Wirikuta: El gran rito de paso de los huicholes*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- _____. (2002b). "Jerarquía, reciprocidad y cosmovisión: El caso de los centros ceremoniales tukipa en la comunidad huichola de Tatekíe". *Alteridades. Tiempo y espacios del parentesco*, 24, año 12, pp. 75-97.
- HERTZ, R. (1990). *La muerte. La mano derecha*. México: Conaculta / Alianza Editorial Mexicana.
- RIES, J. (1981). *Les chemins du sacré dans l'histoires*. París: Aubier.
- LEACH, E. (1993 [1976]). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- KINDL, O. (2003 [1997]). *La jícara huichola: Un microcosmos mesoamericano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1987 [1958]). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (1986 [1985]). *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós, Estudio Básica.
- LIFFMAN, P. (2005). "Fuegos, guías y raíces: Estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichola". *Relaciones*, 101(XXVI), invierno.
- MATEOS, J. (1892). *Análisis semiótico de los textos*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- MAUSS, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos, Colección de Ciencias Sociales, Serie de Sociología.

- HUBERT, H., y Mauss M. (1909). "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux". En: *Mélanges d'histoire des religions*, París: XVII.
- NIETZSCHE, F. (1980). *Untimely Meditations. Four Essays on the Advantage and Disadvantage of History for Life*. Indianapolis: Hackett.
- NEEDHAM, R. (1973). *Right and Left. Essays on dual symbolic classification*. Chicago: University of Chicago Press.
- NEGRÍN, J. (1985). *Acercamiento histórico y subjetivo al huichol*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- PERRIN, M. (1996). "The Urukáme. A Crystallization of the Soul: Death and Memory". En: S. Schaefer y P. Furst (eds.). *Peopole of the Peyote. Huichol Indian, History, Religion and Survival*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- ROSSI, I. (1997). *Corps et chamanisme*. París: Armand Colin.
- SAUSSURE, F. (1985 [1916]). *Curso de lingüística general*. México: Editorial Planeta.
- TAWNEY, R. H. (1926). *Religion and the Rise of Capitalism*. Nueva York: Harcourt Brace.
- TURNER, B. S. (1984). *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Oxford: Basil Blackwell.