



Mitos cosmogónicos, grupos rituales e iniciación.

Hacia una etnología comparada del
Gran Nayar y del Suroeste de Estados Unidos¹

E

I Gran Nayar y el Suroeste de Estados Unidos

La etnología comparada entre la región del Gran Nayar, en el Occidente de México, y la de los indios pueblo, en el Suroeste de Estados Unidos, debe plantearse en términos de un sistema de *transformaciones*. Para la comprensión cabal de los procesos culturales macrorregionales no nos sirve el particularismo a ultranza, pero tampoco las propuestas que pasan por alto las peculiaridades culturales dentro de una supuesta macroárea del Gran Noroeste Mesoamericano. Durante muchas décadas prevalecieron las posiciones aislacionistas que insistían en el desarrollo independiente de las culturas del Suroeste; hoy en día, la tendencia se inclina hacia lo contrario, es decir, a considerar a los Anazazi, Mogollón y Hohokam simplemente como una extensión de Mesoamérica (*cf.* Farmer, 2001: 124). Aquí lo que queremos argumentar es que sólo el análisis conjunto de semejanzas y divergencias permite alcanzar una visión, donde los datos de un grupo arrojan luz sobre los demás (*cf.* Preuss 1998 [1908c]: 267). Cualquier intento por definir y delimitar áreas culturales que no parta de esta premisa, se convierte en una tarea condenada al fracaso (*ibidem* [1911]: 404).

Los grupos indígenas de la Sierra Madre Occidental en el Noroeste de México (también conocidos como los yutonahuas centrales) constituyen, sin duda, un puente cultural entre Mesoamérica y el Suroeste. Desde los huicholes y tepecanos del norte de Jalisco hasta los tohono o'odam en el sur de Arizona, todos estos grupos cultivan maíz y comparten un patrón de asentamiento disperso en rancherías, adaptado a los ambientes serranos y desérticos de la región. Asimismo, comparten formas de organización social y prácticas rituales (*cf.* Hinton, 1983; Coyle, 1999). De esta manera, la propuesta de Hinton (*ibidem*), de considerarlos en su conjunto

* Museo Nacional de Antropología, INAH.

¹ Un primer esbozo de este texto fue presentado en la reunión del Yuto-Nahua Studies Group, celebrada en la Ciudad de México, del 14 al 16 junio de 1999. Agradezco a todos los participantes sus observaciones críticas y sugerencias.

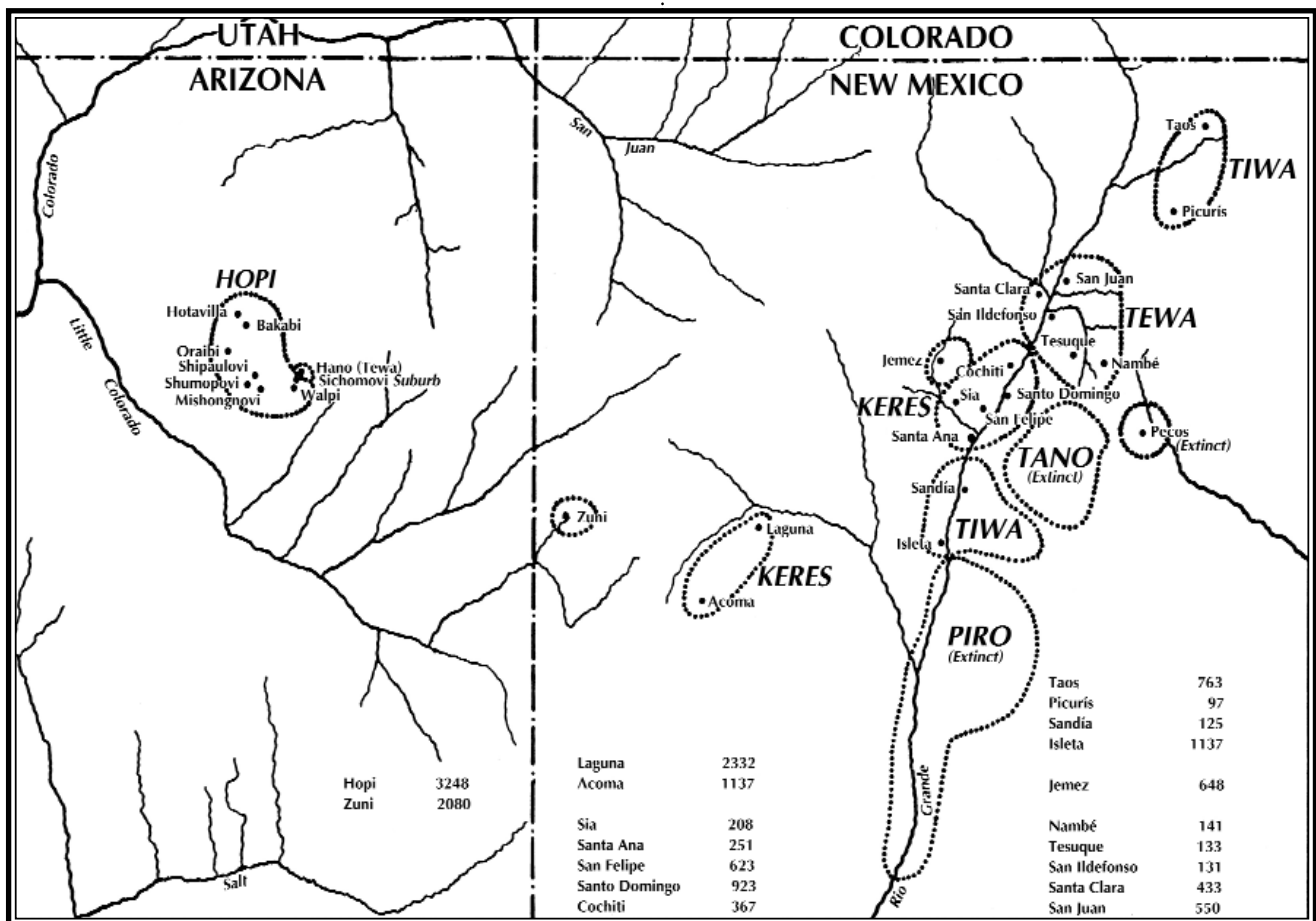


como una región cultural particular, tiene mucho sentido. El Gran Nayar se ubica en el extremo meridional, con importantes afinidades hacia Mesoamérica. Sin embargo, según Parsons (1939, 2: 1008), de todos los grupos yutonahuas, los coras y huicholes son los más similares a los pueblo, aunque esta afirmación no ha sido puesta a prueba a la luz de los recientes estudios sobre el Gran Nayar y el Suroeste.

Los indios pueblo se caracterizan por una pluralidad lingüística extraordinaria, a pesar de la cual muestran un grado notable de homogeneidad cultural regional. Lo que define la cultura de los indios pueblo es un conjunto de prácticas agrícolas (cultivo de maíz, muchas veces en condiciones precarias), aunadas a un patrón de asentamiento muy característico (casas de pisos múltiples agrupadas en espacios reducidos) y muchos aspectos de la religión (por ejemplo, el culto de los

kachinas) (cf. Parsons, 1939; Eggan, 1979). El hopi, hablado en varios pueblos distribuidos sobre tres mesetas (cf. mapa 1) pertenece a la división septentrional de las lenguas yutonahuas; las lenguas tewa, tiwa y towa — que se hablan en diferentes pueblos del Valle del Río Grande — pertenecen al tronco lingüístico kiowa-tano, considerado remotamente emparentado con los yutonahuas; pero los idiomas zuni, que se habla en Zuni, y keres, hablado en Acoma, Laguna y algunos pueblos del Valle del Río Grande, son lenguas aisladas. Por otra parte, en términos de organización social, existe un contraste notable entre los pueblos occidentales (hopis y zunis), donde prevalecen los grupos matrilineales de parentesco, y los pueblos del Valle del Río Grande, que cuentan con una organización de mitades (Eggan, 1950).

Ciertamente, avances en tres diferentes disciplinas antropológicas facilitan el estudio de las relaciones en-



Mapa 1. Los grupos etnolingüísticos pueblo, 1937. Fuente: Parsons, Elsie Clews, *Pueblo Indian Religion*, 2 vols., Chicago, 1939.

tre las regiones mencionadas. En la actualidad, las relaciones culturales entre la Mesoamérica prehispánica y el Suroeste de Estados Unidos se consideran arqueológicamente demostradas. Efectivamente, se han encontrado cascabeles de cobre, turquesa, conchas, restos de guacamayas y otros objetos que muestran la existencia y la importancia de rutas de comercio entre ambas zonas. Asimismo, muchos arqueólogos se expresan en el sentido de que sitios como Casas Grandes, Alta Vista y La Quemada, ubicados a lo largo de la vertiente oriental de la Sierra Madre Occidental mexicana, deben su existencia en gran medida a estos movimientos de intercambio a larga distancia (Braniff, 2001: 237; Weigand y García, 2001: 184).

Por otra parte, la lingüista Jane Hill (2001) presenta argumentos que sugieren que la expansión acelerada del proto-yutonahua estuvo vinculada con la difusión del cultivo de maíz desde el Centro de México hacia el Norte. Esta hipótesis da nuevos elementos para postular la existencia de una cultura proto-yutonahua (Hill, 1992), cuya relativa homogeneidad original pudiera ser reforzada, en tiempos posteriores, a través de las mencionadas actividades comerciales.

En lo que se refiere a los estudios de la organización social, es notable que importantes especialistas en la etnología del Suroeste se hayan adherido ya a la crítica del paradigma estructural-funcionalista (Whiteley, 1985; 1986; 1998). Como consecuencia directa de esta tendencia, las diferencias entre los pueblos y grupos más sureños han comenzado a perder su carácter abismal. El hecho de que los hopis y zunis ya no sean consideradas como “las sociedades clánicas matrilineares por excelencia” facilita la comparación entre su estructura social y las organizaciones bilaterales que predominan entre los grupos de tradición mesoamericana y los yutonahuas del Noroeste de México.

Para plantear una comparación etnológica sistemática entre el Gran Nayar y los indios pueblo, resulta ilustrador destacar las semejanzas de la arquitectura ceremonial y de los mitos de origen (la salida de los ancestros del inframundo), siempre en relación con los ritos de iniciación. Por razones de espacio, se enfocará el análisis en los huicholes y los hopis. Veremos que, en ambos grupos, la interacción entre organización

parental y organización comunitaria es crucial para el funcionamiento del sistema de autoridad tradicional y para la realización de las ceremonias del ciclo ritual agrícola anual. Sin embargo, a partir de esta semejanza estructural encontraremos divergencias importantes. La diferencia crucial no radica, como se hubiera pensado antes, en el predominio de clanes matrilineares entre los hopis, o de grupos bilaterales en el Gran Nayar, sino más bien en la importancia relativa que tienen ciertos objetos sagrados considerados como herencia de los antepasados deificados, y en el lugar que se asigna a las experiencias visionarias en el contexto ritual de la reproducción del cosmos.

El *tukipa* y las *kivas*

El *tukipa* huichol es una institución *sui generis*. Sólo recientemente, la arquitectura y la organización de estos centros ceremoniales han sido estudiadas con una cierta profundidad por los antropólogos.² Existen dos variantes arquitectónicas del *tukipa*; ambas son, en el fondo, formas elaboradas del patio mitote que encontramos entre los coras, mexicaneros y tepehuanes del sur. Entre los huicholes de Tateikie, generalmente sólo se encuentra el *tuki* y un único *xiriki* (ver figura 1). Los *tukipas* de las comunidades huicholas orientales (Tuaupurie y Waut+a) muestran una mayor complejidad: varios adoratorios *xiriki* y el gran templo *tuki* agrupados alrededor del patio de danza.

En los *tukipa* de Keuruwit+a y Xawiepa se encuentran auténticas pirámides mesoamericanas que todavía están en uso: *xirikite* dedicados al sol (Tayau) y al peyote (Tamatsi Parietsika). Se trata de pequeños adoratorios construidos sobre basamentos piramidales de aproximadamente dos metros de altura. El acceso a los santuarios es por medio de empinadas escaleras. Mientras que los troncos piramidales son considerados réplicas del Cerro del Amanecer (Paritek+a), ubicado en el extremo oriental del universo huichol, las escaleras

² Ver Schaefer (1996); Neurath (2000a; 2000b; 2002a) y Gutiérrez (2002). Los primeros reportes sobre el *tukipa* se encuentran en Rosendo Corona (apud Santoscoy, 1899 [1888]: lxx-lxix), Diguet (1992 [1899]), Lumholtz (1902,2) y Preuss (1998 [1907b; 1908a]).

representan el sendero que el sol sube durante su viaje desde el inframundo hacia el cenit (cf. Preuss, 1908b: 592). De acuerdo con su orientación, hacia el Cerro del Amanecer, estos templos se ubican al extremo oriental de la gran plaza central de danza que representa el desierto de Wirikuta.

El gran templo *tuki* se ubica al otro extremo de este espacio. En contraste con los adoratorios *xiriki*, el *tuki* es una estructura ovalada, semi-hundida y representa la parte “oscura” y “más antigua” del universo: el cielo nocturno, el inframundo, el poniente, el mar y la costa de Nayarit. Sólo su techo, que es sostenido por dos postes, representa el cielo diurno y el desierto (ver figura 1).

En búsqueda de los antecedentes arqueológicos de este segundo tipo de construcción, la asociación inmediata no es con la arquitectura prehispánica mesoamericana, sino con las *kivas*, los recintos ceremoniales subterráneos de los antiguos Anazasi y de los actuales indios pueblo. Tanto el *tuki* como las *kivas* son lugares subterráneos o semisubterráneos que se identifican con el inframundo y con el lugar donde los antepasados salieron del mismo (cf. Ortiz, 1996: 37). Las *kivas* arqueológicas siempre son estructuras redondas, al igual que los *tukite*; las *kivas* modernas suelen tener una traza rectangular (ver figura 2). Por otra parte, el tepalí, el agujero ritual central del *tuki*, es una variante del *sipapu*, el mítico *Place of Emergence* de los indios pueblo que, en su arquitectura ceremonial, también se representa como una hondonada o pozo en el centro de la *kiva*.

En los ámbitos de la mitología y de la cosmovisión pueden encontrarse múltiples correspondencias entre las concepciones de los indígenas del Gran Nayar y los pueblo. Aquí no será posible abordar esta temática de una manera exhaustiva. Resulta muy estimulador retomar los estudios de Preuss, quien en un trabajo (1905) comparó el simbolismo de la serpiente emplumada entre los antiguos mexicanos, los huicholes, los hopis, los zunis y otros grupos norteamericanos. En otros

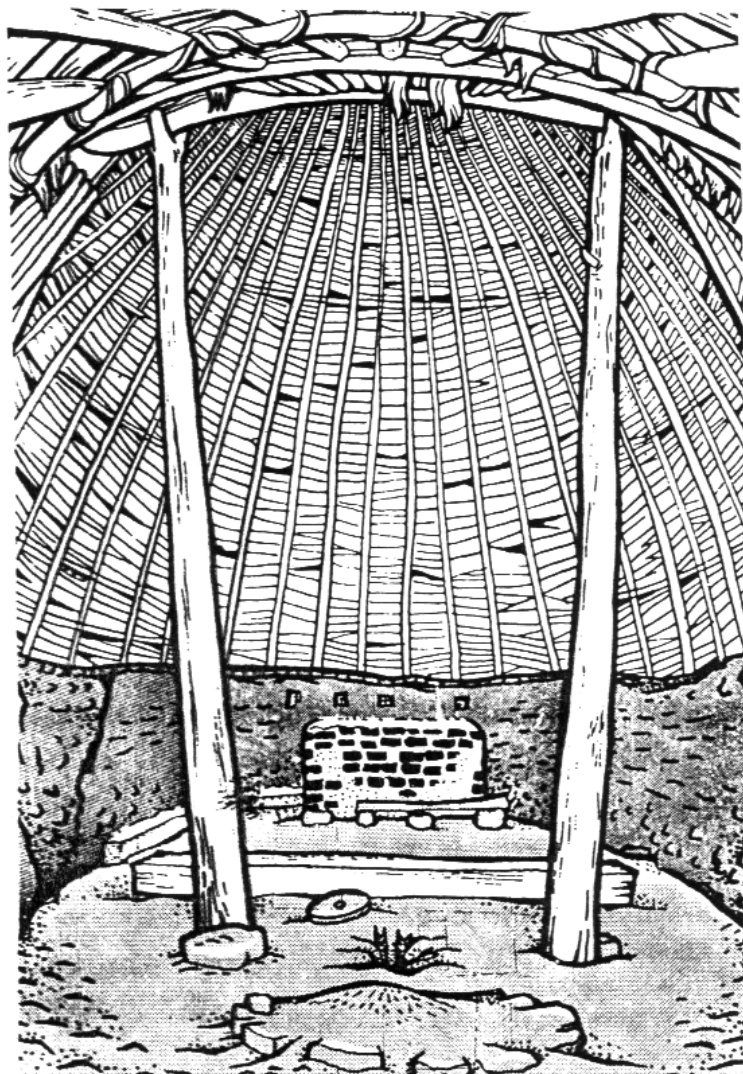


Figura 1. Interior de un *tuki* huichol con agujero ritual destapado; Mata Torres, 1968: 99.

escritos, analizó el culto a los dioses de la vegetación entre pueblos cultivadores de maíz, como son totonaecos, mexicas, huicholes, coras, hopis, zunis, y mandan (1929; 1930). Autores más recientes, como Polly Schaafsma, Jane Young y Karl Taube, se han puesto metas más modestas, limitándose a Mesoamérica y el Suroeste. Estos últimos estudios han establecido una serie de correspondencias entre las concepciones de las deidades del maíz (Taube, 2000), de la lluvia (Schaafsma, 1999; 2001) y del viento (Taube, 2001).³

³ Young (1994) presentó una propuesta para la comparación de los sistemas politeístas completos entre los hopis, zunis y mexicas.

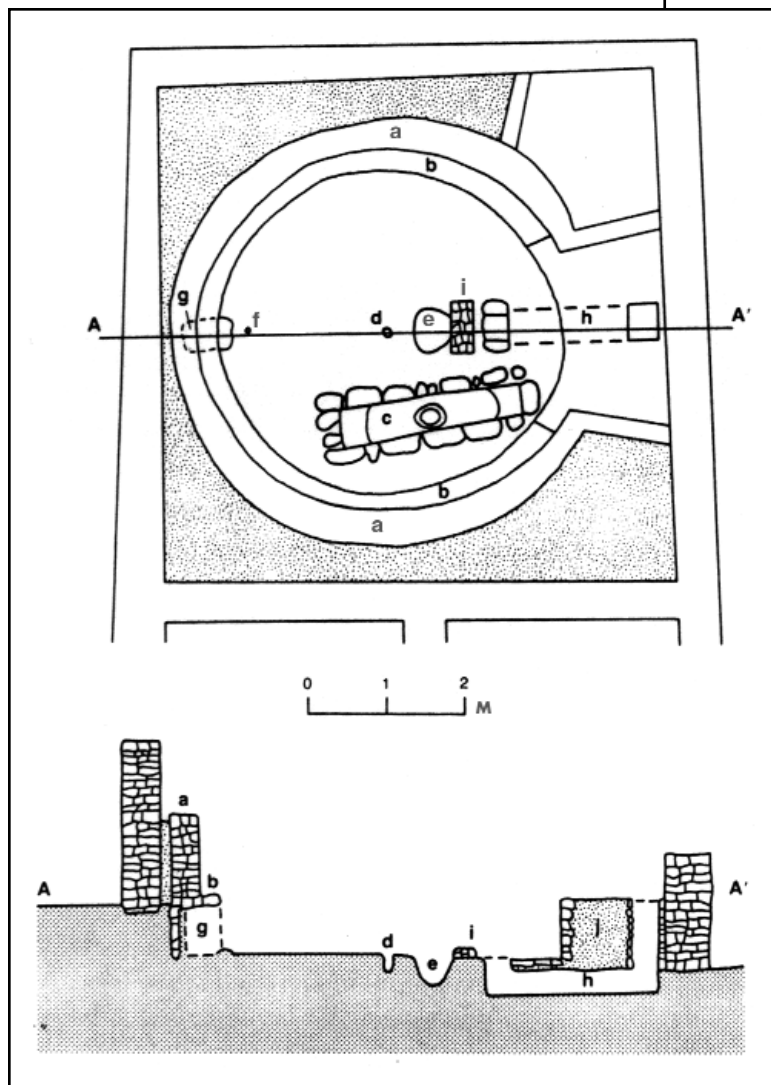


Figura 2. Kiva arqueológica del pueblo Great Kivas, cercano al actual pueblo Zuni, fase Pueblo III; c marca la tarima, d el sipapu; Woodbury, 1979: 471, fig. 6.

Aunque los autores recientes, generalmente, no incluyen a los coras y huicholes en sus comparaciones, queda claro que los grupos del Gran Nayar, en términos generales, comparten las mismas concepciones que sus parientes culturales en el sur y en el norte. Los atados sagrados de mazorcas, cuya posición central en el sistema simbólico mesoamericano fue rastreada por Taube desde los olmecas hasta los zuni, existe también entre los coras (Coyle, 2001; Valdovinos, 2002) y huicholes. Entre los últimos, se conocen como *niwetsika* y representan a las cinco diosas del maíz y a los miembros de los grupos parentales (Neurath, 2002a).

Como fundamento del culto de los *kachinas* en el Suroeste, Schaafsma analizó el motivo de la transfor-

mación de los muertos en deidades de la lluvia, y postula un origen mesoamericano para este complejo simbólico-ritual. Entre los coras, esta misma idea también goza de plena vigencia (Coyle, 1998; 2001; Valdovinos, 2002), mientras que entre los huicholes encontramos un culto enfocado en cinco serpientes de la lluvia (Nia'ariwamete), diosas que corresponden a los rumbos del cosmos y el centro,⁴ cuyo hermano es el dios del viento Tamatsi Eaka Teiwari (Nuestro Hermano Mayor, el Mestizo Viento). Aquí, el paralelismo se traza mejor con el culto hopi a Palölökong, la serpiente de agua provocadora de tormentas (Preuss, 1905: 372; 1930: 64; Taube, 2001: 117), y las serpientes cornudas Kolowisi de los zuni, que corresponden a los cuatro colores y rumbos del cosmos (Bunzel, 1932: 515; Tedlock, 1979: 499).

Al igual que en el Gran Nayar, las religiones de los indios pueblo tienen la tendencia de equiparar a las personas iniciadas con los ancestros deificados (cf. Ortiz, 1969). En ambas regiones, los ancestros deificados son aquellos que caminaron en la tierra cuando ésta todavía no se había secado o solidificado, cuando la tierra todavía estaba “verde” (*ibidem*: 13) y no se había terminado de formar. En consecuencia, los dioses tewa se conocen como “los que nunca se habían convertido en comida seca”, y los seres humanos iniciados: “los que ya no son comida seca” (*ibidem*: 16). Entre los zunis, los dioses se conocen con el término “gente cruda”, a diferencia de la “gente cocida” o “gente de la luz del día”, que son los seres humanos comunes (Bunzel, 1932: 483, 488; Tedlock, 1979: 499). Por otra parte, tanto en el Gran Nayar como en el Suroeste, el análisis de los panteones divinos no puede desligarse de la temática de la representación ritual de las deidades. Así, aunque no resulta difícil encontrar correspondencias entre los grupos

⁴ Como una serpiente emplumada de nubes (haiku), Nia'ariwame también aparece durante la fiesta Hikuli Neixa (Neurath, 2002a: 252).

rituales que operan en los centros ceremoniales del Gran Nayar y del Suroeste norteamericano, la lógica de la transformación estructural implica que es improcedente buscar equivalentes inequívocos para cada uno de los grupos en cuestión.

Los *xukuri' +kate* (jicareros) huicholes representan a las diferentes deidades del panteón huichol y se encargan de los distintos templos del centro ceremonial *tukipa*, mismos que, muchas veces, efectivamente sirven como sus moradas. Cada uno de ellos lleva la jícara sagrada que corresponde a la divinidad que le toca, y, durante los años que dura el cargo, usa el nombre de la deidad como uno propio. Viviendo en el centro ceremonial, y sobre todo durante las fiestas, ceremonias y peregrinaciones, los jicareros *son* los habitantes originales del *tukipa*, los antepasados deificados de la comunidad. En ciertos contextos, los integrantes del grupo de jicareros, en su conjunto, personifican a los ancestros convertidos en los dioses de la lluvia que visitan a los seres humanos durante la temporada de cultivo. Exactamente lo mismo sucede con los jinetes de Santiago que aparecen en algunas fiestas coras (Coyle, 1998: 531) y con los danzantes *kachinas* que existen entre prácticamente todos los pueblos (cf. Eggan, 1950: 91).⁵ Cada uno de estos últimos representa igualmente a un personaje mitológico particular (Fewkes, 1903), pero también los urraqueros (*be'eme*) de los coras (Ramírez, 2002), los danzantes *wainarori* de los huicholes y los sacerdotes *u'wanam-i* de los zunis (Bunzel, 1932: 513) personifican a la lluvia.

Los *xumuabikari* de la Semana Santa cora personifican demonios de la fertilidad que salen del inframundo (Jáuregui y Neurath, s.f.). Por sus transgresiones cómicas y sexuales pueden equipararse con grupos co-

⁵ Para los hopis, los *kachinas* son indígenas que se murieron en una batalla contra los mexicanos (Titiev, 1944: 109); para los zunis, se trata de niños que se habían transformado en ranas y serpientes acuáticas y que sus madres asustadas habían soltado al agua (Bunzel, 1932: 516).

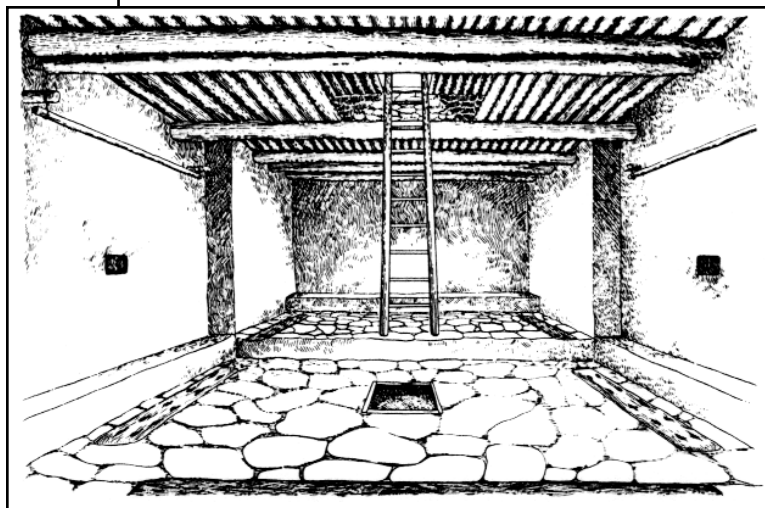


Figura 3. Interior de una *kiva* hopi con *sipapu* y escalera; Hieb, 1979: 579, fig. 3.

mo los payasos *koyemshi* de los zunis⁶ (Preuss, 1904: 131; 1930: 60; Bunzel, 1932: 521); por sus flautas y su asociación con el calor, tienen características en común con las sociedad hopi de los len (flautas) (Titiev, 1944: 149, Malotki, 2000: 24), y por su actuación ritual de naturaleza explícitamente sexual, relacionada con la propiciación de fertilidad, pueden compararse con los *kachinas kookopölö* y *mastop*, o la sociedad *tao* de los hopis (Malotki, 2000: 34-43; Titiev, 1944: 111, 132, 138).

No podemos detallar sobre todas las similitudes que existen en el ritualismo de los pueblos y de los coras o huicholes. Debe mencionarse, sin embargo, la importancia, en ambas regiones, del complejo simbólico que gira alrededor de la elaboración y ofrenda de flechas o varas ceremoniales (*prayer sticks*) y objetos similares.

En el Gran Nayar, las flechas y jícara sagradas son los instrumentos mágicos que se guardan en los adoratorios y centros ceremoniales, o que se depositan en los diferentes lugares de culto en el paisaje. Se trata de réplicas de los antepasados deificados y, a la vez, metonímicamente, de los instrumentos que estos antepasados necesitan para hacer funcionar el cosmos —también en el sentido de órganos sexuales—. El alimento de los dioses es la sangre de los animales sacrificados que se unta a estos objetos antes de ofrendarlos en un lugar sagrado (cf. Neurath y Kindl, 2002).

⁶ Ver Neurath (2001b), sobre la relación de ambos grupos con el incesto; cf. Parsons y Beals (1934) y Bonfiglioli (1995) para la comparación entre los payasos sagrados de los pueblos y diferentes personajes y grupos rituales de los taracahitas en el Noroeste de México (yaquis, mayos, tarahumara).

En el Suroeste, las ofrendas principales son varas emplumadas y pinole, que representan la ropa y la comida que se proporciona a los dioses (Bunzel, 1932: 499; Tedlock, 1997: 501). Sólo los hombres elaboran las varas, pero también las mujeres las ofrendan. De manera correspondiente, ambos sexos ofrendan pinole, pero sólo las mujeres lo preparan. Esta dicotomía de las ofrendas puede compararse con lo observado entre los huicholes, donde los hombres elaboran las flechas votivas y las mujeres las jícaras (Kindl, 2001).

Entre las jícaras sagradas que no se ofrendan, sino que se guardan en el centro ceremonial, se encuentran las que fungen como insignias de los encargados del *tukipa*. Estos objetos se consideran idénticos a los que fueron traídos por los antepasados, desde su salida del inframundo. Nuevamente nos encontramos con una idea que entre los indios pueblo está muy desarrollada. Los hopis y zunis están convencidos de que todos los objetos rituales importantes, máscaras, parafernalia para armar altares, jícaras y atados de mazorcas, tienen sus orígenes en los tiempos míticos primordiales. Los mitos de migración narran detalladamente cómo los diferentes “clanes” o grupos parentales llegaron a conseguir estos objetos (Fewkes, 1900). Su relevancia es de naturaleza religiosa y política. Como explica Armin Geertz, para un grupo parental hopi, poseer objetos y conocimientos sagrados importantes se traduce directamente en poder político. “Los objetos rituales son altamente significativos porque tanto el poder religioso como el secular se fundamenta casi completamente en la posesión y en el uso de tales objetos [...] En la vida social hopi, el liderazgo se fundamenta en el control de conocimiento ritual, no tanto en factores económicos...” (1994: 27).

El mito hopi de la salida de los ancestros desde el inframundo y la fiesta Wuwutsim



En las religiones indígenas del Suroeste de Estados Unidos, el mito más importante y más difundido es la salida de los antepasados, quienes se hartan de las condiciones de vida en

el sobrepoblado, oscuro y decadente inframundo y lo abandonan trepándose por unos carrizos o árboles que llegan hasta el piso del mundo actual (Voth, 1905: 10, 16; Cushing, 1924; 163, 165; Benedict, 1935,1:1; Malotki y Lomatuway'ma, 1987: 39).

En 1982, A. Geertz registró la siguiente versión entre los hopis de Hotevilla:

No vivíamos aquí. Solíamos vivir en alguna parte abajo, donde había un pueblo hopi. [...] Ellos vivían de una manera muy caótica [distráida]. Inclusive cuando no había un baile, convivían con las muchachas, dentro de las *kivas*. Y también tenían relaciones sexuales con mujeres adultas. Los padres de estos jóvenes se preocupaban toda la noche y no podían dormir.

Allá, el dirigente era del clan del Arco. No estaba contento. No sabía cómo controlar a sus hijos, los pueblerinos, y deseaba mandarlos a un lugar de refugio. Así, buscaba a alguien que le pudiera ayudar. Pensaba que alguien debía explorar el lugar de arriba. Parecía que alguien habitaba en este mundo (en el mundo presente).

Pensando estas cosas, primero se acercó a los miembros de la sociedad *wuwutsim*. Tal vez, porque era un miembro de esta sociedad. Teniendo conocimiento de la sociedad *wuwutsim*, convocó a sus compañeros, los miembros de la *kiva*. Entonces, se reunieron en la *kiva* que era de su posesión. Probablemente, tenían una “persona poderosa” (un pájaro creado por la hermandad para ser enviado hacia el mundo de arriba y buscar a Maasaw para pedirle permiso de que la gente subiera a ese mundo). Y la enviaron a esta misión; pero falló en el intento de alcanzar este lugar. Así que no encontró ningún lugar. Viajó muy lejos y luego se cansó y regresó sin haber subido completamente hasta este lugar. Al regresar, les informó que no había tenido éxito, que no había encontrado a nadie (aquí arriba). “De veras, que mala suerte”, ellos se lamentaron.

Entonces, otros tendrían que hacer el intento. Así que delegaron la tarea a los miembros de otro grupo *kiva*, informándoles que deberían continuar con esta misión. Entonces, ellos también hicieron el intento, pero, al igual que los primeros, también fallaron.

Después fue el turno de otro grupo, antes de que finalmente encontraran a alguien. [sus miembros] también emprendieron esta comisión, pero sin resultado. Así que pasaron el asunto a los miembros de la sociedad *kwan*. Entonces, ellos tuvieron que hacer el intento.



Por eso, ellos mandaron llamar a su “persona poderosa”, y, después de llevarlo a su presencia (crearlo), él les preguntó: “¿Está bien, qué es lo que requiere mi atención inmediata?”

“Sí”, respondieron, “nosotros, los dirigentes aquí, estamos preparando algo, y lo que queremos es que alguien vaya (al mundo de) arriba. Es cierto que alguien vive ahí. Aquél que alcance este lugar deberá hacer una gestión a nuestro favor. Nosotros queremos abandonar este lugar e ir allá. Si esta persona nos da el permiso, vamos a ir con él. El jefe de nuestro pueblo quiere enviar a sus hijos allá, a la seguridad. Aquí estamos en un estado de caos. No tiene caso reprimir su comportamiento malvado. El no sabe cómo pararlos. Entonces, esto es lo que tienen en mente, y por eso te mandó llamar con tanta urgencia. Pues tú deberás hacer el intento. Vamos a intentarlo”. Entonces, ellos se mantuvieron en vigilia. No durmieron. Fumaron la pipa ceremonial durante toda la noche, pasando la pipa hacia el poderoso.

Cuando el sol estaba saliendo a la mañana siguiente, el poderoso trepó a la parte más alta de la escalera (que sirve como entrada hacia la *kiva*), y le señalaban que volara directamente hacia la dirección donde el sol había aparecido. Al llegar a este lugar, debería rodearlo en círculos. Debería dar cuatro vueltas y después ir directamente hacia arriba. Había una apertura hacia este mundo, muy similar a la entrada de una *kiva*. Esta apertura iba a ser igual que una entrada a una *kiva*. Sin duda la encontraría.

Y así fue. Al aparecer el sol encima del horizonte, él voló directamente en esta dirección. Al llegar, voló cuatro veces alrededor de este lugar y, al alcanzar una gran altura, voló directamente hacia arriba. Al volar así, aparentemente, descubrió la apertura de la *kiva*, y atravesándola, entró a este mundo.

[...] Había oscuridad aquí. Nadie estaba ahí. Pero era inevitable que alguien estaría ahí, en alguna parte. Entonces, se pudo divisar una fogata, y él tuvo que volar hacia allá.

Él arribó en este lugar. Entonces, se sentó y observó los alrededores. Se pudo divisar una fogata y él voló hacia allá. El fuego apenas era visible. Pequeñas llamas estaban flameando.

Alguien estaba sentado en la fogata. No tenía muchas posesiones. Todo lo que tenía lo llevaba en sus brazos. Entonces, él le dijo: “Siéntate extranjero, toma asiento. ¿Quién eres para estar aquí? Hasta ahora, nadie había venido aquí ¿Cuál es la razón de tu llegada?”, lo interrogó.

“Sí, me enviaron a una misión, ésta es la razón porque estoy aquí.”

“¿Porqué viniste?”, preguntó entonces, “¿De qué grupo eres?”

Le dijo que era de los *kwan*, “Yo soy de la sociedad *kwan*”, contestó.

“Ya veo. Entonces, eres de este grupo. Eres de los buenos. Ya había esperado su llegada”, contestó. “¿Qué es lo que te encomendaron hacer?”

“Sí, para conseguir que les des el permiso, para venir.”

“Qué triste, yo no poseo ninguna cosa de valor. Aquí vivo, tal como me ves ahora. No tengo ninguna luz. No tengo ninguna cosa de valor. No poseo ningún tesoro. La única propiedad que tengo es esta tierra aquí”, declaró. “Pero es problema de ustedes. Continúen si tienen la voluntad. No hay nada favorable aquí”, insistió. “Esto es todo lo que es mío. Esto es todo lo que tengo. Esto es todo.”

“Así, depende de ustedes. Si tienen el valor para subir, entonces suban. Pero no pueden venir así nomás. Diles que celebren la iniciación de los jóvenes. Tienen que organizar una fiesta de iniciación. Determinan la fecha después de tostar maíz. Una vez que han determinado la fecha, entonces, enseñen a sus hijos los rituales que corresponden a este día, el día del Lavado del Cabello. Entonces, comiencen su ascenso. Tú volverás aquí en este mismo día, y nosotros atenderemos a la gente. Juntos, les ayudaremos. De tal manera, todos ustedes llegaran este día”. Así le dio instrucciones.

“Muy bien”, contestó.

“Quiero que hagas una exploración. ¿Qué tan grande es la tierra que habito? Realmente, ni sé. No tengo conocimiento de la longitud, ni de la amplitud de mi mundo.” En consecuencia, [...] voló cuatro círculos y luego se dirigió directamente hacia arriba y, al llegar al firmamento, regresó. Regresó a esta persona, Maasaw.

“¿Regresaste?”, le preguntó.

“Sí”, contestó.

“Bueno, ¿qué encontraste, pues?”

“El espacio aquí mide aproximadamente lo mismo que el espacio de abajo”, reportó. “Al parecer, habrá lugar para nosotros. El espacio es prácticamente del mismo tamaño,” dijo, “y la profundidad también”.

“Muy bien”, dijo, “Muy bien. Ahora, ¿haz lo que te dije. Regresa con tu mensaje!”

Así, él se encaminó de regreso hacia la entrada de la *kiva*, y voló hacia abajo, en una línea directa y, justo al acercarse la tarde, entró a la *kiva*. Aterrizó en el lado norte de la fogata y descansó ahí,

“¿Llegaste?” lo interrogaron. Al recuperar el aliento, se acercó a ellos y les platicó todo. Les contó todo lo que había descubierto. “No hay nada valioso que pudiera encontrarse. Ésta persona (de arriba) me dijo que no hay nada que emita luz —él sólo está sentado en su fogata. No hay tesoros que pudieran hallarse.”

“Está bien, él vive bajo estas condiciones”, alguien interrumpió, y ellos fumaban la pipa ceremonial

“Él me dijo que debemos hacer lo siguiente. Me pidió informarles de lo siguiente”. Entonces, divulgó las instrucciones que había recibido.

“Muy bien, haremos esto.” Estaban de acuerdo. “Por supuesto, vamos a realizar todo esto.”

Y así hicieron. Al tostar su maíz, fijaron la fecha para celebrar la iniciación y, al haberlo logrado, cosecharon. Al terminar con la cosecha, comenzaron a almacenar sus cosechas. Al concluir este trabajo, llegó la fecha fijada, y comenzaron con la ceremonia. Llevaron a sus hijos (los novicios) a la *kiva*. Ahí se la pasaron hasta el día del Lavado de Cabello. Este día, el pájaro subió para ver algunas cosas e hizo otro ascenso.

Durante este tiempo, los miembros de la sociedad *kwan* plantaron un abeto. El árbol llegó hasta el firmamento, pero se dobló y no pudo penetrar el cielo. Por eso, plantaron un carrizo. Creciendo, llegó hasta el techo. Fue esta planta la que perforó el techo y pasó por la entrada de la *kiva*. Ellos ya estaban listos.

Entonces, cantaron el “canto de la salida” (el canto que cantan los *kachinas* cuando salen por la entrada de la *kiva* para danzar). Y cantando este canto salieron. Salieron por medio del carrizo.

La gente se dio cuenta qué estaba pasando y se platicaron mutuamente: “Nuestros mayores están partiendo, hacia algún lugar”. En algunos lugares, la gente despertó y comenzaron a seguirles. Todo esto sucedió a la media-

noche. Todos querían ir con ellos. Pero ellos no tenían la intención de llevarse algún malvado. Pero esta gente se trepó al carrizo y los acompañó de todas maneras. Obviamente, fue gente de todo tipo (de todos los clanes y todas las razas).

Mientras la gente continuaba subiendo, el canto terminó. Entonces, empujaron el carrizo y este se cayó. Seguramente había aún mucha gente trepada en el carrizo. Cuando tumbaron el carrizo, no muchos habían escapado. Sólo los miembros de ciertos clanes. Varios clanes habían logrado salir y entrar en este mundo.

Nada valioso se encontraba aquí. Ahora, les tocó el turno a los hombres *kwan*. Los miembros de la sociedad *kwan* se apuraron a crear cosas. Hicieron el sol y también a la luna. Una persona llamada Vieja Señora *kwan* (la mujer Araña) cargó un costal lleno de estrellas y estaba decorando el cielo. Mientras ella estaba haciendo eso, el coyote rápidamente abrió el costal, ya que su naturaleza es ser curioso. Ella había sacado las estrellas una tras otra, adornando el cielo, pero, cuando el coyote abrió el costal, las estrellas salieron volando y quedaron tiradas en el cielo, arbitrariamente, sin plan alguno. Por esta razón, están en esta posición. Ella sólo logró completar la Honda (*Ursa Minor*) —la Honda de Estrellas, el Arco, el Cucharón (*Ursa Maior*)— el Cucharón de Estrellas, y los Ensartados (el Cinturón de Orión). Además, ella acababa de dibujar la Vía Láctea. Fue por la intromisión del coyote que las estrellas quedaron regadas sin sentido. Así, sólo algunas están puestas de manera bonita en el cielo.

Así nos platican los ancianos. Pues, entonces, la gente vivió aquí, cerca del lugar de la salida. Aquí poblaron la tierra después de subir.... (Geertz, 1994: 344-349)

El texto continúa con la narración de las migraciones de los diferentes clanes hopis y su llegada al pueblo de Oraibi.

Se han registrado múltiples versiones del mito de la *emergence*.⁷ Muchas veces, se plantean series de tres salidas subsecuentes desde tres diferentes mundos superpuestos. Por ejemplo, entre los navajos, grupo *nadené* (atabasco) recién llegado al Suroeste, pero fuertemente influenciado por los pueblo, encontramos una serie de mundos anteriores, donde siempre predomina un

⁷ Para los hopis, cf. Geertz, 1994: apéndice B.



Figura 4. Hombres hopis al abandonar una *kiva*, Oraibi, 1900; Plog, 1997: fig. 14; fotografía de Sumner W. Matteson, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, Washington, D.C.

color determinado. El cuarto mundo, el actual, es multicolor —la síntesis de todos los colores anteriores (Matthews, 1897; Reichard, 1950: 15; Zollbrod, 1984).⁸

Entre los hopis y tewas, el mundo de “abajo” también se describe como un lago subterráneo (Stephen, 1936, 2: 973; Ortiz, 1969: 13). En el mito navajo, al igual que entre los hopis, una “persona poderosa” encuentra la apertura y un árbol sirve de escalera. En el mito de Acoma (un pueblo de lengua keres), el árbol penetra el cielo, pero la “persona poderosa” (tejón) tiene que agrandar la apertura (Stirling, 1942: 2). En una versión hopi registrada por Voth (1905: 18), no se trata de encontrar la apertura (todos los que lo intentan, lo logran sin problemas), sino de encontrar a Maasaw, el habitante solitario del mundo actual, quien es el dios

⁸ Los mitos de Suroeste recuerdan a las series mesoamericanas de los soles que, en la versión de los mexicas, culminan en la era 4 Ollin —una síntesis de todas las creaciones anteriores (Brotherston, 1992: 94, 244).

de la muerte y, a la vez, el dueño de la tierra y del maíz (Malotki y Lomatuway'ma, 1987). En el mito zuni y en algunas versiones hopi, son los gemelos héroes quienes abren el vientre de la tierra desde arriba y bajan al último piso del inframundo para liberar a los seres humanos y animales (Cushing, 1924: 164; 1979 [1884]: 1-3; Benedict, 1935,1:1).⁹

El mito hopi que hemos citado es bastante inequívoco en sus referencias al simbolismo de la *kiva*. En términos generales, el mito de la salida es un reflejo fiel de la arquitectura pueblo. El cosmos tiene la misma construcción que las viviendas tradicionales de múltiples pisos, donde el acceso a cada cuarto es a través de una apertura en el techo y una escalera (Brotherston, 1992: 245). Por otra parte, como hemos señalado, las *kivas* suelen ser construcciones subterráneas. De esta manera, queda claro que el recinto sagrado de los indios

⁹ Este mito se relaciona con leyendas mesoamericanas donde el o los héroes culturales abren un cerro para extraer los huesos de los antepasados y/o el maíz.

pueblos representa el inframundo. Como contraparte de la apertura en el techo, toda *kiva* tienen una hondonada en su piso que representa el *sipapu*, el mítico lugar de la salida. El inframundo es un espacio caracterizado por una marcada ambivalencia: se trata de un mundo que fue abandonado por los antepasados, porque ya no soportaban la falta de moral de la demás gente; en otras versiones, el inframundo es el lugar donde moran los muertos, las nubes y los dioses de la lluvia (Voth, 1905: 115-117; Titiev, 1944: 107, 171); finalmente, este mismo mundo antiguo también es la fuente de todos los objetos rituales importantes, como los atados sagrados de mazorca y las máscaras que se usan para personificar a los dioses (cf. Bunzel, 1932: 490; Benedict, 1935, 1: 3).

La versión hopi del mito de la salida que hemos citado establece relaciones claras entre el texto y los ritos de la iniciación masculina, la fiesta Wuwutsim. Entre los hopi, todos los hombres jóvenes deben iniciarse en una de cuatro sociedades *kiva*: los *kwan* (“magueyes” o guerreros) son el grupo de mayor rango y los más “peligrosos”. Asociados a Maasaw, son ellos quienes controlan la ceremonia Wuwutsim, así fue, al menos, en el antiguo pueblo de Oraibi (Titiev, 1944: 134). Les siguen los *al* (“cuernos” o cazadores), asociados con Tuwapongtumsi, la diosa de los animales de caza, que se considera la consorte de Maasaw. Los “cuernos” también se relacionan con las actividades bélicas y violentas, pero no son tan “bravos” como los *kwan*. Las otras dos sociedades se vinculan, más bien, con la agricultura y la fertilidad: los *wuwutsim* (“ancianos” o “consejeros”) y los *tao* (“cantadores”). La ceremonia de iniciación masculina, que se celebra durante el primer mes del calendario lunar hopi, después de la cosecha de maíz en noviembre, lleva como nombre la palabra que designa a la tercera sociedad, *wuwutsim* (cf. Titiev, 1944: 134-139; Eggan, 1950: 93; Frigout, 1979). Los “ancianos” también se conocen como “los jóvenes del maíz” y se relacionan con el culto al dios Munyngwa, el dios



de la germinación, hermano de Tuwapongtumsi y cuñado de Maasaw. Asimismo, la sociedad *tao* destaca por sus danzas de explícito simbolismo sexual; se asocia con Talautumsi (“la mujer del amanecer”), que es la dueña de las cosechas y patrona de los nacimientos (Titiev, 1944: 131, 134, 138).

El ritual principal de esta ceremonia no ha sido etnografiado (Fewkes y Stephen, 1892; Stephen, 1936, 2: 356; Parsons, 1923; 1939, 2: 606; Titiev, 1944: 130), pero el mito registrado por Geertz confirma la hipótesis de que Wuwutsim puede considerarse una representación de la salida de los antepasados desde el inframundo y su encuentro con Maasaw, sentado en la fogata (Titiev, 1944: 131, 138; Geertz, 1994: 80, 83). Durante toda la fiesta se observan simbolismos de nacimiento y muerte, que son expresión de la equiparación de este rito con el paso a una nueva vida. Queda claro que los candidatos llamados *kele* o “pequeños halcones”, disfrazados como tales aves, aún incapaces de volar, se encuentran en el inframundo, es decir, en la era anterior a la salida de los antepasados hacia la tierra (Stephen, 1936, 2: 973; Titiev, 1944: 133, 134). En una ceremonia se encienden fogatas (el “fuego nuevo”) y se realiza una ofrenda dedicada a Maasaw. El acto simboliza el encuentro de los antepasados con este dios (Stephens, 1936, 2: 959, 964; Titiev, 1944: 131). Una delegación es enviada a visitar un adoratorio en el Cañón del Colorado que se considera, precisamente, el lugar de la salida (*sipapu*) (Titiev, 1944: 131). Algunos hombres *wuwutsim* se disfrazan de mujeres embarazadas. “Ellas” darán a luz a los nuevos miembros de su sociedad (Titiev, *ibidem*; cf. Fewkes y Stephen, 1892: 200).

Durante una noche se cierran todos los caminos, sólo se mantiene abierto el sendero que lleva hacia el norponiente, el rumbo por donde se ubica Maski, el país de los muertos. Se cree que durante esta noche los muertos llegan al pueblo. Para evitar intrusos, las sociedades *kwan* y *al* realizan ruidosos patrullajes nocturnos por las calles. Cuatro hombres *kwan* se visten con pestilentes mortajas y representan a los muertos (Fewkes y Stephen, 1892: 204-206; Stephen, 1936, 2: 977;

¹⁰ Durante la ceremonia Maswik, celebrada como parte de Soyal, el dios de la muerte Maasaw aparece con un vestido de mujer sacado de un entierro (Malotki y Lomatuway'ma, 1987: 31).

Titiev, 1944: 132, 135).¹⁰ La presencia de estos personajes refuerza la experiencia de encontrarse en el inframundo. Se fuma la pipa de los *kwan* como lo hicieron los antepasados antes de salir a la tierra.¹¹ Asimismo, tal como lo plantea el mito, en la mañana se les lava la cabeza a los *kele*, acto que simboliza su iniciación y salida hacia una nueva vida (Titiev, 1944: 136). El lavado de cabeza, como tal, remite a un rito mortuorio (Voth, 1905: 12). Geertz menciona, además, un ritual donde se quita la escalera de la kiva, para escenificar el episodio de tumbar el carrizo (1994: 80).

Más tarde, durante el día, los *tao* realizan danzas durante las cuales portan insignias de madera que representan vaginas. Las mujeres se paran en los techos de las casas y les avientan basura, agua y orines (Fewkes y Stephen, 1892: 209; Stephen, 1936, 2: 979; Titiev, 1944: 132). Este ritual remite, probablemente, a la vida decadente en el sobrepoblado inframundo, donde “las mujeres se volvieron locas” (cf. Cushing, 1924: 165) y “No se veían, se pisaban, se orinaban el uno al otro y se aventaban basura el uno al otro” (Benedict, 1935,1: 1). Sin embargo, ritos realizados por los *wuwutsim* y *tao* también se refieren a la adquisición del maíz que, según algunas variantes míticas, es un don que los seres humanos recibieron de Maasaw después de su salida del inframundo (Titiev, 1944: 139; Malotki y Lomatuway'ma, 1987: 113).

Por el momento, no podemos profundizar en las comparaciones entre la fiesta *Wuwutsim* y los rituales del Gran Nayar. Aparentemente, la iniciación hopi combina elementos que aparecen en la Semana Santa y en el Día de los Muertos coras. Los múltiples paralelismos rituales entre *Wuwutsim* y la Semana Santa cora (cierre de caminos, patrullajes, danzas fálicas y transgresiones sexuales), seguramente se explican por la similitud de las concepciones sobre el inframundo y el país de los muertos. En la fiesta *Wuwutsim*, los candidatos a la iniciación abandonan este mundo. En la fiesta cora de los muertos, donde también aparecen personajes envueltos en mortajas, y que se celebra casi

¹¹ Llama la atención que, durante este rito, se observa el paso de los Pléyades por el cenit (Stephens, 1936, 1: 969), igual como sucedió en la fiesta *Toxihmopolilia*, el fuego nuevo mexicana (Broda, 1982).

en la misma fecha, los muertos se despiden, porque su presencia entre los seres humanos llega a su fin, cuando termina la temporada de cultivo (Coyle, 2001; Valdovinos, 2002). En este sentido, los muertos coras también se relacionan con los *kachinas*.

El *kawitu* de Hikuli Neixa

En las mitologías de los navajos, wichitas y pimas se puede constatar, en el contexto de los mitos del diluvio, la transformación del mitema del carrizo de la salida del inframundo, en el vehículo utilizado para salvarse de la inundación. Entre los wichitas (un grupo caddo de las Praderas meridionales), los seres humanos se salvan de la inundación trepándose en doce cañas. Algunas variantes de los mitos navajos de la salida del tercer mundo al cuarto plantean que, al llegar el diluvio, la gente se rescató en el interior de un carrizo y flotó hacia arriba (Matthews, 1897: 217). De una manera similar, los pimas narran que, al meterse al interior de un carrizo, el personaje llamado *Earth Doctor* (en otras versiones, el coyote) logra salvarse de la inundación (Russel, 1980; Preuss, 1905: 436, 439). Estas últimas versiones nos acercan mucho a la mitología del Gran Nayar, donde el único sobreviviente humano del diluvio, generalmente, usa un tronco hueco para su salvación (Lumholtz, 1902, 2: 193).

Por otra parte, entre los huicholes y coras también existen mitos que plantean una salida de los ancestros, pero no de un agujero en la tierra, sino del mar, que se identifica con el inframundo. Los huicholes ubican su lugar de salida en la costa de San Blas, Nayarit, por donde se encuentra la piedra blanca *Waxi Wimari* (“la joven del vapor” [cf. Medina, 2002: 160]). Al igual que entre los indios pueblo, se combina el motivo de la *emergence* con el motivo de las migraciones. Por lo general, se enfatiza la importancia del autosacrificio: a través de sus sacrificios y autosacrificios, los antepasados pudieron lograr la calidad de dioses o iniciados. A la vez, se transformaron en cosas que sus descendientes necesitaban para vivir: agua (en sus diferentes formas), maíz y otras plantas alimenticias, el sol, venados y otros animales, tabaco y peyote.

Una versión extensa del mito huichol del viaje de los ancestros desde el océano original hasta el lugar del

primer amanecer forma parte del canto (*kawitu*) de la fiesta del peyote (Hikuli Neixa). “En un tiempo muy remoto” los dioses salieron del mar, es decir, del inframundo que se ubica “abajo en el poniente”. A la vez, formaron el primer grupo de cazadores y peregrinos. La equiparación del mar con el inframundo es una constante en la cosmovisión huichola. Ellos, cuando hablan del mar, se refieren principalmente al Océano Pacífico, lo que es lógico, ya que la costa de Nayarit se encuentra en relativa cercanía a su territorio tradicional, ubicado en la parte sur de la Sierra Madre Occidental. Una gran roca blanca solitaria que se encuentra en el mar, a una cierta distancia del Estero del Rey, en el puerto de San Blas, es el punto de partida del camino que lleva hasta el otro extremo del “tiempo-espacio”.

Es en el poniente (*tat+ata*), en el mar y en la costa de Nayarit, donde habitan los muertos o, al menos, una gran parte de ellos. Según algunos informantes, los muertos que viven en la costa son aquellos que cometieron muchas transgresiones sexuales durante su vida. La existencia de estos “pecadores irremediables” no necesariamente es triste, ya que pasan el tiempo bailando mitote y emborrachándose. “La zona oscura” es la región más fértil del universo huichol y la más rica en recursos acuáticos. Toda el agua que circula en el mundo proviene del mar o, mitológicamente hablando, de la diosa Waxi Wimari, que se (auto)sacrifica aventándose permanentemente contra las rocas de la costa (la roca blanca de San Blas) para revivir como el rocío y las nubes que se levantan al cielo.

Equiparada con el inframundo y conceptualizada como el ámbito de la oscuridad, la costa se denomina *t+karita* (“lugar de la medianoche”) o *y+wita* (“donde está oscuro [negro]”). La misma metáfora nocturna se aplica a la época de las lluvias (*witarita*), que se llama *t+kari(pa)*, “cuando es medianoche” (Preuss, 1907a: 185). Asimismo, la temporada de “las aguas” se equipara simbólicamente con la costa y el mar. En los orígenes míticos, la época de las lluvias aún era permanente, al igual que en el inframundo pueblo, todo el tiempo



llovía (cf. Voth, 1905: 16), todo el mundo fue oscuro y la tierra aún era blanda.¹²

Para los huicholes, la “noche” del año comienza cuando caen las primeras lluvias alrededor del solsticio de verano (Neurath, 2002: 243); el “amanecer” comienza con el final de las lluvias y se prolonga, de cierta forma, hasta año nuevo; la temporada de secas es el “día”. Entre los hopis encontramos una bipartición del año similar: la primera mitad del año, del solsticio de invierno al solsticio de verano, es la temporada de los *kachinas*. Durante la segunda mitad, los *kachinas* están encerrados (Titiev, 1944: 110, 177). Según la interpretación de Waters (1992), las primeras tres fiestas del ciclo anual hopi, Wuwutsim, Soyál (la fiesta del solsticio de invierno) y Powamu (la iniciación *kachina*) simbolizan el “amanecer del año”. Por otra parte, los sacrificios de águila que se realizan después de la despedida de los *kachinas* (Niman), en una fecha cercana al solsticio de verano (Waters, 1992: 224), probablemente remiten al ocaso del sol al final del “día” que es la temporada de los *kachinas*. Aparentemente, el simbolismo resulta muy similar al que hemos constatado en la fiesta huichola del solsticio de verano (Namawita Neixa), donde “se celebra el sol que se mete” (Neurath, 2002: 272). Sin embargo, ya por razones geográficas y climáticas, se observan transformaciones notables en la estructura del calendario ritual hopi. Aquí, el solsticio de verano no marca el inicio de la temporada de lluvias, ni de una “noche”, sino el comienzo de una serie de rituales relacionados con el sol y el calor de verano (Titiev, 1944: 148).

Cuando los antepasados de los huicholes salieron del mar, el mundo aún era oscuro, solamente la luna y las estrellas alumbraban la noche eterna. Como “no se podía ver bien”, los dioses formaron el primer grupo de jicareros e iniciaron un largo viaje en búsqueda del Cerro del Amanecer (Paritek+a), el lugar por donde saldría el sol. No sufren, como los ancestros hopis, la falta de espacio, sino que extrañan la luz. El primer grupo

¹² La marisma es un ecosistema que, efectivamente, corresponde a esta visión de un mundo acuático que no es mar, pero tampoco tierra. Para los huicholes, se trata de la parte del universo que conservó su aspecto original. Los mosquitos, tan abundantes en la zona de San Blas y en la marisma, son los muertos.

de peregrinos huicholes fue una gran familia: bisabuelo (Tatutsi Maxakwaxi), abuelo (Tatewari), abuela (Takutsi), un padre (Tayau) con sus cinco esposas (las Tateiteime) y cinco hijos, todos (menos el conejo) hermanos mayores (Tamatsime). Por ser caminantes y peregrinos, a los dioses en su conjunto se les denomina los Kakauyarite, palabra que deriva de *kakai*, “huarache”. Entre los hopis, como hemos visto, los dioses principales también conforman una familia; entre los zunis se llaman *hoʔnʔa-wona-willapʔona*, “los que sostienen nuestros caminos” (Tedlock, 1979: 499); al igual que los huicholes, consideran “que la vida es un camino” (Parsons, 1939,1: 17). El destino de los peregrinos huicholes se encontraba en el otro extremo del cosmos, o sea, “arriba en el oriente”, en Wirikuta, el árido semi-desierto de lo que hoy en día es la parte norte del estado de San Luis Potosí.

Los mismos antepasados que partieron a buscar el amanecer, también fueron los primeros cazadores de venado. El venado fue el primero en salir del mar y en dirigirse hacia el este; después salieron los *awatamete*, “los que [ob]tienen cuernos”, los cinco hermanos mayores que fueron los cazadores originales (“tigre” [jaguar], “león” [puma], lobo, lince y gato montés), y/o el grupo de “la gente lobo”, los Kam+kite.¹³ El resultado de esta primera y mítica cacería de venado —a la vez peregrinación por el peyote— es la existencia de los importantes lugares de culto que se encuentran en la cercanía de Real de Catorce. Al llegar a una parte del desierto oriental, el venado se entrega voluntariamente a los cazadores; por eso, su corazón (*iyari*) se transforma en peyote (*hikuli*), cactus psicotrópico cuyo efecto los cazadores —al probar la “carne” de la presa— son los primeros en experimentar.

Otro aspecto importante del mito del *tukipa* es que el Cerro Reu'unari (Quemado) o Paritek+a (del

¹³ Los equivalente zuni de los *awatamete* son los cinco *a'ciwan-i* o “sacerdotes de las bestias” (norte: puma, oeste: oso, sur: tejón, oriente: lobo y centro: topo) (Cushing, 1883; Bunzel, 1932: 528).

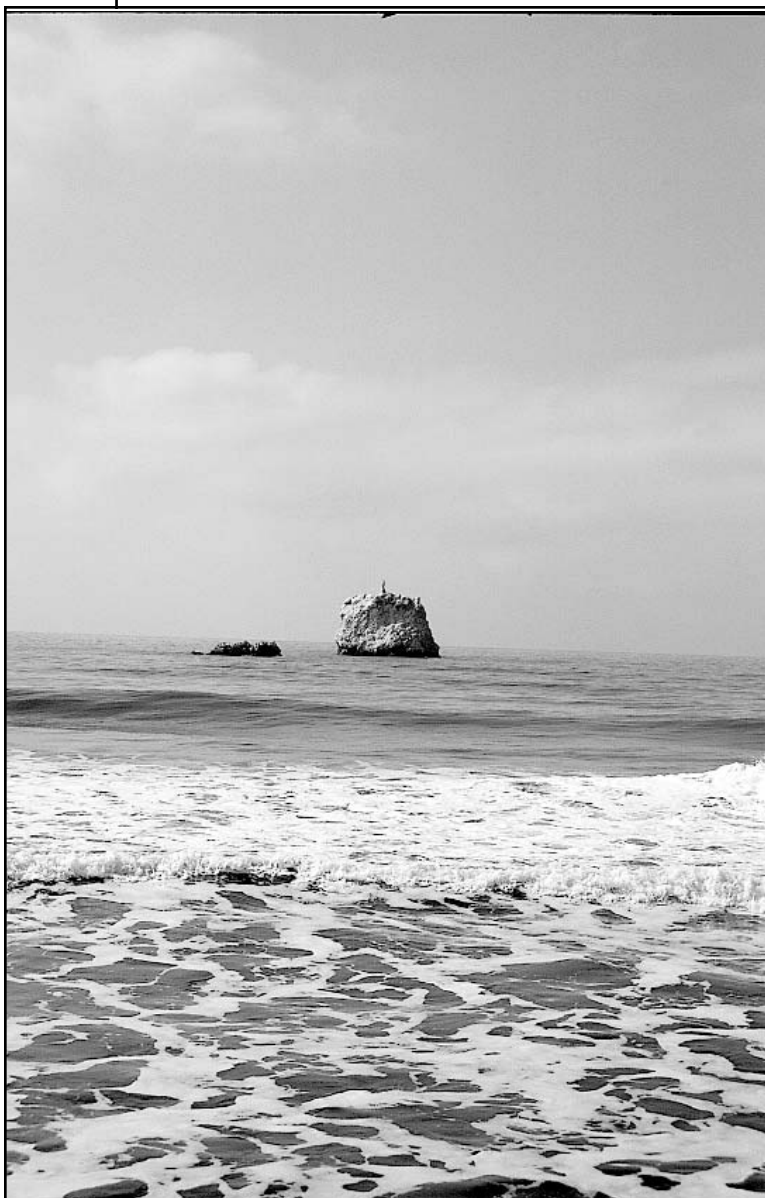


Figura 5. La Roca Blanca de San Blas. Según los huicholes, el primer objeto sólido del mundo; fotografía de Paulina Alcocer.

Amanecer) también aparece como el lugar donde Tayau, “Nuestro Padre”, el sol, salió por primera vez. Al igual que la creación del peyote, el nacimiento del sol fue resultado de un sacrificio voluntario: un niño ciego, cojo y “chueco” (pero muy buen cazador) se arrojó a una fogata y, pasando por el agua del inframundo, salió de la cueva en la punta del Cerro del Amanecer. La “iluminación” que experimentaron los primeros jicareros después de que probaron *hikuli* coincide con la primera salida del sol. Termina el tiempo mítico (el *kawitu*) y las cosas quedaron establecidas como son.

El mundo empieza a secarse. Los antepasados que no habían llegado a Paritek+a quedaron donde se encontraban en ese momento. Los hombres se convirtieron en piedras, rocas y montañas. Las madres (Tateteime) no se secaron completamente y se transformaron en ojos de agua, lagunas y manantiales.

Para que el sol pudiera subir al cielo, los dioses levantaron los cinco pinos (*haurite*) que sostienen la cúpula celeste. Así, con la primera salida del sol, el “tiempo-espacio” comienza a funcionar como lo conocemos, con su alternancia rítmica entre arriba y abajo, día y noche, temporada seca y de lluvias. El inicio de una dualidad espacial y temporal implica también el establecimiento de un orden social basado en el intercambio recíproco. El dios del sol es el patrón de todas las autoridades. “De su corazón nacen las varas de mando” y los seres humanos adquieren el compromiso de entregarle sangre de animales sacrificados como alimento.

Como mencionamos, en el contexto de la estructura arquitectónica del centro ceremonial *tukipa*, el inframundo se ubica en el interior del templo principal *tuki*. Se nota una ambivalencia similar que entre los indios pueblo. El mundo anterior fue abandonado y tiene muchas asociaciones con el “pecado” y la falta de control. Por otra parte, el mundo de “abajo” es el lugar de origen de los dioses.¹⁴

Hamaratsie (el mar) y Paritek+a (el Cerro del Amanecer en el desierto de Wirikuta) son los extremos del universo huichol en el plano poniente-oriental que también es abajo-arriba. Geográficamente, los dos lugares no podrían ser más contrastantes; por un lado el mar y la tierra caliente de la costa de Nayarit con su clima húmedo y la vegetación tropical, por otro lado, las áridas estepas del Altiplano. El territorio de los huicholes, ubicado en la Sierra Madre Occidental, se encuentra a medio camino entre los dos tipos de paisaje. Al oriente los límites de las comunidades tradicionales

¹⁴ Según los huicholes, en el mar y en la costa viven toda clase de monstruos peligrosos que son supervivientes de aquellos tiempos primordiales —ballenas, serpientes aladas, vampiros y “chupacabras”—. Pero la región oscura también es zona de peligros morales, ya que en la costa existen seductoras “sirenas” que tienen colas de culebra y tratan de “atrapar” a los hombres que visitan la zona.



prácticamente coinciden con la frontera ecológica de las estepas y desiertos. Al poniente, la parte de la sierra que es habitada por los coras, baja directamente a la zona de las planicies y marismas costeñas.

La costa, el mar y la temporada de las lluvias son dónde y cuándo se liberan las fuerzas de una vitalidad caótica y de una fertilidad desenfrenada. A pesar de la alegría que las lluvias inspiran a los huicholes,

en muchos contextos rituales se expresa un menosprecio de elementos asociados con *t+kari*, la oscuridad: la energía sexual y los impulsos espontáneos, el principio femenino y caótico que nunca fue creado. Estos aspectos “nocturnos” de la vida se oponen a *tukari*, el “(medio)día”, que es la “vida” que nos da el padre sol.

El desierto y las secas son el “tiempo-espacio” donde uno busca adquirir revelaciones del orden y de la sabiduría ancestral. El peyote facilita la búsqueda de visiones, pero no se considera la única fuente de inspiración. De hecho, el mito explica que el cactus psicotrópico nació cuando el venado obtuvo su iniciación. Como iniciante ideal, el venado mítico no come peyote, sino que se transforma en él. Los grupos de jicareros que habitan en los centros ceremoniales *tukipa* tratan de revivir la experiencia de los ancestros y recuperar su comunidad original (cf. Negrín, 1985: 30). Quienes buscan visiones tienen que abstenerse de mucho de lo que se asocia con la oscuridad de “abajo” (*t+kari*), del sueño, de bañarse y, sobre todo, de la sal y del sexo. Nadie puede esperar grandes revelaciones místicas si no se somete a la disciplina y al esfuerzo que implica tener un cargo de jicarero, y está dispuesto a aguantar hasta los límites del agotamiento físico. Cuando la privación del descanso se combina con el consumo de grandes cantidades de peyote, el efecto es que llegan a mezclarse los sueños con las alucinaciones.

Lo que se busca con estas prácticas visionarias, más que una experiencia y conocimientos individuales, es “crear el mundo”. Asimismo, afirmar que, durante las peregrinaciones que realizan los jicareros, se *reactualiza*

la iniciación chamánica y los sacrificios cosmogónicos de los antepasados, sería problemático. Más bien, como lo explica Preuss (1933: 9) para el caso del mitote cora, “la realización [del rito] siempre debe entenderse como algo que sucede por primera vez”. Lo más importante es “soñar” con las serpientes de la primera lluvia que nacen de los polvos del árido semi-desierto. De esta manera, los jicareros sueñan a la diosa Nia’ariwame y la traen consigo en su viaje de regreso a sus comunidades de origen (Neurath, 2001a; 2002a).

Nunca se hará suficiente énfasis en que los numerosos paralelismos entre los mitos huicholes y pueblo deben entenderse a partir de su naturaleza sistémica. En ambas tradiciones el mito de la salida del inframundo se recita y se escenifica en el contexto de la iniciación: entre los huicholes el viaje iniciático de los antepasados se escenifica durante la peregrinación al Cerro del Amanecer, en el desierto de Wirikuta, y el mito, completo se canta durante la fiesta Hikuli Neixa. Entre los hopis, episodios del mito, como tumbar la escalera y el encuentro con Maasaw, se escenifican durante la fiesta Wuwutsim, mientras que el texto del mito menciona que, durante la subida, se entonó un canto ritual de la sociedad *kwan*.

Tepali, sipapu y nierika

Como hemos mencionado, un equivalente huichol del *sipapu* es el *tepali* o agujero ritual tapado por un disco de piedra, ubicado en el centro del gran templo semi-subterráneo llamado *tuki*. A diferencia de los pozos sagrados de las *kivas*, que son vacíos, en el agujero ritual huichol se guardan esculturas de antepasados deificados y sus respectivas ofrendas (cf. Jáuregui y Jáuregui, 2002). Tanto el *tepali* de los huicholes, como el *sipapu* de los pueblo, son lugares de encuentro con las deidades principales: el *tepali* es el lugar del dios huichol del fuego, “Nuestro Abuelo” Tatewarí, el *sipapu* se asocia con Maasaw. Por otra parte, el espacio abajo del disco huichol no refiere, en primer lugar, al inframun-



Figura 6. Disco *tepali* de madera con “escalera”; colección Preuss, Museo Etnológico de Berlín.

do. El lugar de la salida del inframundo es Waxi Wimari, la piedra blanca de San Blas, representada por el altar ubicado en el extremo occidental del *tuki*. El *tepali*, con su agujero en el centro, más bien, remite a Te’akata, el *tukipa* primordial, y funge como recipiente de la sangre sacrificial.¹⁵

Como hemos visto, el *sipapu*, conceptualmente, está vinculado con el carrizo de la salida que aparece en los mitos del Suroeste; los *tepalite* huicholes pueden expresar la idea de la escalera del sol que lleva al punto más alto en cielo. Por ejemplo, en la colección etnográfica de Berlín se encuentra un objeto que combina el disco de sacrificio con la representación de un poste con cinco subdivisiones, que simbolizan los escalones que sube el sol en su viaje hasta el cenit. Asimismo, en la renovación de las esculturas y ofrendas debajo de un *tepali* en Tuxpan de Bolaños, Jesús y Juan Pablo Jáuregui observaron que ahí, junto con algunos ídolos de piedra, se guardaba

¹⁵ En cualquier sacrificio ritual huichol, el *tepali* recibe la primera sangre que brota de la herida del animal aún vivo.



“una escalera de seis escalones [...], de madera de brasil, con base en forma de horqueta...” (*ibidem*: 217).

Las ideas de la escalera del sol, del lugar de la salida, del lugar de sacrificio y del *axis mundi* forman parte de un complejo conceptual que se entiende mejor desde una perspectiva comparativa. Sin embargo, los simbolismos del *tepalí* y del *sipapu* no pueden ser idénticos —sobre todo por la ausencia del aspecto visionario en la religión de los pueblo (Bunzel, 1932: 489; *cf.* Underhill, 1948). Como hemos visto, en términos de la religión huichola, el primer amanecer —es decir, la salida de los antepasados del inframundo— es una visión de peyote, producida gracias al autosacrificio de los que participan en la iniciación. Sacrificio y visión son aspectos inseparables, así que los *tepalite*, como piedras de sacrificio, se consideran *nierikate*, “objetos para ver”.

Nierika es un concepto clave de la religión huichola que significa “mejilla”, “cara” o “espejo”; también se refiere a una serie de objetos redondos o poligonales (tejidos, tablas de estambre) que se usan ritualmente como “instrumentos para ver”. Muchas veces, en el centro del *nierika* se encuentra un agujero, que sirve para ver “al otro lado” —el mundo secreto, genuino y mítico-atemporal de los antepasados—. *Nierika*, en el sentido de “don de ver”, solamente se obtiene mediante la práctica de la austeridad, participando en peregrinaciones, velaciones nocturnas, ayunos y demás formas de búsqueda de visiones (Neurath, 2000c; 2002a; Neurath y Kindl, 2002). La noción de *nierika* también se relaciona con la estructura geométrica romboide del cosmos, que se descubre participando en los rituales y peregrinaciones. La Laguna de Chapala (Xapawiyeme) en el Sur, Hauramanaka (El Cerro Gordo) en el Norte, San Blas (Haramara) en el Poniente, Real de Catorce (Wirikuta) en el Oriente y el “Lugar del Horno” (Te'akata) en el centro, son los cinco puntos más importantes que conforman el *ts+kuri* (quincunce) del territorio sagrado. Por otra parte, tener el “don de ver” significa “saber soñar” (esto es precisamente lo que significa ser *maráakame*) y “saber pensar correctamente”. La fuerza mágica del chamán es la fuerza de su pensamiento y de sus palabras. Su comprensión repentina del mundo es la fuente de la existencia del mismo (*cf.* Preuss, 1998 [1913]: 332; *cf.* Alcocer, 2000; 2001).

En el mito hopi, aunque no se da importancia a este aspecto visionario, también se puede observar un vínculo entre prácticas de austeridad y éxito en las ceremonias. Concretamente, se menciona que los *kwan* lograron mantener la vigilia durante toda la noche; y, aparentemente, fue gracias a las fuerzas mágicas superiores de los *kwan*, que su “ave poderosa” logró encontrar el *sipapu* del cuarto mundo. Finalmente, entre los hopis, el saber también es de “arriba”. Al llegar al lugar de la *emergence*, los antepasados hopis reciben las enseñanzas de Maasaw, el dios de la muerte y dueño de la tierra. Los hopis llegan a una tierra vacía, los huicholes a un desierto. En un ámbito austero, los antepasados míticos de ambos grupos crean (o se transforman en) todo lo que se necesita. La iniciación significa experimentar la muerte y un nuevo nacimiento como iniciado. Pero no todos llegan al destino. Finalmente, ambas historias culminan con la creación de los astros.

La búsqueda colectiva de visiones

Casi cualquier estudio comparativo de las religiones indígenas americanas parte de una dicotomía entre dos formas principales de religión, que *grosso modo* corresponde a cazadores-recolectores y cultivadores sedentarios y, a la vez, a dos polos de influencia, el chamanismo siberiano y las religiones estatales de Mesoamérica y los Andes. Ya Johann Georg Müller, en su *Historia de las religiones primigenias americanas* (1855), planteó un contraste entre la creencia en “espíritus fantasmales”, que predomina entre los “cazadores salvajes”, y los panteones ordenados, que reflejan las leyes naturales, en las religiones sacerdotales de los pueblos agricultores civilizados de Centroamérica y Perú; dicotomía que fue retomada, siempre con algunas modificaciones, por autores modernos (Underhill, 1948; Métraux, 1963; Hultkrantz, 1980; Feest, 1998), quienes enfatizan que las religiones del primer tipo se caracterizan por un alto grado de flexibilidad e individualismo, mientras que los cultivadores sedentarios tienden a un culto mucho más institucionalizado, que es manejado por complejas jerarquías de especialistas rituales.

La búsqueda de visiones, cuyos casos paradigmáticos se encuentran entre los grupos indígenas de las

Praderas y de las zonas boscosas del Noreste norteamericano (los algonquinos), corresponde, por obvias razones, al modelo chamánico. Desde esta perspectiva, una religión como la de los huicholes causa desconcierto. La compleja jerarquía y los grandes rituales públicos del *tukipa* corresponderían mucho más al modelo “civilizado”, pero, entre los mismos huicholes, nadie puede negar la importancia que tienen los elementos chamánicos y visionarios.

Desde luego, la dicotomía sacerdote-chamán, que se relaciona con la (también muy criticada) dicotomía religión-magia, no debe usarse de manera dogmática. Los estudios mesoamericanos figuran entre las ramas de la etnología que han documentado casos donde un tipo de chamanismo coexiste perfectamente con formas complejas de organización social. El chamanismo no necesariamente es un fenómeno que corresponde a las sociedades más simples.¹⁶

¹⁶ Investigadores de la religión maya de las Tierras Altas de Guatemala han propuesto el término “sacerdote-chamán”, para referirse a casos donde especialistas religiosos con funciones sacerdotales pasan por una iniciación chamánica o emplean diversas técnicas chamánicas en sus quehaceres ceremoniales (Tedlock, 1982: 47). En las religiones de los mayas clásicos y de otras civilizaciones prehispánicas, igualmente, se ha encontrado evidencia de prácticas chamánicas y búsquedas de visiones (Miller y Schele, 1986; de la Garza, 1990). En el libro *Shamanism, History, and the State* (Thomas y Humphrey, 1995), incluso, se habla de prácticas chamánicas en la religión de los antiguos romanos.

Pero la iniciación del *mar'akame* huichol muestra una particularidad que marca una diferencia notable, también en relación con estos casos. A diferencia de la iniciación con el *kieri* (Aedo, 2001; Jáuregui, 2002 [1996]), la búsqueda de visiones de peyote no se realiza de una manera individual. Los jicareros, como encargados del rancho de los dioses, son los integrantes de una “escuela de iniciación”.¹⁷ Los mitos narran cómo los antepasados, los primeros jicareros, a través de sus sacrificios, crearon el cosmos tal como se conoce, convirtiéndose en las primeras personas iniciadas. Ya que se trata de vivir la experiencia que tuvieron los integrantes originales del *tukipa*, la iniciación del peyote es un asunto colectivo y comunal. En el *corpus* etnográfico macrorregional existen muchos grupos rituales que son comparables con la jerarquía de jicareros —desde los *xumuabikari* de la Semana Santa cora hasta los danzantes *kachina* de los indios pueblo—, pero ninguno de estos grupos muestra algo similar a una búsqueda colectiva de visiones, como la que realizan los encargados de los centros ceremoniales *tukipa*. Es en el ámbito de los grupos iniciáticos, donde encontramos una de las diferencias más notables entre los huicholes y los indígenas del Suroeste.¹⁸

Tal vez la dicotomía chamán-sacerdote es un artificio académico, pero es correcto afirmar que, en la

¹⁷ Después de participar durante varios años (mínimo cinco) en el *tukipa*, los jicareros pueden obtener el estatus de *mar'akame* (chamán-cantador).

¹⁸ Sin duda, la búsqueda de visiones es facilitada por el uso del alucinógeno peyote. Como ha señalado Ruth Underhill (1948: 9), precisamente al analizar el caso de la peregrinación huichola a Wirikuta en el contexto macrorregional del “Greater Southwest”. Asimismo, el uso de drogas psicotrópicas permite un mayor grado de “programación cultural” de las experiencias visionarias. Sólo así es posible integrar la experiencia visionaria dentro de un ciclo ritual agrícola anual. En los casos que se conocen del Noreste y de las Praderas norteamericanas, donde cada candidato busca las visiones por su cuenta y en la soledad, el contenido de las visiones resulta ser sumamente variado. Entre los huicholes, se logra que todos los integrantes del grupo de jicareros estén soñando, más o menos simultáneamente, las ya mencionadas serpientes de lluvia que nacen en el desierto.

Por otra parte, la peregrinación tohono o'odam al mar de Cortés muestra una serie de similitudes y contrastes con el viaje iniciático de los jicareros huicholes a Wirikuta, pero las visiones se obtienen de manera individual, después de regresar al poblado (Underhill, 1946: 211-242; 1948: 8).





religión de los huicholes, existe un contraste, si no una tensión interesante entre los aspectos visionarios chamánicos y los aspectos más institucionalizados, ritualistas o “sacerdotales” de la religión.¹⁹ En los grupos rituales de los indios pueblo el aspecto visionario está ausente, y el chamanismo, cuando existe, se encuentra totalmente marginado.²⁰

Por otra parte, entre los huicholes, el poder del *maráakame*, potencialmente, siempre está por encima de cualquier encargado de la comunidad. Sin embargo, el cargo de chamán no se puede heredar. Al menos en teoría, cualquier huichol tiene acceso a la iniciación de *maráakame*.²¹ En el Suroeste todos los cargos importantes se heredan, sólo las iniciaciones menos importantes se encuentran abiertas para todos. ¿Podría pensarse, entonces, dentro de la lógica de la dicotomía entre “nómadas” y pueblos sedentarios, que el aspecto visionario-chamánico de las prácticas religiosas huicholes sea expresión de una organización social menos compleja? Probablemente no. Si analizamos la estructura social en sí, su complejidad en el Gran Nayar y en el Suroeste son similares. El elemento diferencial corresponde más bien a la densidad demográfica, que es mayor en el Suroeste.

Comunidad y grupos parentales

Lo curioso de la organización ceremonial de los huicholes es que los iniciantes o aprendices de *maráakame* participan como sacerdotes en el centro ceremonial comunal, para luego ser chamanes. Según la mitología huichola, los centros ceremoniales *tukipa* son los ranchos donde vivieron los primeros comuneros, es decir, los dioses fundadores. Aparte de estos centros ceremo-

niales comunales, existen adoratorios parentales. Al igual que los templos pequeños del *tukipa*, estos adoratorios se conocen como *xirikite*. No es correcto hablar, en este caso, de un “ritual familiar”, ya que las fiestas y ceremonias de estos adoratorios involucran un grupo de parentesco que es mucho más amplio que una familia nuclear o extensa. A diferencia de los antepasados míticos, genealógicamente no demostrables, que viven en el *tukipa*, los antepasados que se veneran en el *xiriki* parental son abuelos, bisabuelos y tatarabuelos concretos de la gente que pertenece al adoratorio en cuestión (Neurath, 1999; 2002a).

Los antepasados que “viven” en los *xirikite* parentales, generalmente, se representan con pequeños cristales de cuarzo. Estos objetos reciben el nombre de *+r+kame*, término derivado de *+r+*, “flecha”, porque se envuelven en un pedazo de tela y se amarran a una flecha ritual. Lo interesante es que estos “antepasados” no necesariamente tienen que estar muertos. Los chamanes ancianos “ya son como antepasados” y, por eso, también se les rinde culto. Ellos, inclusive, llegan a hacer fiesta para sí mismos, en su aspecto de la persona que está presente en el *xiriki* en forma de una pequeña piedra cristalizada.

Por otra parte, los *xirikite* son “graneros rituales” donde el culto a los ancestros se combina con el culto a las diosas del maíz.²² La gente común también está presente en el *xiriki*, pero no en forma de cristales, sino como atados de cinco mazorcas (*niwetsika*). Estos atados *son* la diosa del maíz (Tatei Niwetsika), pero también representan a las esposas y a la “familia” de un hombre; en el sentido más amplio, a toda la gente que pertenece al *xiriki* y a sus coamiles. Cuando un niño nace, se le fabrica un *niwetsika*, pero cuando una persona llega a iniciarse en el chamanismo, suele suceder que un aspecto de su personalidad se convierte en una piedrita *+r+kame*. Bajo esta forma se le aparece a él mismo o a otro cantador



¹⁹ Probablemente fue esta ambivalencia la que hizo pensar a autores como Barbara Myerhoff y Peter Furst (Furst y Myerhoff, 1972; Myerhoff, 1974) en una “transición incompleta” de cazadores-recolectores a agricultores, teoría que hoy en día está refutada.

²⁰ Sólo los hopis y el pueblo de Taos tienen chamanes, y éstos viven permanentemente bajo la sospecha de practicar brujería. La mayoría de los pueblos cuentan con sociedades curativas (Underhill, 1948: 37).

²¹ Por cierto, esto también es una de las diferencias importantes entre los huicholes y los coras (Neurath, 2001b) u otros grupos del Noroeste de México.

²² En el *xiriki* solamente se guardan las semillas y una pequeña cantidad de mazorcas perfectas que representan a las cinco diosas del maíz.

durante una ceremonia. Al celebrar una fiesta de *xiriki* se convoca a todos los descendientes bilaterales de los “antepasados”, vivos y muertos, que son venerados en el adoratorio en cuestión.

¿Cuál es la relación entre los centros ceremoniales *tukipa* y los adoratorios *xiriki*? Al menos para los huicholes de Tuapurie (Santa Catarina Cuexcomatán), queda claro que el culto del adoratorio parental no se considera tan “original” (es decir, primordial) como las ceremonias del *tukipa*. Según el mito, los antepasados más antiguos eran los dioses que habitaban en el centro ceremonial (y, de hecho, siguen viviendo ahí). Se cree que, en épocas posteriores, la comunidad se dispersó, y la gente comenzó a vivir en ranchos particulares. Por esto, se dice que antes no se celebraban fiestas de *xiriki*. Hoy en día, los huicholes solamente regresan a vivir al rancho de sus ancestros deificados cuando tienen que cumplir con un cargo del *tukipa*. Sin embargo, como hemos mencionado, según el mito, los *tukipa* tampoco son los ranchos originales de los dioses, el verdadero rancho primordial es Te'akata, el *tukipa* ubicado en una barranca cercana al pueblo de Santa Catarina, en un lugar que se considera el “mero centro” del universo (cf. Lumholtz 1902, 2: 147 y 169). En este sentido, la relación entre ranchos y *tukipa* es la misma que vincula a los diferentes *tukipa* con Te'akata.

El mito otorga más importancia al *tukipa* que al adoratorio parental. Sin embargo, analizando la relación entre estos dos tipos de centro ceremonial, observamos que el *tukipa* es una escuela de iniciación, los *ya iniciados* son “personas-flechas” y pertenecen, en primer lugar, al *xiriki* parental. Los jicareros, como encargados del centro ceremonial comunal cumplen con muchas funciones que podrían llamarse “sacerdotales”, pero durante esta etapa tan sólo son aprendices del chamanismo. De esta manera, la subordinación mitológica de los *xirikite* frente los *tukipa* se opone a una jerarquización donde la “función chamánica”, asociada al adoratorio parental, cuenta más que la “sacerdotal”.

En los pueblo occidentales (hopis y zunis) encontramos una oposición entre la organización parental y la organización comunal, comparable a la relación *xiriki-tukipa*, pero las relaciones entre ambas instituciones son, de cierta manera, muy distintas.

A primera vista, llama la atención que, en los pueblo, el peso de los (mal llamados) *clanes* es mucho mayor. La mayoría de estos grupos (aunque no todos) poseen objetos sagrados y textos rituales y, por ende, controlan muchos de los sacerdocios más importantes de la comunidad. Estos objetos ceremoniales provienen del mundo anterior, es decir, de los tiempos primordiales, y quienes usan estos objetos, efectivamente, se encuentran en el pasado mítico.

En este sentido, el ritual pueblo, nuevamente, es muy similar al huichol, donde encontramos la misma sincronía entre el presente cotidiano, considerado muy alejado de los orígenes, y el pasado mítico, que es vivido como presente durante los rituales (cf. Neurath, 2000c). Los cargueros son los ancestros, no tan sólo sus representantes. Armin Geertz (1994: 48) menciona que un importante sacerdote hopi, Tuwaletsiwa “no sólo estaba convencido que se le había otorgado su cargo en los tiempos primordiales del tercer mundo, también creía que, entonces, él personalmente estaba presente”. Sobre la fiesta Wuwutsim dice: “Las actividades apocalípticas de la humanidad primordial son re-escenificadas por sus encarnaciones del siglo XX, no de manera teatral, sino literalmente” (*ibidem*: 83).

Según Whiteley (1986: 70), en el análisis de la estructura social hopi resulta importante considerar el elevado grado de desigualdad en el acceso al conocimiento, lo que en la práctica equivale a una desigualdad en el acceso al poder político. Incluso observa una tendencia hacia un sistema de clases, donde los *important people*, los que pertenecen a clanes que poseen objetos importantes, se oponen a los *common people*.

En contraste con los huicholes, donde los *tukipa* se consideran “más originales” que los *xirikite*, entre los hopis se puede observar la tendencia inversa, al considerar al pueblo meramente como una coalición entre grupos parentales. Un número considerable de mitos hopis narran principalmente los orígenes y migraciones relativos a cada uno de los distintos clanes (cf. Fewkes, 1900). Whiteley (1985: 367) explica que, “en el pensamiento hopi, los clanes se consideran como unidades independientes, donde cada uno vivió su propia historia migratoria, y arribó [al pueblo] en diferentes momentos y desde diferentes direcciones...” Asimismo,

los mitos explican que todos los objetos sagrados, que son propiedad de los clanes, fueron adquiridos en épocas anteriores a su incorporación al pueblo. De esta manera, los clanes mantienen un considerable grado de soberanía política, lo que justifica que todas las diferentes ceremonias y cargos importantes para toda la comunidad, sigan siendo propiedad de los grupos parentales. No debe sorprender, entonces, que los distintos clanes hopis tiendan a la rivalidad, como se aprecia claramente en la abundante bibliografía sobre las tendencias facionarias entre los pueblo (por ejemplo, Tititev, 1944).

De esta manera, entre los pueblo la relación de grupos parentales y la organización comunitaria tiene características muy distintas a la situación que encontramos entre los huicholes. Aquí, las jícaras sagradas *xukurite* pertenecen claramente al centro ceremonial comunal. Puede darse el caso, que ciertas familias en la práctica controlen determinadas jícaras, pero esto jamás llega a expresarse en rivalidades de los grupos parentales, como sí se ve en los hopis. Los *xirikite* huicholes envían jóvenes al *tukipa*, y reciben *+r+kate*. Este proceso de reciprocidad circular garantiza un cierto equilibrio entre las dos instituciones.

Nos damos cuenta que los huicholes, a pesar de su patrón de asentamiento tan disperso, cuentan con una organización comunitaria más sólida, aunque no en detrimento de los grupos parentales. Mientras que la mitología huichola devalúa a los grupos parentales, la mitología hopi desprecia a la comunidad. En el nivel de la *praxis* ritual, se puede constatar que los *xirikite* huicholes poseen objetos rituales muy importantes, incluso de mayor rango que las jícaras del *tukipa*. Pero la iniciación se realiza con objetos que son propiedad del centro ceremonial *tukipa*, mientras que las comunidades hopis no poseen objetos rituales importantes algunos.²³

Mundos pasados y futuros

En resumen, la religión de los hopis y otros pueblo es, sin duda, muy similar a la de los huicholes, pero no

²³ Entre los zunis, la situación no es tan extrema, porque existe una organización ceremonial comunal que logra unir a los diferentes grupos parentales (Bunzel, 1932; Eggan, 1950: 221; Tedlock, 1979).

podemos obviar ciertas diferencias en los ámbitos de los mitos cosmogónicos, del ritual y de la organización social. De manera particular, hemos destacado cuál es la importancia de la búsqueda colectiva de visiones en los huicholes. La ausencia de prácticas similares entre los pueblo implica que su cosmovisión, en un principio muy similar a la de los grupos del Gran Nayar, adquiera un matiz claramente distinto. Por el otro lado, hemos señalado el contraste que puede observarse en el ámbito de las relaciones entre comunidad y grupos parentales huicholes y hopis. Posiblemente existe una causalidad estructural que pueda ofrecer una explicación conjunta de estas dos diferencias.

Asimismo, a pesar de todas las similitudes en las concepciones sobre los muertos, el fin del mundo se plantea de una manera bastante distinta. En el Gran Nayar, el tema de las creaciones subsecuentes se presenta poco desarrollado. Más bien, las religiones huichola y cora enfatizan que el mundo siempre se crea de nuevo (Preuss, 1933). El fin del mundo llegará cuando se deje de realizar “el costumbre”, pero como en el ritual el mundo siempre se crea por primera vez, en ese caso hipotético se podría decir que el mundo que nunca fue creado, nunca existió.

En las religiones de los indios pueblo, el paradigma de los mundos superpuestos y salidas subsecuentes deja entender que, en este mundo, se repetirá la historia. Cuando la situación se vuelva insostenible, nuevamente, algunos sabios buscarán la manera de escapar. De esta manera, caer en decadencia y dejar la costumbre implica también la inminente llegada a un mundo nuevo (cf. Geertz, 1994). Éste se alcanzaría subiendo por un árbol o un carrizo, perforando la cúpula celeste y metiéndose hacia arriba al otro lado. Ahí se supone que las costumbres serán totalmente distintas, pero al igual que los objetos rescatados de la tercera creación, sagradas en el presente, serán las cosas traídas de este mundo, que allá serán entonces las más veneradas.

BIBLIOGRAFÍA

Aedo, Angel, “La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al Kieri”, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.



- Alcozer, Paulina, "La magia en las palabras: Tylor, Preuss, Malinowski y el debate inconcluso entre el animismo y el preanimismo", tesis de maestría en Historia y Filosofía de la ciencia, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2000.
- , "Elementos humboldtianos en la teoría de la religión y de la magia de Konrad Theodor Preuss", ponencia presentada en la XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Zacatecas, 2001.
- Benedict, Ruth, *Zuni Mythology*, 2 vols., New York, Columbia University (Contributions to Anthropology, 21), 1935.
- Bonfiglioli, Carlo, *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara. Entre la pasión de Cristo, la transgresión sexual y las Danzas de Conquista*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1995.
- Braniff, Beatriz (edit.), *La Gran Chichimeca. El lugar de las Rocas Secas*, Milán, CONACULTA, Jaca Book, 2001.
- Broda, Johanna, "La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el Culto a las Pléyades", en (Franz Tichy, edit.), Munich, Wilhelm Fink Verlag, Lateinamerika-Studien 10, 1982, pp. 145-165.
- Brotherston, Gordon, *Book of the Fourth World. Reading the Native Americas through their Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Bunzel, Ruth L., "Introduction to Zuni Ceremonialism", en *47th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1932, pp. 473-544.
- Coyle, Philip E., "'The Customs of Our Ancestors': Cora Religious Conversion and Millenarianism, 1722-2000 AD", en *Ethnohistory*, 45 (3), 1998, pp. 509-542.
- , "Deer-Hunting in Central Uto-Aztecan Ceremonialism", ponencia presentada en la reunión del Yuto-Nahua Studies Group, México, 1999.
- , *From Flowers to Ash: Náyari History, Politics, and Violence*, Tucson, University of Arizona Press, 2001.
- Cushing, Frank Hamilton, "Zuni Fetiches", en *2nd Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1883, pp. 9-45.
- , "Origin Myth from Oraibi", en *Journal of American Folk-Lore*, 36 (140), 1924, pp. 163-170.
- , "Creation and the Origin of Corn", en: *Zuñi. Selected Writings of F.H. Cushing* (Jesse Green, edit.), Lincoln, University of Nebraska Press, 1979 [1984], pp. 346-363.
- De la Garza, Mercedes, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Diguet, Léon, "La Sierra de Nayarit y sus indígenas. Contribución al estudio etnográfico de las razas primitivas", en *Por tierras occidentales. Entre sierras y barrancas* (Jesús Jáuregui y Jean Meyer, eds.), México, Instituto Nacional Indigenista / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1992 [1899], pp. 109-150.
- Eggan, Fred, *Social Organization of Western Pueblos*, Chicago, University of Chicago, 1950.
- , "Pueblos: Introduction", en *Handbook of North American Indians*, 9 (Alfonso Ortiz, edit.), Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1979, pp. 224-235.
- Farmer, James D., "Goggle Eyes and Crested Serpents of Barrier Canyon: Early Mesoamerican Iconography and the Archaic Southwest", en *The Road to Aztlan: Art from a Mythic Homeland* (Virginia M. Fields and Victor Zamudio-Taylor, eds.), Los Ángeles, Los Angeles County Museum, 2001, pp. 124-137.
- Feest, Christian F., *Beseelte Welten. Die Religionen der Indianer Nordamerikas*, Friburgo, Basilea, Viena, Herder (Kleine Bibliothek der Religionen), 1998.
- Fewkes, Walter Jesse, "Tusayan Migration Traditions", en *19th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1900, pp. 573-633.
- , *Hopi Katchinas*, en *21th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1903, pp. 1-144.
- Fewkes, Walter Jesse y Alexander M. Stephen, "The Na-ac-nai-ya: A Tusayan Initiation Ceremony", en *The Journal of American Folk-Lore*, 5, 1892, pp. 189-217.
- Frigout, Arlette, "Hopi Ceremonial Organization", en: *Handbook of North American Indians*, 9 (Alfonso Ortiz, ed.), Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1979, pp. 564-576.
- Furst, Peter T., y Barbara Myerhoff, "El mito como historia: el ciclo del peyote y la datura entre los huicholes", en *El peyote y los huicholes* (Salomón Nahmad, Otto Klineberg, Peter T. Furst y Barbara G. Myerhoff, eds.), México, Sep Setentas 29, 1972, pp.53-108.
- Geertz, Armin, *The Invention of Prophecy*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- Gutiérrez, Arturo, "El sistema de los tukipa de Tateikie", en *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, Universidad de Guadalajara / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Hieb, Louis A., "Hopi World View", en *Handbook of North American Indians*, 9 (Alfonso Ortiz, ed.), Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1979, pp. 577-586.
- Hill, Jane, "The Flower World of Old Uto-Aztecan", en *Journal of Anthropological Research*, 48, 1992.
- , "Proto-Uto-Aztecan, A Community of Cultivants in Central Mexico?", en *American Anthropologist New Series*, 103 (4), 2001, pp. 913-933.
- Hinton, Thomas B., "Southern Periphery: West", en *Handbook of North American Indians*, 9 (Alfonso Ortiz, ed.), Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1979, pp. 315-328.
- Hultkranz, Ake, *The Religions of the American Indians*, Berkeley, University of California Press, 1980 [1967].
- Jáuregui, Jesús, "Cómo los huicholes se hicieron mariacheros: el mito y la historia", en: *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, Universidad de Guadalajara / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Jáuregui, Jesús y Juan Pablo, "Ídolos desnudos e ídolos adornados; la renovación del teparipa en Tuxpan de Bolaños", México, INAH, ms. mecanografiado, 2002.
- Jáuregui, Jesús, y Johannes Neurath, *La Semana Santa en el Gran Nayar*, 2 vols., México, en prensa.
- Kindl, Olivia, "La jícara y la flecha en el ritual. Análisis iconográfico del dualismo sexual y cosmológico", en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 64, México, 2001, pp. 2-20.

- Lumholtz, Carl S., *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 vols., New York, Charles Scribner's Sons, 1902 (edición facsimilar, New York, Dover Publications, 1987).
- , *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986 [1900].
- Malotki, Ekkehart, Kokopelli, *The Making of an Icon*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2000.
- Malotki, Ekkehart y Michael Lomatuway'ma, *Maasaw, Profile of a Hopi God*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1987.
- Mata Torres, Ramón, "Vida y arte de los huicholes", 2 vols., en *Artes de México*, núms. 161 y 162, México, 1968.
- Mathews, Washington, *Navaho Legends*, New York, American Folk-Lore Society Memoirs, 5, 1897.
- Medina, Héctor, "Los hombres que caminan con el Sol: organización social, ritual y peregrinaciones entre los huicholes del sur de Durango", México, tesis de licenciatura en Antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Métraux, Alfred, "Religion and Shamanism", en *Handbook of South American Indians*, 5 (Julian H. Steward, ed.), Washington, D.C., Bureau of American Ethnology Bulletin, 143, 1963, pp. 559-599.
- Miller, Mary Ellen y Linda Schele, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Fort Worth, Sotheby's Publications, Kimbell Art Museum, 1986.
- Müller, Johann Georg, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, Basilea, 1855.
- Myerhoff, Barbara, *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca y London, Cornell University Press, 1974.
- Negrín, Juan, *Acercamiento histórico y subjetivo al huichol*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, EDUG, 1985.
- Neurath, Johannes, "Xiriki, tukipa y cabecera. El triángulo estructural de la organización social de una comunidad wixarika", en *Cuicuilco*, Nueva época, 6 (17), México, 1999, pp. 223-246.
- , "The Ceremonial Centers of the Community of Tuapurie: Cargo Systems, Landscape and Cosmovision", en *The Journal of the Southwest*, número especial Ritual and Historical Territoriality of the Náyarí and Wixárika Peoples (Philip E. Coyle y Paul Liffman, coords.), Tucson, 2000^a, pp. 81-110.
- , "La maison de Lévi-Strauss y la Casa Grande wixarika", en *Journal de la Société des Americanistes*, 86, Paris, 2000b, pp. 113-127.
- , "El don de ver: el proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola", en *Desacatos*, núm. 5, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000c, pp. 57-77
- , "Lluvia del desierto: el culto de los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes t+apuritari", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coords.), México, Biblioteca Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, 2001^a, pp. 485-526.
- , "Transformaciones de la lucha cósmica: lluvia, violencia y "pecado" en los ciclos rituales coras y huicholes", ponencia presentada en la XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Zacatecas, 2001b.
- , *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara, 2002a.
- , "Venus y el Sol en la religión de coras, huicholes y mexicanos – consideraciones sobre la posibilidad de establecer comparaciones con las antiguas concepciones mesoamericanas", ponencia presentada en el Simposio Cambio Cultural en el México del siglo XVI, Göttweig, 2002b.
- Neurath, Johannes y Olivia Kindl, "El arte wixarika, tradición y creatividad", en *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara 2002.
- Ortiz, Alfonso, *The Tewa World. Space, Time, Being, and Becoming in a Pueblo Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1969.
- Parsons, Elsie Clews, "The Hopi Wöwöchim Cerenony in 1920", en *American Anthropologist*, New Series, 25, 1923, pp. 156-187.
- , *Pueblo Indian Religion*, 2 vols., Chicago, 1939.
- Parsons, Elsie Clews y Ralph L. Beals, "The Sacred Clown of the Pueblo and Mayo-Yaqui Indians", en *American Anthropologist*, New Series, 36 (4), 1934, pp. 491-514.
- Plog, Stephen, *Ancient Peoples of the American Southwest*, London, Thames and Hudson, 1997.
- Preuss, Konrad Theodor, "Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas", en *Archiv für Anthropologie*, 1, Brunswick, 1904, pp. 129-188.
- , "Der Einfluss der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten", en *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde*, Berlín, 1905, pp. 361-460.
- , "Die Hochzeit des Maises und andere Geschichten der Huichol-Indianer. Reisebericht III von K. Th. Preuss", en *Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, 91 (12) Brunswick, 1907^a, pp.185-193.
- , "Ritte durch das Land der Huichol-Indianer in der mexikanischen Sierra Madre. Reisebericht IV von K. Th. Preuss", en *Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, 92 (10-11), Brunswick, 1907b, pp.155-161 y pp.167-171.
- , "Die Astralreligion in Mexiko in vorspanischer Zeit und in der Gegenwart (gekürzt)", *3rd International Congress for the History of Religions Oxford 1908*, 1908a, 1, pp. 36-41.
- , "Ethnographische Ergebnisse einer Reise in die mexikanische Sierra Madre", en *Zeitschrift für Ethnologie*, 40, Berlín, 1908b, pp. 582-604.
- , "Die religiösen Gesänge einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre", en *Archiv für Religionswissenschaften*, 11 (2-3), Leipzig, 1908c, pp. 369-398.
- , "Die Opferblutschale der alten Mexikaner erläutert nach Angaben der Cora-Indianer", en *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 43, 1911, pp. 293-308.
- , "Die magische Denkweise der Cora-Indianer", *XVIII International Congress of Americanists London 1912*, London, Harrison and Sons, 1913,1, pp.105-134.
- , *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern I. Die Religion der Cora-Indianer*



- in *Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Leipzig, B. G. Teubner, 1912.
- , “Das Frühlingsfest im Alten Mexiko und bei den Mandan Indianern der Vereinigten Staaten von Nordamerika”, en *Donum Natalicum Schrijnen. Verzameling van opstellen door oud-leerlingen en bevriende vakgenooten opgedragen aan Mgr. Prof. Dr. Jos. Schrijnen bij Gelegenheid van zijn zestigsten verjaardag 3 Mei 1929*, Chartres, Imprimerie Durand, 1929, pp. 825-837.
- , *Der Unterbau des Dramas*, Leipzig, Vorträge der Bibliothek Warburg, 7, Verlag und Druck B. G. Teubner, 1930.
- , *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus den Gebieten der Theologie und Religionswissenschaft 162, J. C. B. Mohr, Tübinga, 1933.
- , *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de [...] (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, eds.)*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista, 1998 [incluye traducciones de 1907a, 1907b, 1908a, 1908b, 1908c, 1911, 1913]
- Ramírez, Maira, “Los urraqueros” (ve’eme), una danza propiciatoria de lluvia”, en, *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, eds.)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, / Universidad de Guadalajara, 2002
- Reichard, Galdys A., *Navaho Religion*, Princeton, Bollingen, 1950.
- Russel, Frank, *The Pima Indians*, Tucson, University of Arizona Press, 1980.
- Santoscoy, Alberto (ed.), *Nayarit. Colección de documentos inéditos, históricos y etnográficos, acerca de la sierra de este nombre*, Guadalajara, J. M. Yguiniz, 1899.
- Schaafsma, Polly, “Tlalocs, Kachinas, Sacred Bundles, and Related Symbolism in the Southwest and Mesoamerica”, en *The Casas Grande World (Curtis F. Schaafsma y Caroll L. Riley, eds.)*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1999, pp. 164-192.
- , “Quetzalcoat and the Horned and Feathered Serpent of the Southwest”, en *The Road to Aztlan: Art from a Mythic Homeland (Virginia M. Fields and Victor Zamudio-Taylor, eds.)*, Los Angeles, Los Angeles County Museum, 2001, pp. 138-149.
- Schaefer, Stacey B., “The Cosmos Contained: The Temple Where Sun and Moon Meet”, en *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion, and Survival (Stacy B. Schaefer, y Peter T. Furst, eds.)*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996, pp. 330-373.
- Stephen, Alexander M., *The Hopi Journal of Alexander M. Stephen (Elsie Clews Parsons, ed.)*, 2 vols., New York, Columbia University Press, 1936.
- Stirling, Matthew W., *Origin Myth of Acoma*, Washington, D.C., Smithsonian Institution (Bureau of American Ethnology Bulletin, 135), 1942.
- Taube, Karl A., “Lightning Celts and Corn Fetishes: The Formative Olmec and the Development of Maize Symbolism in Mesoamerica and the American Southwest”, en *Olmec Art and Archaeology in Mesoamerica (John E. Clark y Mary E. Pye, eds.)*, Washington, D.C., National Gallery of Art, 2000, pp. 297-336.
- , “The Breath of Life: The Symbolism of Wind in Mesoamerica and in the American Southwest”, en *The Road to Aztlan: Art from a Mythic Homeland (Virginia M. Fields and Victor Zamudio-Taylor, eds.)*, Los Angeles, Los Angeles County Museum, 2001, pp. 102-123.
- Tedlock, Barbara, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1982.
- Tedlock, Denis, “Zuni Religion and World View”, en *Handbook of North American Indians*, 9 (Alfonso Ortiz, ed.), Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1979, pp.499-508.
- Thomas, Nicholas, y Carloine Humphrey (eds.), *Shamanism, History, and the State, Ann Arbor*, The University of Michigan Press, 1994.
- Titiev, Micha, *Old Oraibi: A Study of the Hopi Pueblo of the Third Mesa*, Cambridge, Harvard University (Papers of the Peabody Museum), 1944.
- Underhill, Ruth M., *Papago Indian Religion*, New York, Columbia University Press, 1946.
- , *Ceremonial Patterns of the Greater Southwest*, New York, J. J. Augustin Publisher (American Ethnological Society Monographs, 13), 1948.
- Valdovinos, Margarita, “Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuisete’e): una réplica de la cosmovisión cora”, México, tesis de licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Voth, Henry R., *The Traditions of the Hopi Field*, Chicago, Columbian Museum Publication, 96, Anthropological Series 8, 1905.
- Waters, Frank, *El libro de los hopis*, ilustraciones y material original recopilado por Oswald White Bear Fredericks, traducción de Angelika Scherp, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 [1963].
- Weigand, Phil C. y Acelia García de Weigand, “A Macroeconomic Study of the Relationships between Ancient Cultures of the American Southwest and Mesoamerica”, en *The Road to Aztlan: Art from a Mythic Homeland (Virginia M. Fields and Victor Zamudio-Taylor, eds.)*, Los Angeles, Los Angeles County Museum, 2001, pp. 184-195.
- Whiteley, Peter M., “Unpacking Hopi ‘Clans’: Another Vintage Model Out of Africa?”, en *Journal of Anthropological Research*, 41 (4), 1985, pp. 359-374.
- , “Unpacking Hopi ‘Clans,’ II: Further Questions About Hopi Descent Groups”, en *Journal of Anthropological Research*, 42 (1), 1986, pp. 69-79.
- , *Rethinking Hopi Ethnography*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, 1998.
- Woodbury, Richard B., “Zuni Prehistory and History to 1850”, *Handbook of North American Indians*, 9 (Alfonso Ortiz, ed.), Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1979, pp. 467-481.
- Young, Jane, “The Interconnection Between Western Pueblo and Mesoamerican Ideology/Cosmology”, en *Kachinas in the Pueblo World (Polly Schaafsma, ed.)*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1994, pp.107-120.
- Zollbrod, Paul G., Diné bahane’. *The Navajo Creation Story*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984.